# Hans Küng

# ¿Existe Dios?

SEGUNDA EDICION

HANS KŰNG
*Profesor de la Universidad de Tubinga*

# ¿EXISTE DIOS?

## Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Título del original alemán
EXISTIERT GOTT?
*Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*
publicado por R. Piper & Co., Munich 1978

* * *

Lo tradujo al castellano
J. M.ª BRAVO NAVALPOTRO

Primera edición: abril 1979
Segunda edición: julio 1979



Depósito legal: M. 11.408.—1979 ISBN: 84-7057-255-5

*Printed in Spain*
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3

Ad maiorem Dei gloriam

## CONTENIDO

V

*SI A LA REALIDAD. ALTERNATIVA AL NIHILISMO*







VI

*SI A DIOS. ALTERNATIVA AL ATEISMO*

VII

*SI AL DIOS CRISTIANO*

## SIGLAS UTILIZADAS

CC Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio (Turnhout-París 1935ss).
CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena 1866ss).
Denz. Denzinger, H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona [31]1960).



# QUE QUIERE ESTE LIBRO

¿Existe Dios? Y por extensión: ¿Quién es Dios? A ambas preguntas quiere este libro dar una respuesta, y fundamentarla. Quiere tomar en serio el interrogante, pero no quedarse ahí. ¿Sí a Dios? Hace tiempo que para muchos cristianos ya no es evidente. ¿No a Dios? Para muchos no creyentes tampoco lo es.

¿Sí o no? Muchos, entre creer y no creer, están perplejos, indecisos, escépticos. Dudan de su fe, pero también dudan de su duda. Otros muchos están orgullosos de sus propias dudas. Pero el anhelo de certeza permanece. ¿Certeza? Sean católicos, protestantes u ortodoxos, sean cristianos o judíos, creyentes o ateos, la discusión recorre a lo largo y a lo ancho las viejas confesiones como las nuevas ideologías.

Verdaderos motivos hay para preguntarse: ¿No está el cristianismo en las últimas? ¿No se ha terminado la fe en Dios? ¿Tiene aún futuro la religión? ¿No hay moral también sin religión? ¿No basta la ciencia? ¿No se ha generado la religión de la magia? ¿No vuelve a desvanecerse con el proceso de la evolución? ¿No es Dios originariamente proyección del hombre (Feuerbach), opio del pueblo (Marx), resentimiento de frustrados (Nietzsche), ilusión de infantiloides (Freud)? ¿No está el ateísmo comprobado y no es el nihilismo irrefutable? ¿No han renunciado incluso los teólogos a las pruebas de la existencia de Dios? ¿O acaso se debe creer sin razones? ¿Creer sencillamente? ¿No se puede dudar de todo, excepto tal vez de la matemática y de aquello que se puede observar, sopesar y medir? ¿No habrá de ser la certeza matemática el ideal, o es que no hay base alguna de certeza?

Y aun cuando Dios existiera: ¿Sería personal o impersonal? ¿No resultaría ingenuidad lo primero y abstracción lo segundo? ¿O tal vez habría que preferir la sabiduría del Oriente? ¿El callar del budismo ante el absoluto sin nombre? ¿No son todas las religiones en definitiva iguales? ¿No sería intelectualmente más honesto el Dios de los filósofos? ¿Por qué ha de ser mejor el Dios de la Biblia? ¿Dios creador del mundo y consumador universal?

¿Qué podemos saber del principio y del fin? ¿Y, encima, el Dios cristiano: Padre, Hijo y Espíritu Santo? ¿Hay que creer todo eso?

¿Por qué, pues, creer en Dios? ¿Por qué no sencillamente en los hombres, en la sociedad, en el mundo? ¿Por qué creer en Dios y no en los valores humanos sin más: la libertad, la fraternidad, el amor? ¿Por qué también, además de confianza en sí mismo, confianza en Dios; además de trabajo, oración; además de política, religión; además de la razón, la Biblia; además del más acá, el más allá? ¿Qué significa en absoluto la fe en Dios? Y ¿qué puede significar la fe en Dios hoy?

No tratemos de engañarnos: Hoy más que nunca el ateísmo pide a la fe en Dios una explicación. Cada vez más confinada a la defensiva en el curso de la Edad Moderna, esta fe se ha vuelto hoy muda, en pocos al principio, pero el número no deja de crecer. El ateísmo de masas es un fenómeno de tiempos recientes, un fenómeno de nuestro tiempo. Las preguntas son insoslayables: ¿Cómo se ha podido llegar tan lejos? ¿Cuáles son las causas? ¿Dónde estalló la crisis?

En esta problemática, tan ardua como fascinante, entran en juego lo mismo la Revolución francesa que la teoría de la relatividad, las ciencias naturales que la política, la teoría de la ciencia que el psicoanálisis, la historia de las religiones que la crítica de la religión: ¿hay realmente algo que quede fuera de juego? Pero, ¿cómo dar a todo respuesta a un tiempo, siendo tan inabarcable el material que ha acumulado el caudal de la Edad Moderna? ¿Son tantos los interrogantes y problemas que para obtener respuesta convincente deberían ser resueltos simultáneamente? Aquí puede estar la razón de la amplitud de este libro.

Para fundamentar nuestra respuesta hemos tenido que remontarnos al comienzo de la Edad Moderna. Pero no para escribir una historia de la filosofía, en la que no hay más que filósofos que engendran filósofos e ideas que alumbran ideas. No vamos a dar noticia de una historia de las ideas, sino de hombres concretos de carne y hueso, con sus dudas, luchas y sufrimientos, su fe y su increencia, con todos esos interrogantes que todavía hoy nos conmueven a nosotros. Es admirable: nadie desde Descartes, Pascal y Spinoza, pasando por Kant y Hegel, hasta el Vaticano I y Karl Barth, hasta William James, Teilhard de Chardin, Whitehead, Heidegger y Bloch, ha dejado de luchar todas las batallas con el problema de Dios. En esta historia entran en juego Agustín y Tomás de Aquino lo mismo que los Reformadores, el jansenismo y la Ilustración, como también Comte y Schopenhauer, Darwin y Strauss, el positivismo y el existencialismo y, en fin, la filosofía del lenguaje de Carnap y Wittgenstein, la teoría crítica de los



francfortianos Adorno y Horkheimer y el racionalismo crítico de Popper y Albert.

Si volvemos a recorrer el camino de la historia, no es para alinear hechos, celebrar a los grandes espíritus, ampliar relatos; en una palabra: no es por el pasado como tal. Sino para ganar distancia a la par que cercanía, nueva cercanía, respecto al presente. Vamos a contar cosas del pasado para comprender mejor nuestro presente, para comprendernos mejor a nosotros mismos en todas nuestras dimensiones: razón y corazón, consciencia y subconsciencia, historia y sociedad, ciencia y cultura.

¿Existe Dios? En esto vamos a jugar con las cartas boca arriba. La respuesta será: Sí, Dios existe. Como hombre del siglo XX, incluso, uno puede razonablemente creer en Dios, y hasta en el Dios cristiano. Y tal vez hoy más fácilmente que hace un par de decenios, o puede que siglos. Pues después de tantas crisis, por asombroso que parezca, se han aclarado muchas cosas, y muchas dificultades contra la fe en Dios han sido eliminadas, aun cuando algunos no tengan aún conciencia de ello: Hoy ya no es menester estar en contra de Dios por el mero hecho de estar a favor del geocentrismo y la evolución, la democracia y la ciencia, el liberalismo o el socialismo. No; hoy, al contrario, es posible estar a favor de la verdadera libertad, igualdad y fraternidad, a favor de la humanidad, liberalidad y justicia social, a favor de la democracia humana y del progreso científico controlado, precisamente porque se cree en Dios. Hace algún tiempo un premio Nobel inglés debió responder a la pregunta de si creía en Dios: «Of course not, I am a scientist!». El presente libro está llevado por la esperanza de que está apuntando un nuevo tiempo en que la respuesta habrá de ser la contraria: «Of course, I am a scientist!» (naturalmente, soy un científico).

No temeremos la profesión de fe, donde venga al caso. ¡Pero no soltaremos panegíricos ni sermones! El primer derecho del lector es ser informado y orientado escuetamente sobre el estado actual de la cuestión. Se le deben, al mismo tiempo, brindar respuestas: claras, pero no definitivas. Respuestas que deben retar a una opción libre, a favor o en contra: a una decisión racional y responsable. Y tal vez a la revisión de la decisión.

Una última cosa: Los libros *Ser cristiano* y *¿Existe Dios?* se complementan y, así lo esperamos, se transfunden uno en otro sin fisuras. Donde las repeticiones parecían convenientes, sobre todo naturalmente en la última parte, no han sido rehuidas. Todo libro debe poder leerse por sí solo y comprenderse enteramente. Mi interés se ha centrado en declarar, con la mayor consecuencia y transparencia posible, la totalidad de la fe en Dios, aun cuando en algu-

nas cuestiones concretas más bien se apuntan pautas de pensamiento que se exhiben soluciones fijas. El todo entero de la fe en Dios brinda tantas posibilidades de acceso, conducentes todas ellas a su centro, que el lector, con la plena anuencia del autor, puede hacer lo que acostumbra a hacer de todos modos con libros como éste: empezar por donde le plazca.

# I

# *¿RAZON O FE?*

Hoy día se pone en duda la existencia de Dios. Pero no es sólo esto. No se quiera hacer la cosa demasiado sencilla: Desde siempre, aunque de otro modo, se pugna con la incertidumbre de la existencia humana, y desde la aparición del hombre moderno, racional y razonable, casi se desespera de resolver el problema de la certeza humana. ¿Dónde se da —se pregunta— una certeza sólida e inquebrantable sobre la que se puedan alzar todas las certezas humanas?

# I. *¿PIENSO, LUEGO EXISTO?*
## RENÉ DESCARTES

No es extraño que hayan sido los matemáticos quienes se han mostrado particularmente interesados en la busca de una certidumbre absoluta e incondicionada en el ámbito del vivir como en el ámbito del saber. Habituados a unas máximas exigencias de certeza, no han podido por menos de sentir la fascinación de las ideas evidentes, independientes de la experiencia (a priori), propias de la matemática. ¿Por qué no va a poder establecerse la verdad con certeza cuasi-matemática, inmune a todas las fluctuaciones de la opinión privada y pública, también fuera del ámbito abstracto de los puros números y las puras posibilidades, esto es, en la concreta realidad de la vida? La certeza de la matemática, que excluye toda duda, ha constituido en la Edad Moderna la aspiración de los filósofos. Con el nuevo ideal del conocimiento nace una nueva época: la época del cómputo, del experimento, del método.

### 1. *El ideal de la certeza matemática*

Nadie encarna mejor el moderno ideal de la certeza matemático-filosófica absoluta que el genial creador de la geometría analítica *y* de la filosofía moderna, Cartesius, cuyo nombre se ha hecho sinónimo de «clarté», de claridad exacta (geométrica) de pensamiento, pero que como persona y como filósofo no ha dejado de constituir un enigma: ¿Fue este *René Descartes* (1596-1650) primordialmente un físico o un metafísico, un buen cristiano o un racionalista «cartesiano», un moderno apologeta de la fe tradicional o un iniciador de la incredulidad moderna, justamente incluido en el Indice por Roma y condenado por el Sínodo Reformado holandés?

a) Necesidad de un método exacto.

Este alumno de los jesuitas, enfermizo desde su juventud hasta su muerte, que todas las mañanas tenía que guardar largo reposo en cama y que a sus cincuenta y cuatro años, invitado por la reina Cristina de Suecia y trasladado a Estocolmo por un almirante en un barco de guerra en medio del más crudo invierno, contrajo una bronconeumonía mortal al tener que levantarse cada día a las cinco de la madrugada para filosofar con la reina, este hombre, digo, se sintió desde un principio tan hastiado de la filosofía tradicional aristotélico-escolástica como atraído por la certeza (certitude) de las disciplinas matemáticas y la evidencia de sus argumentos. ¿Para qué vale una filosofía cuyas bases científicas se han vuelto cada vez más (Copérnico, Kepler, Galileo) inseguras? Esta es la pregunta que hubo de formularse Descartes.

Su propia trayectoria al margen de la tradición la justifica él en una tan personal como ponderada *autobiografía,* plena de serenidad y calidad literaria, al comienzo de su primera publicación, *Discours de la méthode* («Discurso del método para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias»), al que, a modo de apéndice y como «botón de muestra», se añaden una geometría analítica y una óptica geométrica [1]. Este opúsculo, el segundo monumento literario de la prosa francesa clásica después de la *Institutio religionis christianae* del reformador Juan Calvino, contribuyó en gran medida a la sustitución del latín como lengua de las personas cultas. Pero lo que para la problemática del presente más nos interesa a nosotros de este iniciador del pensamiento moderno es que nos quiere «dar a conocer los caminos que yo he seguido y representar en ellos mi vida como en un cuadro, para que cada

[1] R. Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire la raison, et chercher la verité dans les sciences. Plus la dioptrique, les météores et la géometrie, qui sont des essais de cette méthode* (Leiden 1637). De esta edición original recogemos su subdivisión en apartados numerados, pero citamos según la clásica edición crítica de Descartes de Ch. Adam y P. Tannery, vol. I-XIII (París 1897-1913) = AT (con volumen y página). En forma mucho más accesible (y hasta con la traducción francesa de las obras latinas), los textos capitales de Descartes se pueden encontrar en el vol. 40 de la «Bibliothèque de la Pléiade»: A. Bridoux, *Descartes. Oeuvres et lettres* (París 1952). En cuanto a la versión alemana de las obras escritas en francés, transcribimos por lo general la traducción de L. Gäbe, publicada en la Philosophische Bibliothek (Hamburgo 1960). La cita que precede se encuentra en *Discours* I, 10 = AT VI, 7. [El lector español puede utilizar las siguientes traducciones: *Discurso sobre el método,* trad. de A. Rodríguez Huescar, Madrid 1960; existe una edición bilingüe, Universidad de Puerto Rico 1960; *Meditaciones metafísicas,* con introd. y notas de Vidal Peña («Clásicos Alfaguara») Madrid 1978; *Las pasiones del alma,* Madrid 1971].



uno pueda formar su juicio» [2]. A nosotros, hombres de hoy, especialmente cuando se trata del problema de la existencia de Dios, Descartes nos fuerza —y por esto es él la primera figura a la que dedicamos nuestra particular atención— a repensar a fondo las relaciones entre fe, razón y certeza; entre teología, filosofía y ciencia natural.

Concluidos sus estudios, aquel alumno de familia noble, favorecido con un trato preferencial, exteriormente modélico y dúctil, pero íntimamente rebelde admirador de Galileo, se vio embargado por tantas dudas y errores, que abandonó por completo el estudio de las ciencias. «Resuelto», al contrario que los estudiosos de laboratorio, «a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en cultivar la sociedad de gentes de condiciones y humores diversos, en recoger varias experiencias, en ponerme a mí mismo a prueba en los casos que la fortuna me deparaba, y en hacer siempre tales reflexiones sobre las cosas que se me presentaban que pudiera sacar algún provecho de ellas» [3]. ¡Los dos libros en los que el hombre medieval buscaba la verdad, el libro de la naturaleza y el de la Biblia, ya aparecen aquí sustituidos por los dos libros del hombre moderno: el del mundo y el del propio yo!

De este modo, tras obtener su licenciatura en jurisprudencia, Descartes hojea el «gran libro del mundo», primero en París, viviendo como un auténtico caballero de saneadas finanzas, buen bailarín, magnífico jinete, espadachín y jugador, aunque sin dejar de dar vueltas en su interior a los problemas matemáticos y filosóficos, y después, en continuos viajes por Holanda, Alemania, Austria y Hungría, como soldado voluntario, distinguido, sin paga, pero con rango de oficial, por tanto más «spectateur» que «acteur», a quien sobre todo agradan los tranquilos cuarteles de invierno, que tanto tiempo libre dejan para la reflexión.

En uno de estos cuarteles de invierno, junto al Danubio, cerca de Ulm, el 10 de noviembre de 1619, en una noche de entusiasmo espiritual y emocionados sueños proféticos, llega para Descartes el giro decisivo de su vida. Al joven de veintitrés años le sobreviene de arriba, como él mismo cree, la luz de una intuición maravillosa: la revelación de una *«science admirable»,* que es el pensamiento embrionario de todo su quehacer futuro. ¡El ideal de una nueva ciencia unitaria universal, que con ayuda del método matemático-

[2] *Discours* I, 4 = AT VI, 3-4.
[3] *Discours* I, 14 = AT VI, 9.

geométrico es capaz de explicar las leyes de la naturaleza y las del espíritu, la física a la par que la metafísica! Sea cual fuere la idea que Descartes tuviera al respecto, de algo no cabe duda: Ha nacido una nueva época, en la cual la matemática y las ciencias naturales van a desempeñar un papel completamente distinto. ¿No exigían todos los progresos precedentes, no reclamaba el pensamiento inaugurado por Copérnico, Kepler y Galileo una sistematización general, matemáticamente cierta, dentro de una nueva filosofía de la naturaleza y del espíritu?

La arrolladora vivencia de esta llamada sobrecoge a Descartes de tal manera, que en esa misma noche promete —aunque esto no se acomode en absoluto al cliché del racionalista Descartes— hacer una peregrinación al santuario italiano de Loreto y, en efecto, una vez abandonada su carrera militar, cumple su promesa con ocasión de un gran viaje que realiza por media Europa. Más tarde, establecido definitivamente en París, por primera vez interviene públicamente en la discusión filosófica en 1627. Con ocasión de una conferencia del señor de Chandoux ante el Nuncio Apostólico, Descartes expone los principios de una nueva filosofía que, según él afirma, está en condiciones de llevar a un conocimiento cierto y seguro.

El cardenal Pierre de Bérulle, el gran fundador del Oratorio y de la teología espiritual francesa («Ecole française»), que está presente y cuya postura ante las ideas de Galileo es mucho más complaciente que la de los teólogos de Roma, da claras muestras de poner grandes esperanzas en el joven Descartes. Y formalmente le impone la obligación de dedicarse a la *nueva filosofía.* ¿Acaso la fe cristiana no necesita también un nuevo fundamento, una nueva infraestructura filosófica para la teología, un nuevo Aristóteles? Ya aquí podemos constatar una alianza entre la nueva ciencia y la filosofía matemático-mecanicista, entonces sospechosa de anticristiana, por una parte, y el representante de una teología espiritual, por otra; ambos en contra de la teología escolástica tradicional («escuela abstracta») y de la mística natural del Renacimiento (neopagana en el fondo, según los oratorianos). Es evidente: ¡Cuán distinto habría sido el curso de la historia de la cristiandad si también en Roma se hubiese captado la posibilidad de una inteligencia entre la teología y la nueva ciencia natural! Descartes se convierte en el primer pensador eminente de la Edad Moderna, cuya obra, a diferencia de los nuevos ensayos filosóficos del Renacimiento, habrá de imprimir carácter permanente a la conciencia moderna.

Al morir en Estocolmo, entre sus papeles se encuentran las *Reglas para la dirección del ingenio (Regulae ad directionem ingenii,* 1628) [4], escritas un año después de aquella discusión en París, en latín y con detallados comentarios. En este su primer escrito filosófico, por otra parte inconcluso, Descartes sistematiza magníficamente y expresa con una precisión hasta el momento insuperada sus intenciones científicas originarias, cuando menos las establecidas en su «conversión», revelándose así como el iniciador de la moderna teoría de la ciencia:



«El fin de los estudios científicos no ha de ser otro que dirigir el ingenio de tal modo que éste, sobre todo lo que se le presente, pueda emitir juicios sólidos y verdaderos» (Regla 1) [5].

«Nadie se ocupe más que de aquellos objetos que nuestro espíritu parece alcanzar a conocer cierta e indudablemente» (Regla 2) [6].

«Pregúntese no por lo que otros han pensado o nosotros mismos suponemos de los objetos que se han de tratar, sino por lo que vemos clara y evidentemente o podemos deducir con certeza; pues sólo así se puede conseguir la ciencia» (Regla 3) [7].

«Es necesario un método para la investigación de la verdad» (Regla 4) [8].

Y continúa detallándonos este método en las reglas siguientes (4-21), que cuanto más avanzan tanto más se convierten en reglas matemático-geométricas. Aquí, por tanto, el interés de Descartes todavía no se centra en la metafísica, sino en un *método unitario exento de contradicción,* el método matemático, que vale a un tiempo para todos los campos del saber y va contra todos los prejuicios y costumbres posibles, esto es, contra todo lo que pone obstáculos a la evidencia. ¿Cómo va a pasar por fin la filosofía de la oscuridad a la luz, de la inseguridad de las opiniones contradictorias a la claridad, la evidencia y la certeza, si no se traslada a la filosofía la certeza —esto es, el método exacto— de la matemática y, más en concreto, de la geometría? Sólo la matemática hace posible esa argumentación clara y segura que partiendo de cantidades conocidas despeja una incógnita, que de razones simples y fácilmente inteligibles llega hasta soluciones más difíciles y complejas. En la matemática, en la geometría, había encontrado Descartes las *ideas clave de su nueva filosofía,* y estas ideas, en la práctica, también resultaron directivas para el tiempo siguiente y para su concepción técnico-matemática de la realidad:

[4] R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* (Amsterdam 1701). Las citas de esta obra se traducen aquí directamente.
[5] Regula I = AT X, 359.
[6] Regula II = AT X, 362.
[7] Regula III = AT X, 366.
[8] Regula IV = AT X, 371.

la idea de un plano más elevado de verdad, el plano de la evidencia sin sombra de duda ni error, el plano de los conceptos claros y bien definidos;

la idea de un conocimiento no basado en inseguros datos sensibles, en imágenes falseadas o en autoridades reconocidas, sino en el entendimiento, único capaz de proporcionar certeza;

la idea del pensamiento metódico, que procede paso a paso por evidencias y va de lo conocido a lo desconocido, de lo simple a lo complejo;

la idea de una analogía entre el orden de la matemática y el orden de la naturaleza, pues éste no sólo obedece a leyes matemáticas, sino también puede, gracias a la matemática, ser primero descubierto y luego controlado.

Todos los problemas, pues, se reducen a categorías matemáticas. Como en la Edad Media el teólogo Buenaventura se había propuesto la «reducción (reductio) de las artes (ciencias) a la teología» [9], así ahora, por otros caminos, el filósofo Descartes se propone, al estilo moderno, la «reducción de las ciencias» a la matemática. El «espíritu» del método matemático debe impregnar a todas las demás ciencias. Lo que yo conozco «clara y distintamente», es verdadero. «Clare et distincte» viene a ser con Descartes una especie de consigna que traspasa ampliamente las fronteras de Francia: para la filosofía, para la ciencia, para la vida espiritual en general.

b) El individuo seguro de sí mismo.

Sueño de los antiguos pitagóricos había sido ya poder descubrir el orden armónico de los números en el universo entero. Mas ahora un solo pensador, sin la ayuda de nadie, remitiéndose únicamente a la «singular libertad» [10] del espíritu humano, con osadía revolucionaria, acomete una empresa mucho más grande. Sin atender para nada a lo pensado antes de él, desentendiéndose tanto de tradiciones y escuelas filosóficas y teológicas como de autoridades estatales y eclesiásticas, con total libertad, quiere investigar qué es capaz de saber realmente el hombre y en qué medida puede llegar a emitir juicios verdaderamente fundamentados. En suma: ¡la *renovación radical de la filosofía y del saber humano en general por un solo individuo!* A la vista de la diversidad de opiniones entre los doctos y también entre los pueblos, sobre todo en lo concerniente a la moral y las costumbres, se ve, «por así decir, forzado a tomar sobre mí la tarea de dirigirme yo mismo» [11]. El individuo debe gobernar su propia vida con una responsabilidad lo más segura y razonable posible. Las consideraciones científico-especulativas de Descartes tienen, a fin de cuentas, un objetivo práctico: no el mero conocimiento por el conocimiento, sino —al contrario de la infecunda especulación escolástica— también y sobre todo por la vida, para provecho de la humanidad, de todos los individuos. La teoría, por tanto, no es como en Aristóteles (y en parte también en Tomás de Aquino) el fin supremo de la vida, sino —otra vez de un modo sumamente moderno, funcional— el medio para realizar una praxis (¡racional!), que tornará a su vez al hombre más sabio y más capaz [12].

Una vez explorado el mundo mediante experiencias directas (apenas habrá otro filósofo que haya visto tantos países y hombres, presenciado tan grandes acontecimientos, acumulado tantos conocimientos del mundo y de las personas), Descartes se vuelve a sondear su propio yo. Solo y alejado de todos; pues —así confiesa él— los edificios que un solo arquitecto ha comenzado y rematado suelen ser más hermosos y mejor ordenados que aquellos otros que varios han tratado de componer y arreglar, utilizando antiguos muros, construidos para otros fines. Por este tiempo lee poco. Su indiferencia frente a la historia, frente a las lenguas clásicas y sobre todo frente a su propia tradición (escolástica), a la que sin embargo permanece ligado más de lo que él mismo advierte, le habría llevado, caso de haber sido adoptada de forma absoluta, a la quiebra de la memoria.

Pero en un tiempo nuevo se ve obligado a comenzar, con estilo también nuevo, desde el principio: conscientemente quiere deshacerse de sus anteriores convicciones, para sustituirlas por otras mejores o para volver a tomarlas una vez contrastadas con la propia razón. Es menester una ruptura radical con el pasado, incluidos Aristóteles y Tomás de Aquino, para —como claramente se dice en la primera regla del *Discours*— «no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es», y así «no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda» [13]. Esto es: lo que hasta el momento

[9] El *De reductione artium ad theologiam* es probablemente un discurso pronunciado por san Buenaventura ante el grupo estudiantil de la Universidad de París entre los años 1248-1256.

[10] R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur* (París 1641); cita de la sinopsis que precede a las meditaciones = AT VII, 12.

[11] *Discours* II, 4 = AT VI, 16.

[12] Cf. *Discours* VI, 2 = AT VI, 62.

[13] *Discours* II, 7 = AT VI, 18.

ha sido autoridad incontestable e incontestada, se pone en duda. Mas ¿no es forzoso que esto provoque conflictos con la teología y la Iglesia, y tal vez incluso con el Estado?

Para gozar de la tranquilidad e independencia necesarias para su ingente tarea, Descartes abandona el París de Richelieu, cuya atmósfera parece estimularle más a «fantasmagorías» que a pensamientos filosóficos, y en el mismo año que escribe sus *Reglas* (1628) se retira a la «herética» Holanda, rica, pacífica, más liberal y bien conocida por él, donde a menudo, a veces por encubiertas presiones eclesiástico-políticas, cambia de residencia, pero vive enteramente dedicado a sus tareas científicas. En Holanda permanece este gentilhombre, acompañado de su hija que, por cierto, para gran dolor del padre, muere a la edad de cinco años, y de una criada, durante más de veinte años, con excepción de tres viajes a su patria francesa, hasta que marcha a Suecia, el último viaje de su vida. Su vida ordenada hasta el máximo le permite dedicarse intensamente desde primeras horas de la tarde hasta altas horas de la noche —una vez cumplimentados convenientemente su sueño, su comida, su trabajo de jardinería y su ejercicio de equitación— a todas las cuestiones matemáticas, físicas, fisiológicas y filosóficas imaginables, al igual que a una dilatada correspondencia y a la realización técnica de muchas de sus ideas (fabricación de lentes, sillas de ruedas, bombas), a la disección, a la cura de la ceguera y, finalmente, siendo ya de edad avanzada, a todo tipo de posibilidades de alargar la vida. Mas lo importante para él continúa siendo la aplicación de la aritmética y álgebra modernas a la antigua geometría, esto es, la geometría algebraizada, analítica, con la que los matemáticos disponen por primera vez de un instrumento enteramente moderno: el álgebra como marco dentro del cual se puede formular no sólo una proposición aislada, sino cualquier teorema que se desee.

Durante los primeros cinco años en Holanda (1628-1633) Descartes trabaja sobre todo en su física. Sin embargo, su poscopernicano *Tratado del mundo o de la luz (Traité du monde ou de la lumière)*, pese a estar listo para la imprenta —y no por cobardía, que nunca la tuvo, sino por su gran cautela y a veces excesiva diplomacia en el trato con las gentes— lo retiene sin publicar, al enterarse de la *condena de Galileo* por la Inquisición romana en 1633. Tal hecho representa una de las incontables secuelas del caso Galileo, tan de buena gana bagatelizado siempre en los círculos eclesiásticos, pero que junto con otras acciones del magisterio (las más famosas en tiempos de Descartes fueron el auto de fe de Giordano Bruno a comienzos del siglo, la condena de Copérnico en 1616 y el encarcelamiento de por vida del filósofo antiaristotélico Tommaso Campanella por el mismo «Santo Oficio») habría de gravar y envenenar las relaciones de la Iglesia y la teología con los filósofos y científicos hasta el tiempo presente.



La condena de Galileo por las autoridades doctrinales romanas, aprobada por el mismo papa Urbano VIII e impuesta en las universidades católicas con todos los medios coercitivos de los inquisidores y las nunciaturas, venía avalada en apariencia solamente por la Biblia. Pero en realidad se basaba en la imagen helénico-medieval del mundo y, sobre todo, en la autoridad de Aristóteles, con cuyas teorías físicas, biológicas y filosóficas se identificaba la imagen del mundo de la Biblia. Con todo ello se trataba, al mismo tiempo, de mantener, según lo establecido en el derecho, el primado de la teología en la jerarquía de las ciencias, de defender la autoridad de la Iglesia en todas las cuestiones de la vida y, en fin, de salvaguardar simple y llanamente la sumisión y obediencia ciega al sistema doctrinal de la Iglesia. Esta declaración romana fue considerada en la teología como una decisión de hecho infalible e irreformable. Y sofocó en su raíz los modestos intentos de algunos teólogos más abiertos que, lo mismo que en el siglo XIII, trataban de revisar el mensaje bíblico a la luz de una nueva concepción del mundo. Se desaprovechó una ocasión histórica, y desde entonces la Iglesia católica (pese a algunos cautelosos intentos de aproximación) aparece hasta hoy poco menos que como enemigo particular de las ciencias naturales. Esto es lo que hace experimentar la *Vida de Galileo* de Bertold Brecht todavía como un drama actual, pleno de tensión científica, social, política y moral. No sin razón se ha juzgado la condena de Galileo y la consiguiente pérdida del mundo de la ciencia, junto con el cisma de Oriente y la escisión confesional de Occidente, entre las tres mayores catástrofes de la historia de la Iglesia [14]. El abismo abierto entre la Iglesia y la cultura moderna, que ni mucho menos se puede dar ya por allanado, radica aquí en su parte más sustancial. Mas la tragedia personal de Galileo, como la de muchos que opinaban como él, fue no poder convencer al magisterio eclesiástico de la verdad de sus ideas y establecer, como en la Edad Media, la alianza entre la Iglesia y la nueva ciencia [15]. «Querer inferir de la Sagrada Escritura el conocimiento de verdades que únicamente pertenecen a las ciencias humanas y no sirven para nuestra salvación, no es más que utilizar la Biblia para unos fines para los que Dios no la ha dado en abso-

[14] Cf. F. Dessauer, *Der Fall Galilei und wir* (Linz 1943), esp. cap. VII.
[15] Cf. N. M. Wildiers, *Weredlbeeld en teologie* (1972); versión alemana: *Weltbild und Theologie. Vom Mittelalter bis heute* (Einsiedeln 1974), esp. 233-291.

luto y, consiguientemente, manipularla»[16]. Así escribe Descartes en 1638, y ni siquiera el Concilio Vaticano II en nuestro siglo se ha atrevido a expresarse tan claramente en su Constitución sobre la Revelación.

De esta manera, debido a la condena de Galileo, la obra de Descartes es conocida por sus contemporáneos sólo fragmentariamente. Hasta catorce años después de su muerte no se publica en París (juntamente con los *Tratados sobre el hombre y la formación del feto)* su *Tratado sobre el Mundo*[17], que presenta un modelo de mundo enteramente nuevo, con hondas discrepancias respecto al de la Biblia, un mundo que ya no es interpretado siguiendo una sagrada tradición, sino estudiado a través de la exacta observación y examen de la naturaleza y sus manifestaciones. La génesis del sol, de las estrellas, de la tierra y de la luna se explica según la teoría giratoria: ¡la tierra da vueltas alrededor del sol! Primeramente, a consecuencia de la condena de Galileo, Descartes no quiso hacer más publicaciones, aunque confiaba en una revisión de la condena de la Iglesia. Hubieron de pasar, sin embargo, cien años después de su muerte para que —demasiado tarde— fuera levantada la sentencia contra Copérnico (1757), y muchos más, para que en 1822 la obra de Galileo fuera retirada del Indice de libros prohibidos. «Pensiamo in secoli» (pensamos en siglos), se dice en Roma.

No obstante esto, Descartes publica al fin su *Discours de la méthode,* mas —si se prescinde de los ya mencionados apéndices sobre geometría y óptica (explicación del telescopio y la famosa ley de la refracción de la luz)— sin causar gran sensación. Originariamente el título del *Discours* —recuérdese aquella noche del mes de noviembre en Alemania— debía de rezar: «Proyecto de una ciencia universal, capaz de llevar a nuestra naturaleza a su más alta perfección»[18].

Lo que primeramente provoca fuerte oposición de parte de los teólogos y filósofos tradicionales, tanto católicos como protestantes, es la obra *Meditaciones sobre los principios de la filosofía* (1641)[19], en la que Descartes pretende como físico y metafísico a un tiempo, y con ayuda de su método nuevo, exacto, dar una solución indubitable a las cuestiones de la existencia de Dios y de

[16] R. Descartes, carta (probablemente a Plempius, de agosto de 1638), en AT II, 348.
[17] R. Descartes, *Le monde ou le traité de la lumière* (París 1664); íd., *L'homme et un traité de la formation du foetus* (París 1664) = AT XI, 3-118; 119-215.
[18] R. Descartes, carta a Mersenne de marzo de 1636 = AT I, 338-342.
[19] Cf. nota 10.



la esencia del alma humana. Las meditaciones, con todo, ayudan a su filosofía a abrirse paso. Para completar esa exposición publica Descartes después, también en latín —y destinados, según su gran aspiración, para su uso en las escuelas—, los *Principios de la filosofía* (1644)[20]. Están dedicados a la tan hermosa como inteligente princesa Isabel de Bohemia (del Palatinado), a la que Descartes se sintió muy unido en los últimos años de su vida y a cuya propuesta se debe su último tratado, publicado inmediatamente antes de su viaje a Suecia, *Sobre las pasiones del alma* (1649)[21].

Ni siquiera en la protestante Holanda, donde sólo gracias a sus altos protectores se libró del arresto y de la quema de sus libros, le faltaron acusaciones de ateísmo, de pelagianismo y hasta de escepticismo, aunque él mismo se había vuelto de forma explícita «contra los escépticos que sólo dudan por dudar» y se las dan siempre de irresolutos: «Mi propósito era, por el contrario, afianzarme en la verdad, apartando la tierra movediza y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla»[22].

## 2. *La certeza radical de la razón*

¿Cómo puede el hombre llegar a asentar sus pies en la roca viva? El camino, que ya Descartes en su *Discours* había esbozado claramente como «botón de muestra», como experiencia de una revelación, es recorrido sistemáticamente —y con mayor radicalidad— en sus *Meditaciones* sobre las pruebas de la existencia de Dios y sobre la esencia del alma humana. Lo que en el *Discours* aparece como la simple historia de su espíritu, en las *Meditaciones* se presenta y desarrolla fundamentalmente como la historia del espíritu en general[23]. Es el arriesgado camino de la *duda* me-

[20] R. Descartes, *Principia philosophiae* (Amsterdam 1644).
[21] R. Descartes, *Les passions de l'âme* (París 1649).
[22] *Discours* III, 6 = AT VI, 29.
[23] No hay más remedio que convenir con F. Alquié *(Descartes,* París 1956) cuando éste conecta (cf. su introducción) la exposición histórica (orden del tiempo) con la exposición sistemática (orden del sistema). En cuanto a las diferencias de la metafísica del *Discours* y de las *Meditaciones,* vid. esp. cap. III: La metafísica. Cf. también H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes* (París 1962). Más rigurosa es, por el contrario, según las exigencias de un sistema lógico-matemático, la interpretación de M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (París 1953). El anterior libro de Gouhier sobre *La pensée religieuse de Descartes* (París 1924), Guéroult y Alquié, como también J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes* (París 1945), son comentados por I. Fetscher, *Das französische Descartesbild der Gegenwart,* apéndice a la edición alemana de F. Alquié, *Descartes* (Stuttgart 1962) 127-158.

tódica (que el pensamiento ejecuta paso a paso, ordenadamente) y radical (que llega hasta las raíces) y, por tanto, universal (que lo abarca todo). El mismo camino, y en el mismo orden, lo vuelve a andar en los *Principios*.

a) Cómo se puede dudar de todo.

¿Cómo, pues, puede el hombre, con todos sus errores reales y posibles, llegar hasta un fundamento inquebrantable, permanente? «Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endebles principios no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso acometer una vez en mi vida seriamente la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias» [24].

Mas una «empresa tan ingente», el «derrumbamiento (eversio) de todas sus opiniones», mejor es que el hombre la difiera, así apostilla Descartes, hasta su «edad madura» [25]. Por eso el mismo Descartes no sólo se retira del mundo externamente, sino que se asegura en su interior mediante unas reglas metodológicas, a la par que con algunas reglas morales [26]: de esta manera Descartes establece, dentro de todas sus dudas, una «morale par provision», una «moral provisional» un tanto conformista, que él mismo más tarde acaba por declarar definitiva. Y así, impertérrito, pero como hombre que tiene que andar solo y en la oscuridad, yendo despacio para no tropezar y caer [27], recorre el peligroso camino de la duda que, tal como él desea y espera, no le ha de llevar a la desesperación, sino a una certidumbre exenta de toda dubitación.

Ahora bien, el hombre que duda constata al punto que se puede dudar de casi todo, «de todas las cosas y, en especial, de las materiales» [28]. Y para que sea evidente que se puede dudar de todo, no es necesario que se vayan examinando una a una todas las cosas, pues sería un trabajo infinito: «Puesto que la ruina de los cimientos arrastra necesariamente consigo la del edificio todo, bastará que dirija primero mis ataques contra los principios sobre los que descansaban todas mis opiniones antiguas» [29]. Lo cual se desarrolla en cuatro etapas:

[24] *Meditationes* I, 1 = AT VII, 17.
[25] *Ibid.*
[26] Cf. *Discours* III, 1-5 = AT VI, 22-28.
[27] Cf. *Discours* II, 5 = AT VI, 16-17.
[28] *Meditationes,* sinopsis = AT VII, 12.
[29] *Meditationes* I, 2 = AT VII, 18.



*Consideración primera:* ¡La percepción sensible no es de fiar! Puesto que los sentidos muchas veces nos engañan, es prudente no fiarse nunca por completo de ellos. La certeza del mundo exterior es de todo punto dudosa [30].

*Pero nuevo interrogante:* La incertidumbre puede afectar a objetos diminutos o muy remotos, mas ¿también a mí, que estoy aquí, sentado, con mis manos y con todo mi cuerpo?

*Consideración segunda:* ¡Entre sueño y vigilia no se puede establecer distinción cierta! Lo que experimentamos en vela también podemos experimentarlo en sueños: que estoy, precisamente, aquí sentado, con mis manos y con todo mi cuerpo. ¿No podría ser todo esto asimismo un sueño (alucinación, ilusión)? También la certeza de mi existencia corporal es, por tanto, dudosa [31].

*Y nuevo interrogante:* La incertidumbre puede afectar a todos estos detalles, mas ¿también a la naturaleza de los cuerpos en general, a su extensión, cantidad, magnitud, número, lugar y tiempo? Esté o no esté yo soñando, ¿no sumarán dos y tres siempre cinco, y no tendrá siempre el cuadrado cuatro lados?

*Consideración tercera:* ¡Todo puede ser puro engaño! Puesto que tantas veces nos engañamos, ¿por qué no vamos a poder engañarnos también en las cosas que nos parecen más ciertas? También los principios y conceptos más universales de la naturaleza, también las verdades fundamentales de todo conocimiento son dudosos [32].

*Y nuevo interrogante:* Semejante incertidumbre del hombre, sin embargo, sólo podría concebirse en el supuesto de que Dios, que es sumamente bueno, haya creado al hombre en un estado de radical equivocación. Pero esto contradice a la bondad de Dios.

*Consideración cuarta:* ¡En lugar de Dios podría ser un espíritu engañador el que interviene! ¿No se puede, acaso, «imaginar por un momento»... «que no Dios, que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad, sino que un cierto genio o espíritu maligno (*genius malignus*), no menos astuto y burlador que poderoso, haya puesto su industria toda en engañarme?» [33]. De esta suerte, tanto lo interior como lo exterior a mí «no sería más que un engañoso juego de sueños» [34].

[30] Cf. *Meditationes* I, 3 = AT VII, 18.
[31] Cf. *Meditationes* I, 5 = AT VII, 19.
[32] Cf. *Meditationes* I, 9 = AT VII, 21
[33] *Meditationes* I, 11s = AT VII, 22s.
[34] *Ibid.*

Descartes, que evidentemente rechaza el Dios arbitrario del nominalismo, no vacila en poner en duda con toda radicalidad, metódicamente, aunque sólo sea «ficticiamente», la verdad del creador. De esta forma la duda universal, radical, extendida a todas las cosas, alcanza igualmente y hace mella en la raíz de todas las certezas hasta entonces vigentes, esto es, en la certeza de Dios, que es el fundamento último de toda certeza personal. ¿Cómo va a ser ahora posible, dentro de tan radical duda, evitar la desesperación? ¿No desemboca este método en el escepticismo total?

b) El punto de apoyo de Arquímedes.

Sin rehuir en modo alguno la duda, sino manteniéndola hasta el final, ¿cómo es posible todavía alcanzar siquiera una sola certeza? «La meditación que hice ayer me ha llenado el espíritu de tantas dudas, que ya no me es posible olvidarlas. Y, sin embargo, no veo de qué manera voy a poder resolverlas; y, como si de pronto hubiese caído en unas aguas profundísimas, estoy tan sorprendido, que ni puedo afirmar los pies en el fondo ni nadar para mantenerme sobre la superficie. Haré un esfuerzo, sin embargo, y seguiré por el mismo camino que ayer emprendí, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la menor duda, como si supiese que es absolutamente falso, y continuaré siempre por ese camino, hasta que encuentre algo que sea cierto, o por lo menos, si otra cosa no puedo, hasta que haya averiguado con certeza que nada hay cierto en el mundo. Arquímedes, para levantar la tierra y transportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo firme e inmóvil; también tendré yo derecho a concebir grandes esperanzas si tengo la fortuna de hallar sólo una cosa que sea cierta e indudable» [35].

¿Se da o no se da, pues, este punto de apoyo, inmediatamente evidente y seguro, capaz de sustentar todo el edificio del saber humano? Toda certeza parece estar arruinada. No obstante —y aquí surge la gran sorpresa—, la misma duda universal y radical es, precisamente, la que genera la nueva certeza primera: «Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esta suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: 'yo pienso, luego existo', era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que andaba buscando» [36].

[35] *Meditationes* II, 1 = AT VII, 23s.
[36] *Discours* IV, 1 = AT VI, 32.



El principio «je pense, donc je suis», que se formula en el *Discours* —el famoso *«cogito, ergo sum»* en traducción latina—, Descartes lo vuelve a establecer en las *Meditaciones,* bajo el supuesto de un posible Dios engañador, con esta otra formulación: «No cabe, pues, duda alguna de que yo existo, puesto que me engaña y, por mucho que me engañe, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir, por último, que la proposición siguiente: 'yo soy, yo existo', es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu» [37]. El objetivo parece alcanzado: claridad y distinción se ponen aquí de manifiesto no sólo en el orden geométrico-matemático de los números y relaciones abstractas, sino en el ámbito de la vida concreta, de la existencia real. Al no haber por parte del objeto nada indudable, el sujeto que duda está inevitablemente remitido a sí mismo.

«Yo pienso, luego soy». El «luego» (donc, ergo) —utilizado sólo eventualmente— no significa una consecuencia lógica, sino la intuición que viene inmediatamente dada con el acto de pensar: «Yo soy un ser pensante». Mientras dudo, pienso, y en cuanto dubitante y pensante tengo que existir. Así, a través de todas las dudas, se encuentra el punto de apoyo de Arquímedes: ¡el hecho (factum) de la propia existencia —no sólo del pensamiento— es el fundamento de toda certeza! Partiendo de este punto inamovible y seguro, pone Descartes inmediatamente en marcha todas las cuestiones básicas de la filosofía: las tres grandes cuestiones del yo, de Dios y de las cosas materiales.

a) La *naturaleza del yo* o del espíritu humano [38]: Radica para Descartes única y exclusivamente en el pensamiento, entendido en el sentido más amplio de la palabra (= conciencia). A este yo, a este «ser pensante» (res cogitans), le corresponden las propiedades del pensar y del sentir y del querer, como a las cosas del mundo físico, cuya esencia consiste en la extensión (res extensa), les corresponden, por ejemplo, el color y la gravedad.

b) Mas ¿cómo llega el yo hasta la *existencia de Dios?* Este es el nuevo punto de partida de Descartes: no desde el mundo, sino única y exclusivamente desde sí mismo. De dos maneras:

Primero, *causalmente,* según el esquema causa-efecto [39]: Para Descartes es indudable que el hombre encuentra dentro de sí mismo la idea de un ser perfecto, infinito. ¿De dónde proviene esta

[37] *Meditationes* II, 3 = AT VII, 25.
[38] Cf. *Meditationes* II = AT VII, 23-34.
[39] Cf. *Meditationes* III = AT VII, 34-52.

idea? No del hombre mismo, pues, precisamente como ser pensante, que duda, el propio hombre descubre su imperfección y finitud. Ahora bien —y éste es el punto en que Descartes, con el concepto de causa eficiente entre lo finito y lo infinito, conecta con las ideas neoplatónicas—, lo imperfecto y finito no puede ser causa adecuada de lo perfecto e infinito. Pues la idea de perfección e infinitud, siendo como es algo (puesto que la idea no puede no ser nada), tiene que tener su causa real en un ser proporcionado también real, un ser verdaderamente infinito, Dios. No somos nosotros quienes hemos producido la idea de perfección e infinitud, sino Dios mismo quien la ha sembrado en nosotros. La idea de Dios es una idea innata o ingénita al hombre.

Segundo, *ontológicamente,* deduciendo de la idea la existencia [40]: Descartes recurre al famoso argumento de Anselmo de Canterbury, al que desde Kant se le conoce con el apelativo de ontológico, pero ahora naturalmente desde el supuesto de su principio del conocimiento claro y distinto. Todo cuanto nosotros reconocemos clara y distintamente pertenecer a la verdadera naturaleza de una cosa, debe pertenecerle en efecto. Mas la idea de Dios no debe confundirse con una idea cualquiera. Clara y distintamente reconocemos que Dios es el ser perfectísimo y que a sus perfecciones pertenece también su existencia; el ser sumamente perfecto no puede no tener la máxima perfección. Por tanto, con la idea de Dios como ser perfectísimo viene ya dado el hecho de que, en efecto, existe.

Pero en este conocimiento, ¿cómo podemos estar seguros de no equivocarnos o de no ser engañados por un espíritu falaz? He aquí la respuesta de Descartes: Si Dios fuese un espíritu engañador, no podría ser el ser más perfecto. Pues engaño y embuste son signos de debilidad e imperfección. El mismo concepto o idea del ser sumamente perfecto, por tanto, no sólo implica la existencia, sino también la veracidad y bondad de Dios. Un Dios mentiroso es imposible.

El concepto de Dios no se deduce, pues, del conocimiento del mundo: ciencia y fe aparecen tajantemente disociadas, lo que de suyo podría haber facilitado el libre desenvolvimiento de las ciencias naturales al igual que de la teología. La conclusión de la meditación tercera es buena muestra de que la contemplación de Dios no es sino admiración, adoración, alegría: el espíritu, «en cierta manera deslumbrado», experimenta en una contemplación como ésta «el mayor contento que es posible sentir en esta vida» [41].

[40] Cf. *Meditationes* V, 7-16 = AT VII, 65-71.
[41] *Meditationes* III, 39 = AT VII, 52.



c) Partiendo de aquí ya no es difícil pasar a las *cosas materiales* [42] del mundo exterior. Siendo Dios veraz y bueno, el hombre puede estar seguro de sí mismo y de las cosas materiales que le rodean. Dios con su veracidad y bondad garantiza a su vez la seguridad de la razón por él creada, si ésta se aplica rectamente, esto es, clara y distintamente. Yo puedo estar seguro de que lo que conozco clara y distintamente (por tanto, no simplemente cualesquiera cualidades secundarias de la materia, como el color, la fuerza, la dureza) no es ni engaño ni apariencia, sino que es verdadero y, en consecuencia, existe. A un mismo tiempo se hace también claro y distinto que la esencia de las cosas materiales es realmente distinta de la esencia del espíritu humano: el espíritu humano (el yo, el alma) viene definido por el pensamiento, las cosas materiales por la extensión. Y en el orden de lo material se ha de entender a Dios como causa primera de todo movimiento.

### 3. *La razón, ¿base de la fe?*

«Bien podemos decir aquí que nos hallamos en casa y, como los navegantes tras una larga travesía de acá para allá en un mar turbulento, podemos también gritar 'tierra'; Cartesius es uno de esos hombres que han recomenzado todo desde el principio, y con él empieza la formación, el pensamiento de la época moderna», según pregonará Hegel, casi dos siglos después, en sus lecciones sobre Historia de la Filosofía al tratar de Descartes [43]. En la práctica, el cartesianismo ha venido a ser, pese a todas las resistencias, mucho más que una escuela. Constituyó un movimiento, un modo de pensar, una actitud intelectual, un mero problema de formación. Su historia se fusiona en adelante con la historia general de la filosofía. A Descartes se remiten no sólo el racionalismo, el psicologismo y ante todo el idealismo, por la derecha, sino también —lo que es comprensible por la drástica separación que establece entre cuerpo y alma como dos sustancias distintas— el empirismo, el mecanicismo y hasta el materialismo, por la izquierda. Lo que el ingenio de Descartes mantuvo todavía unido, se escinde después de él. Determinante para el futuro no ha sido tanto el sistema de Descartes, a pesar de toda su importancia e influjo: ¡Qué sistemas no se tornan, más pranto o más tarde, «históricos»! Determinante ante todo ha sido su actitud científica, su estilo de pensamiento, su método.

[42] Cf. *Meditationes* V-VI = AT VII, 63-90.
[43] G. F. W. Hegel, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie,* en *Werke* (edición jubilar de Glockner) vol. XIX, 328.

a) De la certeza de sí mismo a la certeza de Dios.

Con Descartes llega la conciencia occidental en su evolución crítica a un *punto epocal,* hito de una nueva época. El lugar de la certeza primigenia es trasladado de Dios al hombre. Y esto quiere decir que ya no se pasa, al estilo medieval, de la certeza de Dios a la certeza de sí mismo, sino, al estilo moderno, de la certeza de sí mismo a la certeza de Dios.

¡Un giro copernicano no menor que el concerniente al sol y a la tierra! En lugar del teocentrismo impera ahora un antropocentrismo sólido, fundamentado: ¡El hombre está en el centro, y sostenido en su propio pie! Con la máxima energía, parsimonia y disciplina arranca Descartes metódicamente del hombre, del sujeto, de su libertad, razón y certidumbre, y con ello es el primero que fundamenta filosóficamente la autonomía de la ciencia. Con razón se le llama el «padre de la filosofía moderna», el «padre del pensamiento moderno».

Con él comienza a tener primacía el sujeto sobre el objeto, la conciencia sobre el ser, la libertad personal sobre el orden cósmico, la *cuestión inmanente* sobre la *cuestión trascendente.* Con él comienza la antropología filosófica moderna y se independizan la teoría del conocimiento y la teoría del método y de la ciencia, llegando éstas a aventajar como disciplinas filosóficas a la misma metafísica, que durante toda la Edad Media había ocupado el lugar preeminente.

Y ahora, con semejante certeza de sí mismo tan felizmente conquistada, ¿acaso no ha ganado el hombre la certeza inquebrantable, firme como la roca, sobre la que puede asentar todo tipo de certeza, incluso la certeza de la fe? Descartes, sin ningún titubeo, contesta a esta pregunta afirmativamente. Y junto con él —el «héros de la nation» en la filosofía—, amplios sectores intelectuales de Francia (desde Bossuet y Malebranche, pasando por los oratorianos y benedictinos, hasta los jansenistas y protestantes) eran de la opinión de que justamente una filosofía como la de Descartes, abierta al futuro, accesible a todos los hombres, tan crítica como optimista y a la par universal, estaba en las mejores condiciones de servir de fundamento filosófico para la religión cristiana en la nueva época que apuntaba.

En la práctica, por más que Descartes fuese un revolucionario de la filosofía, no pretendió ser *un reformador religioso.* Frente a antiguos comentadores de Descartes, procedentes del racionalismo, del positivismo, del neokantismo e incluso del tomismo, que no ven en él primeramente al metafísico, sino al físico (teórico del conocimiento), los intérpretes más recientes (Gouhier,



Laporte, Alquié)[44] lo presentan primordialmente como metafísico y hombre enteramente religioso. Descartes, evidentemente, no encontró contradicción alguna entre su planteamiento de una ciencia universal metódico-racional y las doctrinas y prácticas teológico-eclesiásticas. Muy al contrario de los ilustrados y defensores de la religión natural que vinieron después de él, Descartes perseveró siempre y de forma inequívoca en la fe de la revelación cristiana. Fue cristiano, aunque no muy ferviente. La filosofía lleva hasta el umbral de la religión, mas no pretende «eliminarla» (aufheben).

Descartes no fue, como afirmó M. Leroy en cierta ocasión[45], el filósofo incrédulo que se vale de una máscara por miedo. Algunos intérpretes, especialmente en Alemania, incluidos Karl Jaspers[46] y Wilhelm Weischedel[47], por influjo de Leroy y por desconocimiento de la tradición cartesiana, no apreciaron en su justo valor lo que, según la más reciente investigación francesa, se debe tener presente a una con los nuevos supuestos filosóficos de Descartes: su educación católica en La Flèche; su peregrinación a Loreto siguiendo la llamada interior sentida en aquella fase decisiva de su vida y pensamiento; su familiaridad con Bérulle y otros oratorianos (Gibieuf), y su ininterrumpida amistad con el padre Mersenne, de la orden de los mínimos, paladín de la reconciliación de la teología con las nuevas ciencias de la naturaleza, el cual lo puso en contacto con todos los eruditos de su tiempo; su adhesión expresa a la fe cristiana tradicional en sus reglas de «moral provisional» durante su duda metódica; su protesta de eclesialidad, aun sin necesidad, en sus cartas; sus esfuerzos por una nueva *interpretación de la concepción católica de la eucaristía;* su fiel profesión y práctica de la fe católica en un ambiente protestante, y su muerte, en fin, en completa sumisión a la providencia de Dios, siguiendo sus propias enseñanzas. Así la describe, en efecto, el representante francés en la comitiva fúnebre de Estocolmo: «Su amigo parte contento de la vida, satisfecho de los hombres, lleno de confianza en la misericordia de Dios y esperando apasionadamente ver y poseer la verdad desnuda, que él ha perseguido a lo largo de toda su vida»[48]. Cristina, reina de Suecia, hija del gran

[44] Cf. nota 23.
[45] M. Leroy, *Descartes le philosophe au masque* (París 1929).
[46] K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie* (1937; Berlín [4]1966) capítulo III: El carácter de la filosofía cartesiana en general, esp. 89-93: Esencia de Descartes.
[47] W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe. 34 grosse Philosophen im Alltag und Denken* (Darmstadt 1973) 136-148: Descartes o el filósofo tras la máscara.
[48] Según noticia de A. Baillet, citado en *Descartes. Oeuvres et lettres,* edit. por A. Bridoux, pág. 1412. *La vie de Monsieur Descartes* de Baillet

Gustavo Adolfo, atribuye a su maestro Descartes una parte de su «gloriosa conversión» a la fe católica: cuatro años después de su muerte renuncia ella al trono (1654).

Evidentemente, las actuales posturas frente a Descartes acusan todavía fuertes divergencias. «Pero una cosa está fuera de toda duda: a Descartes no se le puede tomar como un puro científico que se ha servido de la metafísica simplemente como un camuflaje o un instrumento metódico para aniquilar los conceptos escolásticos. La *sincerité* de Descartes en cuestiones religiosas es algo que no admite duda» (I. Fetscher)[49].

Descartes, con todo, *no propugnó una filosofía cristiana,* ni quiso propugnarla. Lo específicamente cristiano no hace en ella acto de presencia: Cristo Jesús no parece haber jugado papel alguno en su filosofía. Que él sometiera sus «Meditaciones» al criterio de la Sorbona, la Facultad de Teología de la Universidad de París, podría muy bien interpretarse como una medida de cautela por razones táctico-políticas y, sobre todo, como un gesto enderezado —tal era su esperanza— a ganarse para sus teorías no sólo a la Sorbona, sino también en lo posible a la Iglesia católica. Le interesaba más sin duda hacer publicidad de su nueva filosofía y de su nueva física poscopernicana, de la que sólo daba a conocer resultados parciales, que defender la fe en la existencia de Dios o la inmortalidad del alma, de lo que en las «Meditaciones» curiosamente se habla muy poco. De todos modos, frente a los librepensadores (los «libertinos» filosóficos, morales y sociales), no se puede negar a Descartes una cierta tendencia apologética radical, que corre pareja con su oposición a la Escolástica en cuanto fuente de una falsa física y otros muchos errores. Tras la condena de Galileo, Descartes abriga la esperanza de que la Iglesia llegue a comprender que ha pasado la hora de la física, metafísica y teología aristotélico-escolástica, que ha llegado el tiempo de una nueva filosofía, la suya. Así, pues, aun cuando Descartes no hace filosofía cristiana, *sí hace filosofía como cristiano.*

Y aquí surge la pregunta: ¿Cómo se concilian entonces *la razón y la fe,* el análisis racional radical y la «suprema» certeza de la fe cristiana? ¿No es esto una contradicción? ¡Unicamente cuando no se conoce su verdadera opinión al respecto! Típica, incluso para el último Descartes, es la postura adoptada en su obra primeriza, las *Reglas para la dirección del ingenio.* Ahí, en el comentario a la 3.ª regla sobre la certeza por intuición clara y evidente o por deducción cierta («deducción», muchas veces llamada también inducción), se puede leer: «Estos son, pues, los dos más seguros caminos de la ciencia, y no pueden los restantes ser admitidos por el espíritu humano. Todos ellos deben más bien ser rechazados como sospechosos y susceptibles de error. Lo que, sin embargo, no obsta para que nosotros aceptemos lo que ha sido revelado por Dios como más cierto que todo otro conocimiento, puesto que la fe, que siempre se refiere a algo oscuro, no es un acto del espíritu (ingenii) cognoscente, sino de la voluntad (voluntatis). Y si hubiera de tener la fe determinadas bases en el entendimiento, éstas no podrían ni deberían encontrarse más que en uno u otro de los caminos mencionados, como quizá mostraremos en otro momento con más detalle»[50].

(1691) sigue siendo la fuente primordial, si bien demasiado edificante y en algunos detalles poco fiable, sobre la vida de Descartes. Sobre este punto cf. Ch. Adam, *Vie et oeuvres de Descartes* = AT XII; y del mismo autor, *Descartes. Sa vie, son oeuvre* (París 1937). Pero más importantes para nosotros son las obras citadas de H. Gouhier y F. Alquié.

[49] I. Fetscher, *Das französische Descartesbild,* 158.



¿Qué relación guarda, por tanto, la certeza de la fe con la certeza del conocimiento evidente de la razón? Según Descartes, la *fe* constituye la *excepción a la regla universal de la evidencia.* La fe señala la máxima certeza, aun cuando no diga relación, como la filosofía o la ciencia natural, a un contenido evidente, sino oscuro, que supera a la razón. ¿Cómo es esto posible? Porque la fe no es un acto del espíritu cognoscente, el entendimiento, sino de la voluntad, la cual, dispuesta por la revelación de Dios, puede asentir sin necesidad de evidencia. Los fundamentos de esta fe, claro está, deben ser racionalmente legitimados por intuición o por deducción. Descartes no va más allá de esta respuesta general en ninguno de los textos, muy escasos por cierto, en que espontáneamente se pronuncia sobre la cuestión. En las «Meditaciones» todavía está más claro que es la gracia divina la que dispone al hombre para el asentimiento y, por eso, lejos de disminuir su libertad, la aumenta y fortifica[51].

Sin embargo, en las declaraciones provocadas por otros, tanto privadas como públicas, se dibujan unas líneas mucho más explícitas[52]:

a) Absoluta distinción de las dos potencias cognoscitivas (la luz natural de la razón - la luz de la fe, proveniente de Dios) y de

[50] *Regulae* III, 9 = AT X, 370.

[51] *Meditationes* IV, 8 = AT VII, 57s.

[52] Esto ha sido minuciosamente analizado por H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes,* 207-260. A él nos atenemos también en el apartado siguiente en lo que se refiere al puesto de Descartes en la historia de la tradición (cf. 263-286). Quede aquí constancia de mi sincero agradecimiento a Henri Gouhier —así como a mis otros maestros de la Sorbona, especialmente Maurice de Gandillac, Jean Wahl y F. Alquié— por las importantes sugerencias que me brindaron en mis tiempos de estudiante.

las dos esferas del conocimiento (el reino de las ideas claras y distintas - el reino de la revelación). No hay mezcla ni ataque mutuo, sino paralelismo y respeto recíproco.

b) Por lo mismo, en la filosofía de Descartes no hay nada específicamente cristiano. Cuando se trata de Dios, siempre es el Dios de los filósofos, no el Dios de los Padres y de Cristo Jesús.

c) Mas tampoco se da una doble verdad contrapuesta, sino una armonía o correspondencia entre filosofía y revelación, con lo que la filosofía de Descartes resulta más conforme a la revelación cristiana que, por ejemplo, la misma filosofía aristotélica.

Para ver aquí más clara la perspectiva actual, hemos de preguntarnos: ¿Cómo llega Descartes a determinar de este modo la relación entre razón y fe? ¿Dentro de qué tradición se encuentra? Sólo a duras penas fue Descartes capaz de confesar que también él, el gran renovador, había aprendido de otros. Pero partiendo precisamente de la tradición en que estuvo inmerso pueden aclararse algunas «contradicciones».

b) Ni librepensamiento ni agustinismo.

*¿Está Descartes quizá dentro de la tradición de los librepensadores,* como opinan algunos de los intérpretes de su filosofía? Descartes fue, de hecho, un hombre liberal, tuvo trato con muchos «libertinos», conoció sus ideas. La radical actitud de escepticismo de los pensadores renacentistas franceses (los *Essais* [1552-88] de Michel de Montaigne y *De la sagesse* [1601] de su amigo Pierre Charron, como también el *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur* [1581] de Francisco Sánchez) constituye, no cabe duda, el trasfondo desde el que hay que entender la duda metódica y el pensamiento de Descartes.

*No obstante,* la duda metódica cartesiana se ha de distinguir muy bien de la duda puramente negativa del escepticismo. Descartes no quiere persistir en la duda, sino pasar de la duda, que como tal resulta ser la fuerza de la verdad, la fuerza demoledora del error, a la certeza inequívoca e inquebrantable, que es a su vez el fundamento de una nueva certeza de Dios. El «¿Qué sé yo?» es el punto en que se encuentra Montaigne, no Descartes. La sinceridad de la fe en Dios de Descartes nunca hubiera debido de ser puesta en duda.

Descartes, además, no sostiene la teoría de las dos verdades, que no necesitan coincidir. Su concepción, orientada a la unidad, no implica la oposición, sino la armonía entre razón y fe. Al contrario de los averroistas del siglo XIII, los filósofos renacentistas del XVI y los libertinos del XVII, no ve ningún contraste entre la



antigüedad y el cristianismo; se interesa poco por Platón, Aristóteles, Epicteto o Epicuro; no quiere una «philosophie renaissante», sino una «philosophie nouvelle». No es nada extraño, pues, que los libertinos nunca se remitan a Descartes, sino que más bien muestren frente a él una actitud reservada.

*¿O está Descartes tal vez dentro de la tradición agustiniana,* como subrayan algunos de sus intérpretes, especialmente teólogos? Descartes conoció a varios destacados representantes del agustinismo en Francia, ante todo a Bérulle y otros miembros del Oratorio. A una con ellos, como ya hemos visto, militó en la oposición contra la filosofía escolar y contra Aristóteles, al igual que contra la mística de la naturaleza del Renacimiento. Aparte de esto, la filosofía de Descartes ofrece importantes elementos de la filosofía platónica, neoplatónica y agustiniana: en primer lugar, la visión intuitiva, directa, de las ideas innatas y la prueba de la existencia de Dios a partir de la imposibilidad de pensar lo imperfecto sin presuponer lo perfecto, y además —tema que se halla sobre todo en Agustín—, el estudio del yo, la duda y el mismo recurso al *cogito:* «si me engaño, soy» *(si enim fallor, sum),* como concisa y gráficamente se dice en *La Ciudad de Dios* de Agustín[53].

*No obstante,* al contario que Agustín, Descartes no hace hincapié en la limitación de la razón ni en la dignidad de la fe. El influjo de Bérulle, con quien Descartes sólo mantuvo estrecho contacto durante cuatro meses (Bérulle murió en 1628), estando ya consolidadas sus propias ideas, no debe exagerarse. Podemos decir en general que el cartesianismo, más que inferirse del agustinismo, converge con él. Cuando distintos corresponsales llaman su atención sobre el paralelismo de su *cogito* con el de Agustín, Descartes se muestra poco interesado, y ni siquiera relee el texto agustiniano; lo único que piensa es que al *cogito* puede llegar fácilmente cualquiera, cuánto más Agustín. De que Descartes leyera las obras de Agustín nada sabemos.

Pese a la afinidad de rasgos en ambos sistemas, Descartes tiene en todo caso una concepción de la filosofía completamente distinta: Agustín, como los Padres de la Iglesia en general, no conoce un sistema filosófico independiente, nada sabe de dos ciencias distintas entre sí (filosofía y teología), dos órganos (razón y fe), dos caminos (pensar y actuar). Más bien lo ve todo dentro de una gran unidad de razón y fe (filosofía y teología), donde la verdad filosófica se identifica con la verdad revelada, donde se pueden utilizar argumentos filosóficos para la interpretación de la Biblia y, al contrario, citas de la Biblia para argumentaciones filosóficas. Descar-

[53] Augustinus, *De civitate Dei* XI, 26, en CC 48, 345.

tes, sin embargo, separa cuidadosamente razón y fe, filosofía y teología, argumentación racional y textos bíblicos. Sus tratados filosóficos jamás denotan apasionamiento *(pathos)* religioso o se transforman, como para Agustín es tan natural, en plegaria. Ambas obras, el «Discours» de Descartes y las «Confessiones» de Agustín, son lúcidas justificaciones autobiográficas del itinerario de cada cual. Mas basta leer unas cuantas páginas de cada una de ellas para percibir una atmósfera espiritual completamente diferente. Media entre ellas, en efecto, no sólo un milenio, sino todo un mundo.

c) Herencia tomista

*¿Está, pues, Descartes quizá dentro de la tradición tomista?* [54]. Descartes, sin duda, adquirió conocimiento de ella en las clases de filosofía del Collège Royal de La Flèche (los jesuitas por aquel entonces estaban obligados por su fundador a la doctrina de Tomás de Aquino). No se puede negar, además, el papel mediador que la doctrina tomista, a través de la escolástica del barroco español, entonces preponderante en Europa (en La Flèche, particularmente, el sistema del jesuita Francisco Suárez), desempeñó entre la Escolástica medieval y la filosofía moderna, aunque todo ello apenas tenga relevancia para la relación básica entre razón y fe. A sus profesores tomistas les hace Descartes, siempre tan correcto, el cumplido: «Este honor debo hacer a mis maestros, y decir que, según mi convencimiento, no hay lugar en el mundo en que la filosofía se enseñe mejor que en La Flèche» [55]. De hecho, en el fundador de la nueva filosofía, que tanto menosprecia la historia, esa misma historia —en concreto el tomismo medieval (y español)— influye mucho más (en cuanto a planteamientos, conceptos, lenguaje, estilo, voluntad sistemática) de lo que él mismo y sus seguidores creen: hay discontinuidad, es cierto; pero, como tantas otras veces, sobre la base de la continuidad.

Es un hecho incontestable que Descartes, hombre de pocos libros, tuvo hasta sus últimos años junto a sí una *Summa theologiae,* y que no necesitaba más que abrirla por las primeras páginas del volumen II/2 para hallar los principios de solución a la cuestión de la razón y la fe. También Descartes, al tratar de la fe y sus misterios, hace referencia explícita a Tomás de Aquino [56]. Incluso

[54] Cf. H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes,* 279-280.
[55] R. Descartes, carta (sin destinatario, de 12 de septiembre de 1638), en AT II, 378.
[56] R. Descartes, carta a Mersenne de 31 de diciembre de 1640 = AT III, 274.



la tesis cartesiana de la fe como acto de la voluntad es una tesis tomista: «En la fe el asentimiento no es provocado por el pensamiento, sino por la voluntad», dice el propio Tomás de Aquino [57]. Y, ante todo, la conexión cartesiana, tan distinta de la agustiniana, entre razón y fe, filosofía y teología, se corresponde hasta en los mínimos detalles con la concepción tomista: allí como aquí se da una tajante separación entre las dos potencias cognoscitivas (razón natural - fe gratuita), los dos órdenes de conocimiento (verdad natural - verdad graciosamente revelada), las dos ciencias (filosofía - teología). Y, no obstante, entre ambos niveles no existe contradicción, sino básica coincidencia. Por tanto, dos esferas, dos planos, dos ámbitos claramente diferenciados: el uno, de máxima certeza, inequívocamente superior y sobrepuesto al otro, fundamental; pero uno y otro unidos en estrecha vecindad y armonía, obligados por principio a trabajar conjuntamente. Mucho cuidado, pues, de hablar con excesiva ligereza aquí —en Tomás de Aquino como en Descartes— de contradicciones.

Cierto que la relación establecida por Descartes entre razón y fe responde a un tomismo un tanto *simplificado.* Cuando uno parte de Tomás de Aquino, que dentro de su sistema total y unitario ni por asomo establece entre uno y otro orden de conocimiento, entre una y otra ciencia, una diferenciación tan rígida como el tomismo posterior, echará de ver en Descartes:

que la fe necesita de una sólida fundamentación y penetración racional;
que el acto de fe, aun cuando esté motivado —dada la no evidencia de las verdades de fe— por la voluntad (ciega), no obstante sigue siendo acto del entendimiento (cognoscente);
que el conocimiento racional no debe entenderse restrictivamente en sentido racionalista, ni exclusivamente en sentido matemático.

Mas todas estas diferencias poco modifican el hecho fundamental y más importante: que Descartes, en el modo de entender la relación entre razón y fe, se encuentra *de principio en la línea*

[57] Tomás de Aquino, *De veritate* 14, 1. Y de forma semejante *Summa theologiae* II/2 q. 2, a. 1. Sobre la tradición tomista en Descartes, confróntese H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes,* 270-280. También el excurso de E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (París 1951) 281-298, ratifica la interpretación que hace Gouhier del tomismo en lo concerniente a la relación razón-fe, filosofía-teología, si bien subraya más el influjo agustiniano en otros aspectos.

*de la teoría tomista de los dos planos,* con lo que ya se adivina el rumbo que van a seguir sus ulteriores planteamientos.

d) La claridad, ideal de la teología.

Desde Descartes no solamente se pueden trazar líneas hacia atrás, hasta Tomás de Aquino y la escolástica del barroco español, transmisora de la doctrina tomista. No menos importantes son también las líneas hacia adelante: hasta el neotomismo, que brota primeramente en Italia al cabo de un siglo de la muerte de Descartes y después se generaliza en la teología católica del siglo XIX —exceptuada la Escuela de Tubinga—, y hasta el Concilio Vaticano I (1869-70), claramente dominado por él.

*Tomás de Aquino* no dejó de ser un teólogo controvertido en su época. En tiempos de Descartes, sin embargo, este representante de la «nouvelle théologie» (teología más que nada filosófico-aristotélica), varias veces tachado de hereje, combatido como modernista por teólogos tradicionalistas (agustinianos), retirado de su cátedra de París por la propia orden dominicana y finalmente condenado por las autoridades de la Iglesia en París y Oxford, había llegado a ser el teólogo por antonomasia de su orden, el «Doctor communis», el clásico de los teólogos católicos, en suma. Al período de las apologías y las «defensiones» de Tomás de Aquino (la más importante fue la de Juan Capreolo, † 1444) había seguido, a fines del siglo XV, el período de los comentarios a la *Summa theologiae* (primer comentador de toda la *Summa* fue el cardenal Cayetano, intérprete clásico de Tomás de Aquino y adversario de Lutero) [58]. Francisco de Vitoria, el padre de la escolástica española, introdujo en 1526 la *Summa theologiae* como manual teológico en la Universidad de Salamanca, convirtiéndose ésta a su vez en punto de irradiación del escolasticismo español, y escribió también un comentario. En el año del nacimiento de Descartes (1596) se añade también la Universidad de Lovaina, que en 1617 —Descartes marchó el año siguiente a Holanda para entrar en el servicio militar— llegó incluso a establecer un curso de siete años de duración sobre la *Summa theologiae,* creando para ello dos cátedras especializadas. Hasta 1924 se pueden contar 90 comentarios a toda la *Summa* (218 a su primera parte y 89 a la parte conocida como II/2, *Secunda secundae).*

Las divergencias de los intérpretes con respecto a su maestro, tanto en el *tomismo clásico* como en el *neotomismo* del siglo pasado y actual, han sido tan considerables no sólo en sus perspectivas y acentuaciones, sino en sus contenidos objetivos, que últimamente se insiste en distinguir entre «tomasiano» y «tomista». Es cierto que las ideas (¡de hecho condenadas!) de la ciencia natural y de la nueva filosofía fueron rechazadas primero y sencillamente ignoradas después. Esto convirtió al tomismo de vanguardia del siglo XIII en el de retaguardia del XVII. Sin embargo, el espíritu del racionalismo encarnado por Descartes no ha dejado de reclamar del tomismo su tributo. El moderno instrumental filosófico de Descartes ha sido utilizado para poder seguir defendiendo la concepción tradicional, medieval, del cristianismo. En lo formal, por ejemplo —aparte del escaso sentido histórico hasta para la evolución doctrinal del mismo Tomás de Aquino—, se constata a partir de aquí una nueva preocupación por la estructura lógico-racional de las pruebas (por supuesto, en forma silogística medieval o en forma de *disputationes),* una mayor precisión terminológica (con fijaciones naturalmente no tomasianas) y una supresión de las explicaciones teológico-bíblicas (que se contienen en la *Summa theologiae)* en provecho de las propias especulaciones, para las que la Biblia ha de servir de cantera de argumentos *(locus theologicus).*

Por descontado que el interés primario del propio Tomás de Aquino era clarificar racionalmente los problemas de la fe. Pero así como él recogió y en parte sobrepasó el intelectualismo griego, también el clásico y el nuevo tomismo han hecho otro tanto con el intelectualismo tomasiano. El interés principal se centra ahora mucho más en la génesis del acto de fe, se interroga reiteradamente por la función de los motivos racionales para creer y se elabora una teoría racional del acto de fe, teoría que recibe el nombre de «análisis de la fe» *(analysis fidei).* Dentro de la —como ahora se dice— «mística» concepción de la fe de Tomás de Aquino aún no constituía un especial problema cómo la autoridad del mismo Dios que revela puede ser a la vez el motivo inmediato y último del asentimiento de fe.

Este problema se convierte más y más, como dice el prestigioso teólogo neoescolástico del Concilio Vaticano I J. Kleutgen, en «la cruz o potro de tortura de los versados en Dios» [59] o, en expresión de un neoescolástico de nuestro tiempo, en «una de las más espinosas cuestiones de toda la teología» [60]. Conceptos filosóficos tan centrales en Descartes como razón, libertad, certeza, evi-

[58] Para la historia del tomismo desde el punto de vista histórico y crítico, vid. O. H. Pesch, *Thomismus,* en LThK, vol. X (Friburgo 1965) col. 157-167 (con bibliografía).



[59] J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit,* citado en F. Malmberg, *Analysis fidei,* en LThK, vol. I (Friburgo 1957) col. 478.

[60] M. Schmaus, *Katholische Dogmatik,* vol. I (Munich [6]1960) 184.

dencia y racionalidad se aplican ahora al análisis del acto de fe [61]. Y al igual que por la vivisección del acto de fe se quiere obtener ideas claras y distintas, lo mismo se pretende mediante el análisis racional de la cooperación entre predestinación divina y libre voluntad humana, y por el análisis del exacto funcionamiento de los distintos tipos de gracia en el hombre, de la causalidad de los sacramentos y, más tarde, hasta de la inspiración de los escritores bíblicos. En resumidas cuentas, una teología conclusiva, deductivo-racional, que concede gran importancia al carácter y método científico, pero cuyos resultados, al parecer tan racionales, apenas despiertan hoy un mínimo interés existencial.

Fácil es de todos modos imaginarse la enorme influencia que ejercieron en la teología y filosofía tomista (no obstante su actitud defensiva, o precisamente por ella, frente a la nueva imagen del mundo y la nueva ciencia) los triunfos de la matemática y de sus aliadas, las ciencias experimentales «exactas», lo que quiere decir, en definitiva, los triunfos de la exigencia cartesiana de un método racional y de claridad, certeza y evidencia matemático-geométrica y los triunfos, en general, del espíritu moderno de Descartes. La teología, claro está, no podría aceptar por las buenas este ideal matemático-geométrico de conocimiento y de ciencia —incluso en la versión de Descartes— en su reino de «oscuras» verdades de fe. Descartes, por otra parte, como años antes Copérnico y Galileo, había sido incluido en 1663 en el Indice de libros prohibidos a título póstumo y *donec corrigatur* («hasta ser corregido»), lo que, sin duda, era pedir demasiado tratándose de un muerto.

De esta manera la teología católica y protestante posterior, más que en Descartes, se ha inspirado en Leibniz, el iniciador de la filosofía alemana autónoma, y en Christian Wolff, el filósofo más popular de la Ilustración alemana, que por su parte —no obstante todas sus correcciones— adoptaron en lo esencial el racionalismo cartesiano y lo pusieron gustosos en manos de los teólogos. Ambos fueron, como Descartes, filósofos y matemáticos y ambos cultivaron la filosofía *more mathematico*. Su pensamiento también tuvo una orientación enteramente ecuménica: Leibniz trabajó explícitamente por la unidad de las Iglesias y Wolff tuvo amistad con jesuitas. Pero ha sido ante todo su claro, rico y omnicomprensivo sistema racionalista el que, recogiendo por una parte muchas ideas de la Escolástica, ha infundido a su vez, por otra, un buen número de impulsos racionalistas a la Escolástica más

[61] Influyente en extremo fue también en esta cuestión la obra apologética de M. de Elizalde, *Forma verae religionis quaerendae et inveniendae* (Nápoles 1662), la cual, basándose en los «motivos de credibilidad», llega hasta a una «evidentia reductive metaphysica» del hecho de la revelación.



reciente. Y esto vale igualmente para la «escuela romana», aun cuando hasta ahora apenas ha sido posible establecer la genealogía directa desde los jesuitas del siglo XVIII hasta los del siglo XIX, que llegaron a dominar con su filosofía tomista el Concilio Vaticano I: G. Perrone, que tomó parte en los preparativos de la definición de la Inmaculada Concepción y en los del Vaticano I, y sus discípulos y colegas J. Kleutgen, C. Schrader y J. B. Franzelin. Importante a este respecto es el hecho de que los verdaderos inspiradores del neotomismo italiano, temporalmente anterior al alemán, L. Taparelli († 1862) y M. Liberatore († 1892), también están influidos en parte por el racionalismo [62].

Así, pues, la neoescolástica (y con ella también el Vaticano I), a diferencia de la alta Escolástica, no estuvo sólo impregnada del espíritu de la Restauración y el Romanticismo, sino también —cosa que a menudo se pasó por alto— del espíritu del racionalismo, contra el que por lo demás se levantaron agrias protestas. Sólo así se puede explicar por qué se puso tanto interés en formular proposiciones claras y distintas, en definir lo más ampliamente posible la doctrina oficial de la Iglesia y en construir un sistema cuanto más «cerrado» mejor. ¡Unicamente que la filosofía representativa del tiempo, entre tanto, había sobrepasado ampliamente tan ingenuo racionalismo!

El *Vaticano I*, sin tomar en absoluto conocimiento de la nueva visión del mundo, creyó constituir con su definición la vía media entre el racionalismo y el fideísmo. Fijada así la línea de ataque en la Constitución «Sobre la fe católica», cuya redacción final fue obra del mencionado jesuita Kleutgen, se aprobó un capítulo, el cuarto, «Sobre la fe y la razón» [63], capítulo que sin duda hubiera sido suscrito plenamente por Descartes, al menos en cuanto definía en buen estilo tomista un doble orden de conocimiento: Sobre el ámbito natural de las verdades naturales (¡incluida la existencia de Dios!), a cuyo conocimiento llegamos por la razón natural, existe el ámbito sobrenatural de las verdades reveladas por Dios, que, como misterios de fe, sólo por la divina fe pueden ser conocidas. Fe y razón no se contradicen, pero pueden —aquí hubiera sido Descartes más comedido— ayudarse recíprocamente. La razón demuestra los fundamentos de la fe y elabora, iluminada por la misma fe, la ciencia teológica: El hombre puede conocer con certeza al único y verdadero Dios Creador por la luz natural de su ra-

[62] A estas y otras interdependencias históricas se hace expresa referencia en H. Küng, *¿Infalible? Una pregunta* (Buenos Aires 1971) cap. IV, 2: El origen racionalista de las proposiciones claras como ideal del conocimiento.
[63] Cf. Denz. 1795-1800; cf. 1816-1820.

zón [64]. Y, a la inversa, la fe salva a la razón del error, la preserva y la adoctrina con múltiples conocimientos.

El mismo concilio, en fin, también definió —lo cual tiene que ver igualmente con el *clare et distincte*— la *infalibilidad* pontificia, esto es, que el papa, como supremo pastor y maestro de la Iglesia, en cuestiones que atañen a la fe y a las costumbres puede hacer afirmaciones que gracias a una asistencia especial del Espíritu Santo son a priori absolutamente verdaderas. Un intento, en resumidas cuentas, de asegurar y garantizar a la propia fe mediante proposiciones claras y distintas o, lo que es lo mismo, infaliblemente verdaderas, la suprema certeza perseguida por el propio Descartes. La teología, pues, como ciencia en el sentido cartesiano, como un sistema seguro —seguridad de origen sobrenatural, por supuesto— de proposiciones absolutamente verdaderas de las que con sumo rigor pueden deducirse todas las demás, que consiguientemente resultan, a su vez, indirectamente ciertas [65]. Esto último, por descontado, contra las intenciones de Descartes, que detestaba todo tipo de teología especulativa y —por respeto a la fe— justamente no quiso de ninguna manera aplicar su método filosófico a la teología.

Simple y natural consecuencia de todo esto fue que los *papas posteriores al Concilio Vaticano I* fomentasen por todos los medios coercitivos de que disponían —ciertamente abundantísimos— el neotomismo, por lo demás tan anclado en el mundo medieval: la encíclica sobre Tomás de Aquino, su proclamación como maestro auténtico de la Iglesia y patrón de las escuelas católicas, la nueva edición crítica de sus obras, la obligación de atenerse como norma a las 24 tesis filosóficas (!) tomistas fundamentales, la amenaza y a veces —especialmente contra los «modernistas»— la cruel imposición de sanciones por cualquier conducto contra los discrepantes y, finalmente, la disposición legal en el Código de Derecho Canónico de que en los seminarios católicos la filosofía y la teología «sean expuestas según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico (= Tomás de Aquino)» [66]. Así vienen herejes a ser doctores de la Iglesia.

[64] Denz. 1806; cf. 1785.

[65] Para el enjuiciamiento de esto, cf. H. Küng, *¿Infalible? Una pregunta*, esp. cap. II: ¿Bases ciertas? Para el desenlace de la discusión, H. Küng (edit.), *Fehlbar? Eine Bilanz* (Einsiedeln 1973), esp. cap. E: Eine Bilanz der Unfehlbarkeitsdebatte. Para la interpretación de la definición de la infalibilidad, la novísima e importante obra de A. B. Hasler, *Pius IX. (1846-1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, vol. I-II (Stuttgart 1977).

[66] Codex Iuris Canonici, canon 1366, § 2.



¿Y Descartes? A la vista del desarrollo del neotomismo no resulta extraño que ya apenas se pensase en la inclusión de Descartes en el Indice, sino que se le tratase más bien con benevolencia. Se tenían demasiadas cosas en común con él: no sólo una idea parecida de la relación entre razón y fe, sino en general la tendencia a la demostración racional, al método riguroso, a los principios evidentes, a las ideas claras y distintas, al intelectualismo y al racionalismo. Así, por fin, se le concede a Descartes lo que él en vida inútilmente había deseado: la inclusión de su método en las escuelas tradicionalmente tomistas de los jesuitas, de una de las cuales había salido él mismo: «Dada la notoriedad del método cartesiano, hasta los modernos escolásticos recurren, para tener certeza de la verdad, al conocimiento, bien de los datos de conciencia, bien de la propia existencia» [67]. Esto se ha podido escuchar en la Universidad Pontificia Gregoriana. De un modo tan universal, por supuesto, no se quiere dudar. Por eso, y a título «aclaratorio», se añade en seguida la apostilla: el método cartesiano sí, «¡pero no en sentido cartesiano!» [68].

Cuán poco claras y distintas hayan resultado estas claras y distintas definiciones del Vaticano I y del neotomismo —comenzando por la doctrina de la infalibilidad—, lo han demostrado después a ojos vista (*ad oculos*) las subsiguientes discusiones y, sobre todo, el Vaticano II y sus consecuencias. Mas, ahora, a quien tenemos que dirigir unas cuantas preguntas críticas es a Descartes.

## 4. *Unidad rota*

Las preguntas que se pueden dirigir a Descartes —e indirectamente al tomismo y a la Escolástica en general— son muchas. Y es además poco menos que imposible clasificarlas exactamente por niveles y órdenes según conciernan al filósofo o al teólogo. No pretendemos aquí en todo caso hacer una crítica general de la filosofía de Descartes, tan polifacética y en gran parte tan ambigua, pese a que él mismo trató de exponer su pensamiento en forma autobiográfica, sugestiva y desafiante a la vez, como un des-

[67] Así mi propio maestro de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma, F. Morandini, SJ., *Logica Maior. Ad usum auditorum* (Roma 1946) 27; cf. 39s. Por supuesto, esta misma filosofía y teología neotomistas enseñadas en la Gregoriana, con toda su claridad y consecuencia, sólo han contribuido a fomentar la discusión con la tradición, de lo que aún estoy sinceramente agradecido en estos momentos.

[68] F. Morandini, *ibid.* Pero cf. también un enfoque que parte coherentemente de la conciencia, por ejemplo, en J. de Vries, *Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie* (Friburgo 1937), esp. cap. 1-2.

tino de vida, su propia vida. Sólo vamos a aventurar algunas observaciones en el ámbito de la problemática de la razón y la fe. Sería, no obstante, conveniente no partir «en vertical desde arriba», teológicamente, sino comenzar más bien con las cuestiones filosóficas. Y todo ello atendiendo preferentemente a su interés actual, no histórico, ya que tales cuestiones en su mayoría siguen planteadas hoy de forma muy similar, especialmente en el racionalismo contemporáneo, en el positivismo y en el materialismo.

a) ¿Realidad escindida?

El libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos, es objeto de la matemática que se ocupa de los cuerpos, esto es, la geometría. Descartes, en su amplia visión mecánico-geométrico-matemática del mundo, saca las consecuencias de los hallazgos y conocimientos científicos de Copérnico, Kepler y Galileo. Y con ello define el concepto de «realidad» que ha estado vigente en la inmensa mayoría de los hombres de entonces acá. En la Edad Media la pregunta era, primordialmente, final: ¿Para qué están ahí las cosas? En la Edad Moderna la pregunta es causal: ¿Cómo es una cosa, de qué consta, a qué leyes obedece?

Descartes pone en claro de principio que este mundo es *materia,* y por materia debe entenderse algo autónomo e independiente. La materia, pues, no entendida al igual que en la filosofía aristotélico-escolástica e incluso en la filosofía panteizante del Renacimiento (recuérdese Campanella) como algo mezclado con ciertas fuerzas y formas inmateriales, indefinidas, oscuras (composición de todas las cosas de materia y forma) o como algo entreverado con propiedades o cualidades ocultas, cuasi-psicológicas (piénsese en el impulso, inmanente a todos los cuerpos graves, de búsqueda de su «lugar natural», por el que se trata de explicar la atracción o caída de los graves y hasta el *horror vacui,* el horror al vacío). Sino la materia tal como la entiende la nueva física: estructurada según sus propias leyes, que son leyes estrictas, claramente cuantitativas y, en consecuencia, puramente mecánicas, cognoscibles matemáticamente. ¡Aquí sólo lo matemáticamente cognoscible goza de fiabilidad! De este modo, la ciencia de la naturaleza, que procede en consecuencia, que se limita a lo cuantitativo y mensurable, encuentra con Descartes abierto el camino: el mismo Descartes elabora la primera teoría cosmológica universal según principios enteramente mecanicistas. Tal teoría, sin embargo, en sus deducciones racionales apriorísticas, sin nuevas experiencias, es muchas veces abstrusa, y en sus resultados muy deficiente y a menudo falsa. Hasta la formulación de los principios de la física clásica por



Isaac Newton (formulación inducida y verificada empíricamente, a la que van a atenerse tanto Locke como Kant), no llega a tener relevancia científica. La frase de Newton: *«hypotheses non fingo»* (no formo hipótesis), va dirigida contra el cartesianismo, que desde la astronomía hasta la química más imagina que investiga, y que ya en aquel tiempo se había convertido en una nueva escolástica mecanicista.

Descartes postula una radical y metódica *separación entre lo cuantitativo espacio-temporal,* de un lado, *y lo anímico-espiritual,* de otro. La materia no debe entenderse como hasta aquí ambiguamente, sino estricta y unívocamente: como extensión (matemáticamente determinable), como sustancia extensa *(res extensa).* Opuesta a la conciencia, al pensamiento en su más amplio sentido: la sustancia pensante *(res cogitans).* La materia es materia extensa, materia espacial, espacio lleno, y, por tanto —consecuencia que en seguida ha de ser refutada por la misma física—, no hay espacio alguno sin materia, no hay espacio vacío, no hay *vacuum.* Tales son las consecuencias de esta distinción, muy aguda sin duda desde el punto de vista conceptual y muy útil para la ciencia natural bajo otros muchos aspectos, pero no menos violentadora de la realidad total.

Ciertamente, una distinción entre el ser espacial de las cosas y la conciencia era tan útil como necesaria. Pero una separación entre la sustancia extensa y la sustancia pensante que no admite tránsito gradual alguno entre ambas ni su íntima unidad había de acarrear *graves consecuencias:*

a) *Para la relación entre cuerpo y alma:* La «des-animación» de la materia trajo consigo la «des-materialización» del alma. En adelante el *cuerpo* debe entenderse como materia (cognoscible), constituida por la extensión, o sea, como espacio lleno; el cuerpo es, por tanto, sin exceptuar siquiera la circulación de la sangre y el sistema nervioso, objeto de la mecánica. La vida no es más que movimiento espacial; el cuerpo, una máquina, y la biología, mecánica. El *alma,* por el contrario, debe entenderse como espíritu (cognoscente), constituido por el pensamiento, o sea, como conciencia, como «yo»; y es objeto de la filosofía. A través del espíritu, del pensamiento puro, que puede prescindir de todo, el hombre es libre, pero también con ello la libertad humana viene a ser determinada de forma puramente negativa, quedándose vacía.

Ambos, cuerpo y alma, son, por tanto, absolutamente distintos, están separados, no tienen ni una sola determinación común. Sólo por obra del Creador, y para la conservación de la vida, están extrínsecamente coordinados: juntos, mas sin ser uno. De esta forma, la *unidad* de ambas «sustancias», característica peculiar del

hombre, se convierte en el gran enigma, que Descartes apenas resuelve. ¿Cómo un principio espiritual y un principio material, una «sustancia pensante» y una «sustancia extensa», ambas con propiedades enteramente opuestas, podrán formar una unidad? ¿Bastará para ello una interacción puramente extrínseca?

En la práctica, y contradiciendo su tajante separación entre ambas sustancias, se vio obligado Descartes a aceptar en el *hombre* cuando menos una acción recíproca entre ambos órdenes, el físico y el psíquico, lo que constituye uno de los puntos más débiles de su filosofía: buena muestra de ello es su teoría de la glándula pineal como lugar del cerebro donde el alma, si bien está presente en todo el cuerpo, puede actuar de una manera especial. Para los *animales,* sin embargo, la trágica consecuencia es inevitable: se les niega por fuerza toda conciencia, toda alma, todo psiquismo. Su comportamiento instintivo discurre esquemáticamente, sin acomodación alguna a las condiciones cambiantes (como, por ejemplo, hace el hombre en su comportamiento lingüístico): sus gritos son meros reflejos, como las reacciones de un muelle suelto. Los animales son pura extensión, una especie de mecanismo de relojería, máquinas sin alma («animaux machines»). Unos autómatas, por supuesto, perfectísimos, superiores a los autómatas artificiales construidos por el hombre, dotados de unos resortes mucho más sutiles (susceptibles quizá de ser descubiertos mediante disecciones reiteradas), puesto que han sido hechos por el mismo Creador, el gran mecánico, relojero, arquitecto. Aquí tiene su origen la actitud espiritual del técnico puro, que no ama la naturaleza, sino que trata de dominarla con el instrumento de su razón. En este siglo sólo el hombre es importante. Exceptuado Spinoza, hasta en el teatro y en la disposición de los jardines se echa de menos la sensibilidad por la naturaleza de tiempos pasados (e incluso más recientes).

b) *Para la relación entre sujeto y objeto:* El dualismo entre la sustancia pensante (el espíritu humano) y la sustancia extensa (el mundo corpóreo) cobra una importancia decisiva para la idea moderna de realidad dentro del esquema sujeto-objeto. El sujeto, puro pensamiento, al superar la intuición sensible, pierde también la experiencia y se distancia de la naturaleza. Se llega así a la ruptura característica del pensamiento moderno, al abismo que media entre concepción del yo y concepción del mundo, entre existencia y naturaleza: a la interpretación de la naturaleza prescindiendo del espíritu y a la interpretación del espíritu prescindiendo de la naturaleza, al extrañamiento mutuo entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Y la realidad se escinde en dos: en sujeto, éste sin correlato, y en objeto, a su vez aislado; en subjetividad sin mundo, y en objetividad pensada objetivamente, particularizadamente.



Por fuerza tenemos que formular aquí una pregunta: ¿Es posible establecer con un mínimo de exactitud y coherencia tal separación entre sujeto y objeto? ¿Acaso no se conoce siempre, incluso en las ciencias naturales, el objeto al modo del sujeto, es decir, nunca en su simple objetividad, tal cual es, sino siempre tintado subjetivamente, dependiendo del planteamiento, del método y del horizonte de significación del sujeto? Una y otra vez volveremos a topar con las consecuencias negativas de esta escisión de la realidad. Del mismo dualismo cartesiano arrancan, naturalmente por caminos contrarios, tanto el racionalismo filosófico y el idealismo como el empirismo, el materialismo y el positivismo. Y también con él entronca otra separación —ya vigente desde Tomás de Aquino— sumamente cuestionable: la doble vía del pensar y el creer, la filosofía y la teología, el estudio y la piedad, y más tarde los dos caminos de la interioridad y la exterioridad, la espiritualidad y la corporalidad, el cuidado del alma y el cuidado del mundo, como también, en general, la doble vía de la fe en Dios sin mundo y la mundanidad sin la fe, el Dios sin realidad y la realidad sin Dios. Todos estos problemas aquí planteados, ¿podrán resolverse sin una nueva, por supuesto también diferenciada, unidad?

### b) La matemática, ¿ideal de verdad?

La ingeniosa distinción cartesiana entre sustancia pensante y sustancia extensa tuvo, como todas las simplificaciones, sus grandes ventajas, especialmente metódicas. El tratamiento de la sustancia extensa (materia) desde el punto de vista puramente científico-geométrico impulsó enormemente el desarrollo del pensamiento científico-técnico. Es preciso reconocer sin ambages que sólo partiendo del concepto de verdad matemática se podía entonces deducir y construir con cierta seguridad una física, una mecánica y, en suma, una ciencia de la naturaleza como requerían los tiempos: ¡Con los números se puede contar! Las relaciones de orden y medida estudiadas por Descartes, que son comunes al álgebra y a la geometría y que al fin hicieron posible su genial «geometría analítica», se asemejan enormemente a los abstractos conceptos de estructura de la matemática moderna.

Pero el interrogante persiste: ¿Se puede extraer de la *verdad matemática* —por muy clara y evidente que ésta parezca en toda su abstracta universalidad y por muy eficiente que se haya mostrado en la ciencia mecánica— el concepto tipo de *verdad en ge-*

*neral?* ¿Es verdad, siempre verdad, la inteligencia clara y distinta, indubitable, como, por ejemplo, que dos por dos son cuatro? Lo que aquí puede enunciarse primero críticamente desde la *filosofía* tiene que ser luego, sorprendentemente, confirmado por la *matemática.*

No se puede negar, en efecto, que el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible deben ser vistos en su contexto histórico, que el conocer objetivo siempre depende del horizonte del planteamiento, del método y de la perspectiva del sujeto. Y esto significa: todo conocer constituye al objeto que conoce. El objeto sólo lo es en cuanto objeto de un sujeto. Todo conocer conoce la realidad no simplemente como es en sí. Todo conocer resalta un determinado aspecto de la realidad y deja muchos otros en la sombra: deslinda y restingre, delimita y reduce. También el conocimiento objetivo está condicionado históricamente, es provisional y radicalmente inacabado. El gran mérito de Immanuel Kant en su crítica de la razón y del conocimiento es el haber reflexionado metódicamente sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo de la razón humana.

Cuanto más abstracta es una situación, cuanto más abstracto el acto de conocer, tanto más claro y distinto puede ser el conocimiento. Por eso el conocimiento matemático es —al menos de principio— tan claro y distinto: porque su correspondiente grado de abstracción es muy alto. Todos los objetos de conocimiento —incluso los seres vivientes— son sin duda susceptibles de tal delimitación y reducción; todos —incluso el hombre— pueden ser reducidos a figuras geométricas «al modo cubista», como se hace con cualquier objeto espacial. De este modo se consigue, sí, una claridad y distinción matemático-geométrica, pero con tal geometrización el objeto vivo pierde toda su concreción y vitalidad. Toda abstracción y reducción redunda en favor de la claridad y distinción, pero también va a expensas del contenido concreto, de la plenitud de la cosa. El propio Kant había llamado ya la atención sobre esto: el conocimiento concreto es más rico que el conocimiento matemático. Claridad y oscuridad no pueden diferenciarse en la vida con tanta exactitud. En toda representación, de la oscuridad a la claridad hay un tránsito sin solución de continuidad, con un sin fin de grados y escalones.

Descartes, en su exigencia de claridad y distinción, partió de un concepto ingenuo y estático de sujeto y objeto. Sin haber reflexionado sobre la dinámica histórica del objeto ni del sujeto. Fue ante todo Hegel, después de Kant, quien llamó la atención sobre la problematicidad de tal estaticismo y escisión de sujeto y objeto, exigiendo por el contrario un *conocimiento dialéctico* de la verdad, que trata de responder a la dinámica del objeto y del sujeto, ambos inseparables en el conocimiento[69]. ¿Qué significa dinámica del objeto? Lo que yo conozco no es algo que pasa ante mí como montado sobre un vehículo, sino que se mueve en sí mismo y es, por tanto, completamente diverso del objeto geometrizado cartesiano. ¿Qué significa dinámica del sujeto? Yo mismo, que conozco, no permanezco inmóvil y estático como una cámara fotográfica sobre su trípode, sino que al conocer me muevo a una con el objeto que se mueve.



A esta interminable dinámica de sujeto y objeto no puede corresponder más que un conocimiento y una ciencia que participe íntegramente en ese mismo movimiento y no quede prendida en definiciones fijas y tesis claras, al parecer evidentes. Esto último es lo que hace el racionalismo —y ciertamente no sólo el de Descartes, sino también el neotomismo—, perdiendo así completamente de vista la realidad con toda su histórica vitalidad, movilidad, concreción y plenitud. Para Hegel, por tanto, no fue un mero capricho ni un simple juego con el número tres el que su pensamiento circular discurriese tantas veces, en lo pequeño y en lo grande, en ritmo ternario (o en triángulos). Detrás de todo ello se escondía el concepto básico, que desde entonces no se ha vuelto a olvidar, de que yo no puedo con *una sola* proposición decir la verdad de forma absolutamente clara y distinta, sino que para ello necesito «dialécticamente» —afirmando, negando, superando— tres proposiciones: ¡es así, pero no así, sino así! Y de este modo sucesivamente. Así, pues, la verdad no se da en cada uno de los pasos, tesis, proposiciones o momentos, sino en el todo.

La crítica expuesta contra la claridad como ideal de la ciencia no quiere decir nada contra el *esfuerzo por la claridad,* un esfuerzo reflejo y crítico, sin el que también la filosofía y la teología, no sólo la ciencia natural, quedarían expuestas a la confusión y a la destrucción. Pese a todo el empeño por la claridad, sin embargo, ni la filosofía ni la teología pueden ofrecer ese tipo de claridad que presentan la matemática y cada una de las ciencias parciales en su propio campo, al menos mientras éstas sigan teniendo la ventaja de determinar tanto el objeto como el tipo de su investigación sin hacerse ulteriores preguntas. Hay varias clases de certeza, según su fuente respectiva; la de la matemática y las ciencias naturales sólo es una certeza abstracta, limitada, relativa. Nunca debe ser absolutizada.

Sobre las cuestiones que se originan con el positivismo, la filo-

[69] Para esto, cf. también H. Küng, *¿Infalible? Una pregunta,* en el susodicho cap. IV, 2.

sofía analítica y el racionalismo crítico habremos de volver después. Hasta aquí, por lo pronto, resulta lo siguiente: Una cosa es que la filosofía y la teología se esfuercen por la mayor claridad y distinción posible en sus proposiciones, y otra muy distinta que con sus proposiciones crean haber alcanzado una claridad y distinción definitiva, una certidumbre y evidencia cuasi-matemática. Una cosa es que traten de aquilatar y precisar conceptualmente cada uno de sus contenidos, y otra muy distinta que los congelen dentro de unas proposiciones claras. Una cosa es que indiquen abiertamente lo confuso e incomprensible y sean capaces de confesar claramente lo oscuro, y otra muy distinta que no quieran reconocer lo oscuro e incomprensible y traten de eliminarlo con todo tipo de distinciones. Una cosa es que en su pugna por la verdad estén abiertas a la verdad mayor del futuro, aún por descubrir, y otra muy distinta que, sabiéndolo todo, encierren a la verdad y se encierren a sí mismas en la jaula dorada de un sistema cerrado, anclado en el presente y, muy pronto, también en el pasado. En suma: una cosa es que la filosofía y la teología se obliguen a la claridad de la racionalidad, y otra muy distinta que se obliguen a la pseudoclaridad del racionalismo.

### c) ¿Matemática sin contradicciones?

No solamente en la filosofía y la teología; en los últimos tiempos, aunque parezca sorprendente, también en la misma matemática se ha encontrado el racionalismo con limitaciones. Efectivamente, el concepto mismo de verdad matemática se ha vuelto problemático. Entre los matemáticos circula este dicho jocoso: ¡Dios existe porque la matemática está exenta de contradicción, y el diablo existe porque la no contradicción no se puede probar!

Aunque muy tarde, aproximadamente doscientos años después de la muerte de Descartes, la matemática entró en una crisis tan radical que muchos matemáticos, a pesar de seguir cosechando numerosos éxitos al por menor, perdieron la confianza de alcanzar realmente la verdad con la matemática. Su progreso parecía antes constante, rectilíneo, irresistible. Y su aplicación a la mecánica celeste, a la acústica, a la óptica, a la electricidad y, en fin, a todos los sectores de la ciencia natural y la técnica ha acarreado a la humanidad en la Edad Moderna éxitos verdaderamente fantásticos. ¿Por qué no iba a hacerse realidad el sueño de Descartes de una ciencia matemática universal? Ya el gran filósofo y matemático Gottfried Wilhelm Leibniz, apelando al polígrafo medieval Raimundo Lulio (*Ars Magna*), que estuvo a su vez influido por los matemáticos árabes, había tratado de elaborar un lenguaje matemático unitario, postulando «una característica de la razón en virtud de la cual las verdades de razón serían en alguna medida alcanzables mediante cálculo, al igual que en la aritmética y en el álgebra, también en cualquier otro campo, en la medida en que éste pueda someterse al método o proceso deductivo» [70].



La moderna lógica matemática, aparecida el siglo pasado, intentó verificar la idea de Descartes y Leibniz, e incurrió con ello en dificultades cada vez mayores. Precisamente en la segunda mitad del siglo XIX la *teoría de los conjuntos,* base de la matemática actual, iniciada por Georg Cantor (1854-1918), hizo temblar la no contradicción y la incontestabilidad de la matemática. El desarrollo ulterior de la teoría de los conjuntos, en efecto, desembocó en *antinomias,* paradojas, contradicciones: Ciertos asertos, relacionados con el concepto de infinitud, podían ser a un tiempo probados y refutados matemáticamente. Sirva de ejemplo la famosa antinomia lógico-matemática del «conjunto de todos los números ordinales» (según Russell-Burali-Forti): Sobre cada conjunto de números ordinales hay un número ordinal que es mayor que todos los números ordinales que aparecen en el conjunto. Ahora bien, todo número ordinal que es mayor que el «conjunto de *todos* los números ordinales» en general no puede aparecer en este conjunto (puesto que es mayor que él), y sin embargo —también así se puede probar—, debe aparecer en dicho conjunto, porque de lo contrario no se trataría del conjunto de *todos* los números ordinales. De esta manera la superación de las antinomias lógico-matemáticas, así como las lingüísticas (semánticas y sintácticas), provocó dentro de la misma matemática una *crisis radical* de graves consecuencias. El intento de salvar la crisis por tres distintos caminos o métodos de pensamiento ha cristalizado al fin en tres diferentes modelos interpretativos, en tres diferentes escuelas matemáticas, en sí lógicas, pero entre sí contradictorias: el logicismo (J. G. Frege, B. Russell, A. N. Whitehead), el intuicionismo (L. E. J. Brouwer) y el formalismo (D. Hilbert, H. Weyl). Ni el

[70] G. W. Leibniz, carta a C. Rödeken en Berlín (1708), en *Die philosophischen Schriften,* edit. por C. Gerhardt, vol. VII (Leipzig 1931) 32. Para la problemática general en Leibniz, vid. *Scientia generalis. Characteristica* (pp. 3-247), y ahí especialmente *Specimen calculi universalis* (pp. 218-227) y *Versuche betreffend die Rechnung mit Begriffen, die durch die mathematische Zeichensprache dargestellt sind* (pp. 228-247). Los lectores españoles pueden leer en la obra de J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (Buenos Aires 1958 = *Obras completas,* VIII, 59-356) una aguda exposición de las relaciones de la filosofía con la ciencia nueva; cf. en especial párrafos 5, 7 y 8: «Hacia 1750 comienza el reinado de la física»; «Algebra como modo de pensar»; «Geometría analítica».

logicismo, que reduce la matemática a la lógica, ni el intuicionismo (constructivismo), que trata de construir la lógica partiendo de ciertas intuiciones matemáticas fundamentales, ni finalmente el formalismo, que pretende desarrollar la lógica y la matemática a un tiempo de manera puramente formal, han podido hasta ahora imponerse universalmente.

Según el matemático Hans Hermes, «a la vista del gran papel que la matemática desempeña en nuestra actual imagen del mundo», resulta «de sumo interés para la filosofía» el hecho de que «los matemáticos, con medios puramente matemáticos, han mostrado que existen problemas matemáticos que no pueden ser tratados con los recursos de la matemática de cálculo» [71]. Hermes habla, conectando con E. L. Post, de ciertos límites naturales de la capacidad humana de matematización: de «una ley natural por encima de las 'Limitations of the mathematicizing Power of *Homo Sapiens*'» [72].

Hoy día, pues, los mismos matemáticos abogan por una *matemática sin ilusiones:* «La actual situación de la matemática llega a causar lástima. Su pretensión de verdad ha tenido que ser abandonada. Los esfuerzos hechos por eliminar las paradojas y asegurar la consistencia de las estructuras han fracasado. La discrepancia es total en lo tocante a los axiomas que han de aplicarse. Hoy, aparte la variedad de álgebras y geometrías, se da aún otro hecho innegable: se tiene la libertad de aceptar o rechazar el 'axioma de elección' y la 'hipótesis del continuum'. De estas distintas posibilidades de elección pueden surgir asimismo matemáticas distintas. Hasta sobre los métodos de demostración se dan hoy concepciones diferentes... Hay que renunciar, pues, a la pretensión de una argumentación irrecusable. El concepto, hoy predominante, de matemática como un conjunto de estructuras, cada una de las cuales está basada en sus propios axiomas, es a fin de cuentas incapaz de abarcar todo lo que debería abarcar la matemática... Desde que, ya hace más de un siglo, fueron reconocidas las distintas álgebras y geometrías, debe cada cual decidirse por sí mismo. Los matemáticos perspicaces han sabido lo que debían elegir...» (M. Kline) [73].

[71] H. Hermes, *Aufzählbarkeit, Entscheidbarkeit, Berechenbarkeit. Einführung in die Theorie der rekursiven Funktionen* (Berlín 1961) VI (prólogo). Para las dificultades del paso del lenguaje cotidiano al lenguaje formal de la matemática y la lógica, cf. íd., *Einführung in die mathematische Logik. Klassische Prädikatenlogik* (Stuttgart ²1969).

[72] *Ibíd.*

[73] Así el matemático americano M. Kline, *Les fondements des mathématiques:* «La Recherche» 54 (marzo 1975) 200-208; cita en p. 208. Cf. íd., *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times* (Nueva York 1972).



Hoy, por tanto, la cuestión de los fundamentos últimos y del significado último de la matemática sigue abierta. Por el momento aún no se sabe en qué dirección se debe buscar la solución definitiva, ni siquiera si se encontrará una respuesta final objetiva. ¿Será tal vez la matemática, como el lenguaje y como la música, una actividad creadora que por su origen y por sus determinaciones históricas se resiste a todo tipo de racionalización objetiva plena? [74]

Para la labor cotidiana las cuestiones matemáticas básicas pueden resultar poco más o menos tan irrelevantes como las cuestiones filosóficas básicas para la vida humana: El cómputo sigue adelante... ¡Y con éxitos verdaderamente asombrosos, en la matemática pura como en la matemática aplicada! La ciencia natural y la técnica de ello viven. Para nuestra problemática, sin embargo, hay una cosa importante: que por la crisis antedicha las pretensiones de universalidad del pensamiento matemático y científico-natural se han visto en cualquier caso sacudidas en su propia base. Si el mismo concepto de verdad matemática se ha vuelto problemático, sólo muy a duras penas se podrá basar en el ideal de verdad matemática la orientación de cualquier otra ciencia. Como de nuestra consideración filosófica, también de nuestra consideración matemática llegamos al mismo resultado: para una absolutización del método matemático y de la verdad matemática hay, hoy, menos razón que nunca.

### d) ¿Pruebas concluyentes de la existencia de Dios?

Las pruebas de la existencia de Dios originales de Descartes, que no parten del cosmos, sino del sujeto humano, de la conciencia del hombre, han sido criticadas en la historia de la filosofía de múltiples formas. Por supuesto, y con toda razón, más el argumento ontológico que el causal. Vayan aquí sólo unas breves anotaciones:

a) *Respecto al argumento causal:* Los mismos contemporáneos de Descartes ya objetaron que una prueba de la existencia de Dios que recurre al conocimiento claro y distinto no es, en el fondo, concluyente, sino que más bien descansa en un círculo vicioso. Así lo explica en su crítica el jansenista Arnauld: «Una sola duda me resta, a saber: si él no ha cometido una petición de principio cuando dice que para nosotros no es cierto el hecho de que lo que nosotros captamos clara y distintamente sea verdadero, sino porque Dios existe. Mas para nosotros no puede ser cierto el hecho

[74] Cf. H. Weyl, cit. en M. Kline, *ibíd.*

de que Dios existe, sino porque lo concebimos clara y distintamente. Luego antes de sernos cierto que Dios existe, debe sernos cierto que todo lo que concebimos clara y distintamente es verdadero» [75]. Que no se trata de un círculo vicioso, ya lo demostró Descartes en su réplica: el «cogito» es independiente del conocimiento de Dios. Pero ¿está ya con ello demostrada la existencia de Dios?

b) *Respecto al argumento ontológico:* Concluir de la idea del ser perfectísimo su existencia es un procedimiento que hoy apenas puede convencer a nadie. Continuamente se le ha objetado, especialmente a partir de Kant, que del concepto de Dios sólo se puede concluir su posibilidad, pero no su realidad. Igual que del concepto de cien escudos se puede concluir la posibilidad, mas no la realidad de tales escudos. No obstante, también sus contemporáneos, como, por ejemplo, Caterus remitiéndose a Tomás de Aquino, descubrieron la flaqueza del argumento: «Aun concediendo que sólo el ser sumamente perfecto incluye en su concepto la existencia, de ahí no se sigue que precisamente esa existencia sea algo real en la naturaleza de las cosas, sino únicamente que el concepto de existencia está ligado inseparablemente al concepto de ser supremo» [76]. El argumento ontológico mantuvo su fuerza de convicción mientras tuvo vigencia el supuesto platónico-agustiniano de un realismo de las ideas, para el que las ideas tienen realidad propia, independiente. También para Descartes la idea no era en absoluto mero pensamiento, palabra vacía, «simple» concepto, sino una realidad primigenia. En tal caso, naturalmente, sí se podía concluir de la realidad de la idea de Dios la realidad de su existencia.

Más fácil es, qué duda cabe, descender a la certeza de sí mismo desde la certeza de Dios presupuesta por la fe que, al contrario, ascender a la certeza de Dios desde la certeza de sí mismo demostrada por vía filosófica. Pero, en general, todo esto depende en gran medida de la idea que tiene Descartes de la relación entre razón y fe, idea que vamos a volver a cuestionar críticamente en seguida, dentro de un contexto histórico más amplio.

[75] A. Arnauld, *Objectiones quartae,* en AT VII, 214. Traducción según W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus,* vol. I-II (Darmstadt 1971) vol. I, p. 173. Ahí se encuentra una minuciosa fundamentación de las objeciones contra el argumento tanto causal como ontológico.

[76] V. Caterus, *Objectiones primae,* en AT VII, 99 (traducción según Weischedel, vol. I, 175).

### e) ¿Dos planos o plantas? Tomás de Aquino y sus consecuencias.

Una *revalorización de la razón* frente a la fe, de la verdad «natural» frente a la verdad revelada, de la filosofía frente a la teología, era ya predominante en la alta *Edad Media:*
*introducida* a lo largo del siglo XII en la Europa cristiana *por la recepción de Aristóteles,* al que hasta entonces los doctos medievales sólo conocían indirectamente, pero que ahora, gracias a las traducciones directas del griego y a la trasmisión de la filosofía judeo-arábiga, se da a conocer rápidamente, no obstante las prohibiciones eclesiásticas, llegando por último su filosofía a ser declarada lectura obligada en las Universidades;
*espoleada por* la inevitable confrontación con la *filosofía judeo-árabe,* mucho más desarrollada, y ante todo con el vigoroso defensor de la autonomía de la razón y la filosofía frente a las pretensiones totalizadoras de la religión (islámica), «el comentador» por antonomasia de Aristóteles, el árabe Averroes, natural de Córdoba;
*favorecida por el florecimiento de las Universidades,* especialmente las de París y Oxford y otras fundadas poco después, como también por la incorporación a las tareas científicas de los teólogos de las órdenes religiosas en recíproca rivalidad y en competencia con los clérigos seculares...

Cada vez era menos viable en cuestiones de fe remitirse única y exclusivamente a la *auctoritas* (de la Biblia, de los Padres de la Iglesia y de los papas, tantas veces contradictorios entre sí). Había que valerse animosamente de la *ratio* y del análisis conceptual para alcanzar claridad. Y todo esto se llevaba a cabo con gran objetividad y agudeza lógica, aunque muchas veces de forma poco crítica y hasta con falsa interpretación histórica de las afirmaciones de las autoridades. Así, en esta nueva situación, no fue más que un imperativo histórico el que *Alberto Magno,* filósofo, teólogo y naturalista, contribuyese a introducir en las Universidades a Aristóteles, el otro gran filósofo griego junto con Platón: la consecuencia fue una nueva universalidad del interés, una nueva autonomía del pensamiento, una nueva dedicación a las ciencias naturales.

Y otro —aún más insoslayable— imperativo histórico fue el que *Tomás de Aquino,* alumno de Alberto Magno y dominico como él, crease para esta nueva etapa, con gran audacia y sobriedad, una nueva síntesis, mediadora entre la antigua tradición platónico-agustiniana y el nuevo aristotelismo; síntesis genial, construida con todo rigor metódico y suma habilidad didáctica,

unitaria, de una homogeneidad desconocida hasta entonces; y, sin embargo, en *dos* Sumas, una filosófico-teológica contra los árabes, los «paganos» *(Summa contra gentiles)*, y otra teológico-filosófica a favor de la fe cristiana *(Summa theologiae)*.

Ahora, por influjo de Aristóteles, el saber de la razón humana es valorado de otra forma que antes: frente a la fe tiene su propia autonomía, su propio derecho y su propio ámbito. Se despierta un enorme afán de saber, una avidez de ciencia. Antes había que probar la legitimidad de la razón junto a la fe; ahora es obligado, como Tomás de Aquino hace en la introducción a sus dos Sumas, probar la legitimidad de la fe junto a la razón. Pues para Tomás de Aquino hay una cosa clara: que la filosofía está justificada en sí misma, y precisamente por la propia naturaleza del orden de la creación, no por licencia de la Iglesia.

El sistema filosófico-teológico de Tomás de Aquino, sin embargo, ¿no estaba *ligado a la imagen griega del mundo* en una medida mucho mayor de lo que la mayoría de los tomistas hasta hoy quieren reconocer? Tal visión del mundo fue aceptada por Tomás de Aquino poco menos que sin crítica, ¡incluida la generación del hombre por el hombre y el sol! Y los cuatro elementos, de que constan todos los cuerpos compuestos; los siete planetas, que portan los otros siete planetas movidos y conducidos (¿animados?) por espíritus puros (ángeles), y, en fin, los tres cielos: todo ello formando un orden cósmico perfecto, inalterable de principio a fin, escalonado de abajo arriba según la mayor perfección de los seres, rigurosamente jerárquico, geocéntrico (centrado en la tierra) y antropocéntrico (ideado enteramente en función del hombre). Con ayuda del concepto platónico de un orden estático, inamovible, se hace una interpretación omnicomprensiva del mundo desde la fe cristiana y, al mismo tiempo, una interpretación sucesiva de la fe desde la visión geocéntrica del mundo. La Biblia se entiende en sentido cósmico y el cosmos en sentido bíblico. La fe cristiana garantiza la imagen del mundo y la imagen del mundo la fe cristiana. ¡Teología y cosmología, orden salvífico y orden cósmico en perfecta armonía! Conocimiento de Dios a través del orden de la creación, astrología aceptada por principio, jerarquía angélica en correspondencia con las esferas del cielo, número de los elegidos (en sustitución de los ángeles caídos), creación y composición del hombre de cuerpo y alma, estado primitivo y pecado original, descenso de Cristo del cielo a la tierra y los infiernos y ascensión, gracia y siete sacramentos, orden jerárquico de la Iglesia y del Estado, ética de orden y de obediencia, fin del mundo y cuerpos resucitados: ¡hasta en sus últimos detalles está la teología medieval determinada por la imagen greco-medieval del mundo! ¿Qué



va a ser de esta teología medieval cuando la cosmología medieval, tan estrechamente ligada a ella, se derrumbe como consecuencia de la revolución copernicana? [77]

Durante los dos siglos siguientes, cuando menos, esta grandiosa y equilibrada síntesis entre razón y fe, naturaleza y gracia, filosofía y teología, poder temporal y poder espiritual, dentro de la cual aparecía bien claro quién estaba subordinado a quién, todavía se mantuvo en pie. Tomás de Aquino, ciertamente, fue un hombre medieval no sólo por su concepción del mundo, sino también por su fe; por eso resultaba para él evidente la subordinación de la razón a la fe, de la naturaleza a la gracia, de la filosofía a la teología, del Estado a la Iglesia. Nada del plano inferior, perteneciente a la filosofía o a las otras ciencias, debía ni podía nunca contradecir a una verdad del plano superior.

La unitariedad de esta síntesis medieval, cristiana por los cuatro costados, estaba no obstante cargada de alta tensión, y así, con el desarrollo de la dinámica de la historia, llegó a desencadenar un *movimiento de secularización y emancipación* universal, sin precedentes en la historia. Y con toda seguridad no se ha tratado simplemente de un movimiento de apostasía de la fe. Por sus expresiones últimas ha sido más bien —contra la voluntad de los mismos que lo prepararon y desencadenaron— una rebelión de la base «natural» de la razón, una vez ganada su autonomía, contra la superestructura «sobrenatural» de la fe cristiana, rebelión que ha llegado a romper la síntesis unitaria de la razón y la fe. El hecho, ya propiciado en la Edad Media por la filosofía aristotélica, de la autonomía de un orden —neutral— de la naturaleza y de la razón desembocó, a través del humanismo y el Renacimiento e indirectamente también de la Reforma, en el nacimiento del hombre moderno, autónomo, con ciencia y filosofía propias, con su derecho natural y ética autónoma; es decir, desembocó justamente en la autonomía que Descartes, el primero de todos, trató de fundamentar filosóficamente, consecuentemente, independientemente de la fe cristiana, sobre la certeza que de sí mismo tiene el individuo pensante. Y ¿qué consecuencias se siguieron de aquí para la relación de sujeto y objeto, razón y fe? Sujeto y objeto, como ya vimos, se separaron uno de otro, quedando incomunicados, sin relación, uno junto al otro: se abrió un abismo entre la comprensión de sí mismo y la comprensión del mundo, entre fiabilidad interior y mundanidad exterior. En consecuencia, también razón y fe se estrecharon, aislaron, escindieron y, a ojos vistas, solidificaron dogmáticamente: en el dogmático no-saber-nada, saberlo-mejor,

[77] Cf. N. M. Wildiers, *Weltbild und Theologie*, 60-146.

saberlo-todo de una racionalidad sin fe, y en el dogmático creer-en-la-autoridad, creer-en-la-Biblia, creer-en-la-Iglesia de una fe antirracional.

De este modo se llegó a la «philosophie des lumières», a la *Ilustración* por la sola luz de la razón, independizada ésta por completo de la tradicional fe en la autoridad. La Ilustración fue el movimiento espiritual europeo más vigoroso después de la Reforma, la expresión de un nuevo (racional, optimista, activo) sentimiento de la vida. La Ilustración supuso, como Kant habría de expresar más tarde en su clásica definición, la «salida del hombre de su —por él mismo causada— minoría de edad» [78]. Como tal se abrió paso primero en Holanda, el tolerante país anfitrión de Descartes (Spinoza, Bekker, Bayle), y en Inglaterra (Locke, Newton), y después, esta vez con unos tonos rabiosamente anticlericales, en Francia (Voltaire y los enciclopedistas) y, por último, nuevamente de forma más pacífica, en Alemania (Leibniz, Thomasius, Wolff, Lessing). Orden, jerarquía, autoridad, disciplina, Iglesia, dogma, fe, cosas todas ellas respetabilísimas en el siglo XVII, son en el siglo XVIII positivamente odiadas: los intelectuales de Francia pensaban antes como Bossuet; ahora piensan como Voltaire. Comienzan así las grandes discusiones sobre Dios, la providencia, la autoridad, las bases de la moral y la vida en común, las disputas sobre la fe cristiana y la «religión natural» racional, sobre la teología tradicional y la filosofía autónoma.

Lo que en la síntesis cristiana de Tomás de Aquino se afirmaba en forma absoluta fue todavía respetado por Descartes con noble aunque fría distancia, pero algunos de sus seguidores, sobre todo de izquierdas, lo negaron completamente. Día a día los que laboraban en la planta baja habían llegado al convencimiento de que también a flor de tierra se puede muy bien vivir y trabajar y, por tanto, para nada se necesita de la planta alta. Descartes, que había dado a la planta baja nuevos y mejores cimientos, por motivos religiosos y respeto a la tradición había dejado, sin embargo, apuntalándola sólo débilmente, la planta alta inalterada, mostrándole siempre sus respetos. Como es fácil imaginar, no tenía interés en su renovación. Mas esto no fue pasado por alto, y los sucesores sacaron simplemente las consecuencias de ello: Para la planta baja la planta alta es irrelevante, para la filosofía en todo caso absolutamente insignificante. Aquí, sin embargo, aún nos quedan por dirigir unas cuantas *preguntas a Descartes,* preguntas que retrospectivamente valen *también para Tomás de Aquino:*

[78] I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?,* en *Werke,* VI (edit. por W. Weischedel, Darmstadt 1964) 53-61, cita en 53.



a) *Respecto a la planta alta:* La teoría cartesiana de las dos plantas implica evidentemente unas consecuencias que el mismo Descartes o no quiso sacar o no quiso siquiera reconocer. Ahora bien, si partiendo de la propia conciencia puede el hombre encontrar una base tan sólida y fundamentada de su saber y de su obrar, si puede construir el edificio completo del saber y hasta una ciencia universal, ¿por qué tiene que aspirar a más? ¿Por qué no se sacude decidida y consecuentemente todos los prejuicios de la fe y se desliga de toda autoridad, para vivir únicamente de la razón pura, que tiene soluciones para todo? ¿Por qué un hombre así, razonable, ha de querer aún en absoluto ser cristiano? ¿No es ser cristiano, en el fondo, un postizo superfluo, un accidente exterior, una superestructura irracional del ser hombre?

Dicho con mayor exactitud: ¿No puede también el hombre racional ser religioso a su modo? ¿Acaso no puede el hombre moderno, seguro de sí mismo, descubrir por el camino de la razón la existencia de Dios e incluso su bondad, su veracidad y sus atributos más importantes, todo ello gracias a su particularísimo análisis racional? ¿Para qué necesita entonces, aparte de este Dios de los filósofos, que puede ser asimismo común a los no cristianos, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el Padre de Cristo Jesús? ¿No sería más consecuente concluir del distanciamiento metódico (que tanto y tan bien funciona) del Dios bíblico un distanciamiento también real?

¿Por qué, pues, el hombre racional ha de acogerse a los misterios y a la certeza de la fe, si ya por sí mismo conoce lo esencial? ¿No es la verdad de la fe, verdad que ha de proporcionarnos una certeza de fe «superior», tan «oscura» a nuestro entendimiento que sólo se puede aceptar mediante la intervención de la gracia de Dios y por un enérgico acto de la voluntad, de suyo ciega? ¿No es esa verdad algo en sí mismo arbitrario, tras cuya falta de claridad y distinción se puede ocultar lo mismo una trivialidad que un absurdo, e incluso, según la hipótesis del propio Descartes, un genio maligno: en resumidas cuentas, más una ilusión que una certeza superior? ¿No tendría en todo caso nuestro filósofo, como consecuencia de su duda metódica universal, que haber cuestionado también la autoridad de la Iglesia, del Estado, de la fe y de los distintos artículos del credo, en lugar de dejarla ahí por las buenas, peligrosamente incuestionada e inexplicada?

Y, finalmente, la sospecha de que tras la verdad de la fe no se esconde nada real, ¿no se ve confirmada por el hecho —por así decir *ex negativo*— de que hasta la existencia del Dios de los filósofos apenas puede ser convincentemente probada por la conciencia humana en solitario? Y, a todo esto, ¿no ha hecho ya un

hombre la prueba metódica de si todo puede seguir marchando sin Dios, y puesto de manifiesto, aun contra su voluntad, que, en efecto, para el hombre seguro de sí mismo todo marcha muy bien sin Dios: no sólo sin el Dios de los filósofos, sino más todavía sin el Dios de la Biblia, sin fe, ni Iglesia, ni teología, ni cristianismo en general?

Muchos sacaron en seguida las consecuencias de todo esto. La actualidad de estas preguntas, en todo caso, no necesita comentario. Igualmente actuales esperamos que resulten las preguntas que siguen.

b) *Respecto a la planta baja:* «El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo». Así comienza —¿irónicamente?— la primera parte del *Discours de la méthode.* Esto suscita preguntas en sentido contrario: ¿Marchan las cosas en el piso bajo, en el ámbito de la razón, de hecho tan sensatamente como deberían marchar según el concepto de razón que tiene Descartes? ¿Realmente es el hombre sólo pensamiento, se puede reducir toda la conciencia —por no hablar del inconsciente— a simple pensamiento? Ciertamente, la identificación cartesiana del alma con la conciencia ha contribuido a formar el moderno concepto de psicología. Pero junto al pensamiento racional, ¿no hay también en la conciencia un querer y un sentir, fantasía y humor, emociones y pasiones, que no se pueden racionalizar o reducir a la razón *(ratio),* sino que tienen realidad propia y que a menudo contradicen a la razón misma? ¿Puede, por tanto, la verdad ser conocida sólo *more mathematico,* de forma que todo lo que no sea tan claro y distinto carezca por principio de importancia? Una hibridación dogmática de la razón, que a la postre tiene tal vez una base irracional, ¿no da lugar a una falsa certeza de sí mismo y deja a uno ciego para ver la realidad total del mundo y del hombre?

Y dando la vuelta a la pregunta: ¿Acaso una verdad clara y distintamente conocida en su generalidad abstracta no puede resultar absolutamente oscura y confusa en una determinada situación de la existencia concreta? ¿Es que no hay hombres que conocen más o menos clara y distintamente su existencia dubitante y, sin embargo, dicen «no» a esta existencia? ¿Que llenos de dudas se hacen cuestión de la realidad de su existencia y, no obstante, no se pueden aceptar a sí mismos? Yo dudo, mas lo que yo soy no puede ser verdad; no sólo dudo, desespero. Y, por la misma razón, también podría decirse en sentido nihilista: *cogito, ergo non sum* (yo pienso, luego *no* soy), lo que eventualmente en caso de suicidio se entiende con toda radicalidad, y así se ejecuta.

En esta perspectiva de la existencia concreta, ¿no se trata en primera línea de ser o no ser, de la vida o la muerte? Andando el camino de la duda metódica, ¿no recorremos una vía demasiado estrecha, justamente la de la certeza conceptual, intelectual? Si en realidad se duda radicalmente, ¿no se tendría que dudar también de esta misma certeza? ¿No se tendría que comenzar mucho más atrás y preguntar no sólo por la verdad de nuestro pensamiento racional, sino por la racionalidad de la razón en general? ¿No sólo por la superación de la duda, sino por la superación de la desesperanza? ¿No sólo por la realidad de Dios y del mundo, sino por la realidad de la propia existencia, experimentada en la duda y el pensamiento? En definitiva, ¿puede aún el hombre actual alcanzar la certeza por la vía intelectual de Descartes?



Pero terminemos con esto: Descartes, incluso en su propia filosofía, se preocupó más de *actuar* concretamente que de *reflexionar* teóricamente. ¿O es que él no actuaba concretamente en cada situación, aun cuando no tuviera una visión clara y distinta, aun cuando no poseyera certeza absoluta sobre la actuación correcta? ¿Acaso en la práctica no daba desde un principio por supuesta la racionalidad de la razón? ¿Acaso con anterioridad a todas sus dudas, y en su dudar mismo, no tenía confianza en esa verdad y certeza absoluta que a través de su duda metódica pretendía alcanzar? La razón de que la duda diese como fruto la verdad, ¿no fue porque la misma duda radicaba desde un principio en la verdad? ¿Es que Descartes no aceptaba su existencia antes de redescubrirla de nuevo por la duda? ¿No creía ya en la existencia de Dios antes de comenzar a probarla? ¿No tenía ya una enorme confianza en la realidad en general, una confianza que después de todo no sólo hizo posible su duda metódica, radical, universal, sino que hasta la colmó de sentido? En su dudar y pensar, en todas sus intuiciones y deducciones, ¿acaso no imperaba un *apriori,* un *elemento previo de confianza,* que él mismo aplicaba como la cosa más natural? Y si practicó esta confianza con tanta naturalidad, ¿acaso este hecho pudo deberse a otra causa sino a que en cuanto pensante se sabía a salvo justamente dentro de aquella fe cristiana que él en ningún caso habría cambiado, como le recomendaría Karl Jaspers[79], por una «fe filosófica» universal? Es decir: *¿in praxi,* en la práctica, más bien fe como presupuesto de la razón que razón como presupuesto de la fe? Paradójicamente, la praxis cotidiana de Descartes parece llevarnos al extremo contrario de sus propias teorías. Puede que sea esto, precisamente, lo que le ha hecho aparecer tan enigmático y contradictorio para algunos: espí-

[79] K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie,* 76.

ritu liberal enemigo de toda autoridad y, al mismo tiempo, espíritu creyente amigo de la autoridad de la Iglesia; escéptico y, al mismo tiempo, cristiano; filósofo protestante y, al mismo tiempo, católico piadoso; racional y, al mismo tiempo, no tan racional; un filósofo con máscara, en suma.

Sea esto lo que fuere, una cosa ha quedado clara: ¡Certeza intelectual, por muy metódico que sea el esfuerzo para alcanzarla, no significa ni mucho menos seguridad existencial! Con su nueva certeza tenía Descartes una verdadera conciencia de misión y hasta de victoria: tenía la absoluta convicción de estar en posesión de la verdad, y así, con tan inusitada certeza de sí mismo, se puso a trabajar apasionadamente —cosa que algunos han interpretado como ambición y afán de poder— en su filosofía de la certeza, que él mismo, no obstante su novedad, tenía por válida y obligatoria para todos. Muy apreciado por la reina de Suecia, pensaba volver de Estocolmo a su país como un vencedor. Pero no llegó a esto. Hasta dieciséis años después de su muerte no fue llevado su cuerpo a París, siendo enterrado en Sainte Geneviève du Mont. En su sepultura se lee: «Tratando en sus ocios invernales de conjuntar los misterios de la naturaleza con las leyes de la matemática, aventuró la esperanza de poder abrir los arcanos de ambas con una misma llave *.

¿Se ha cumplido su esperanza, nuestra esperanza? Como quiera que sea, el estado de la cuestión sí se ha vuelto claro y distinto. Ahora bien, a pesar de todo lo aprendido de Descartes, las preguntas decisivas siguen sin respuesta. ¿Daremos tal vez algún paso adelante si con mucho cuidado, y sin olvidar a Descartes, andamos por otro camino, dejándonos llevar por su contemporáneo y antípoda Pascal, para quien todas estas preguntas resultaron cuestiones de vida o muerte, de destino personal?

* In otiis hibernis componens mysteria naturae cum legibus matheseos, utriusque arcana eadem clavi reserari posse ausus est sperare.

# II. ¿CREO, LUEGO EXISTO?
## BLAISE PASCAL

La certeza del saber no es ni mucho menos la certeza del vivir. Y para ello no es menester tomar inmediatamente en cuenta la muerte. Por el pensamiento, por el conocimiento claro y distinto, es posible alcanzar —quizá— la certeza intelectual, pero de ninguna manera la seguridad existencial. La misma matemática «pura», con toda su absoluta certeza, en cuanto se convierte en matemática «aplicada» puede contribuir lo mismo a la seguridad que a la inseguridad de la vida del hombre. Al resultar la matemática «pura» moderna, en particular por sus múltiples aplicaciones a las nuevas armas y técnicas bélicas —no olvidemos la bomba atómica—, una matemática de algún modo «impura», se han hecho sobremanera patentes las contradicciones que existen entre la certeza matemático-conceptual y la seguridad existencial —¡y social!—; bajo esta tensión han padecido muchos hombres, como Albert Einstein y Robert Oppenheimer, por sólo nombrar a dos muy destacados. Problema, en fin, que todavía se ha vuelto más acuciante desde que se ha comprobado a ojos vista que no sólo la matemática y la ciencia natural, sino cualquier ciencia —desde la lógica formal a la teología— puede ser ciencia aplicada y convertirse con ello en instrumento de poder.

### 1. *La relatividad de la certeza matemática*

Nadie hubiera podido ser mejor cartesiano que el segundo genio filosófico-matemático de la época, nacido cuatro años después de aquella memorable iluminación en que Descartes entrevió la posibilidad de una «science admirable». ¡Si este *Pascal* (1623-1662), a pesar de haber sido un niño prodigio, o precisamente por haberlo sido, no hubiera tenido junto a sus dotes «geométricas» otras dotes! Dentro de él, hombre precozmente maduro y prematuramente gastado, que murió completamente consumido a la edad

de treinta y nueve años, anduvieron siempre a la greña el *homo mathematicus* de las ciencias exactas y el *homo religiosus* de la fe cristiana. Pero, precisamente por esta su existencia contradictoria, Pascal ha venido a ser, aún más que Descartes, el prototipo del hombre moderno.

a) Convergencias y divergencias.

¿Puede haber entre los grandes del siglo XVII francés dos figuras que sean a un tiempo tan semejantes y desemejantes como Descartes y Pascal? Si queremos comprender su problemática, una problemática que también hoy es más y más acuciante, será bueno dibujar aquí a trazos rápidos sus semejanzas y desemejanzas.

Como Descartes, también es Pascal:

Un genial *matemático:* Que Pascal, a sus doce años, mientras su padre y maestro quería mantenerle de momento alejado de todo lo matemático y dedicado en exclusiva al estudio del latín y el griego, desarrollase por sí mismo en sus horas libres, pintando con carbón en las baldosas y con ayuda de triángulos y circunferencias, las leyes fundamentales de la geometría, siendo sorprendido por su padre ya en el axioma 32 de Euclides, no parece del todo inverosímil según el detallado relato de su hermana mayor, Gilberte [1]. Leyenda de familia no es, en cualquier caso,
que Pascal, a sus dieciséis años, llegó a ser uno de los más destacados matemáticos de su tiempo al desarrollar en un tratado sobre secciones cónicas el teorema que se conoce con su propio nombre, el teorema pascaliano (el «hexágono místico» o sexángulo en sección cónica, en el que los puntos de sección de los tres pares de lados opuestos están en línea recta);
que Pascal, gracias a diferentes trabajos suyos —inspirados por el juego y los jugadores de dados—, contribuyó a sentar las bases del cálculo de probabilidades, tan importante hoy para cualquier tipo de ciencia, desde la física atómica hasta la matemática de los actuarios de seguros;
que Pascal, con sus diferentes explicaciones sobre el problema mecánico-matemático de los cicloides (cicloide: la curva que describe un clavo introducido en la periferia de una rueda en movimiento), se aproximó de una manera decisiva al cálculo con unidades infinitamente pequeñas (diferenciales), esto es, al cálculo infinitesimal (justamente al margen de un trabajo de Pascal —¡realizado con toda prisa mientras le aquejaba un furioso dolor de muelas!— anotó Leibniz las primeras consideraciones sobre su famoso «cálculo con el infinito» o cálculo infinitesimal, desarrollado por él y por Newton a un mismo tiempo y sin depender el uno del otro)...

[1] Cf. *La vie de Monsieur Pascal, écrite par Madame Périer, sa soeur,* en Pascal, *Oeuvres complètes,* edit. por J. Chevalier (París 1954) 3-34; y ahí, en 35-41, también el relato de su sobrina: *Mémoire sur la vie de M. Pascal, écrit par Mademoiselle Marguerite Périer, sa nièce.*



Un genial *físico:* También a sus doce años Pascal escribe, después de haber observado que un plato de cerámica golpeado con un cuchillo deja automáticamente de sonar en cuanto es tocado con el dedo, un estudio sobre acústica *(Traité de sons).* Unos diez años después, sin tener más que noticias incompletas de los ensayos de Torricelli, discípulo de Galileo, sobre la medición de la presión del aire, realiza el mismo ensayo con mayor perfección, mejor control y más variadas formas. Con sus famosos y modélicos experimentos con el tubo de mercurio (más tarde denominado barómetro) aduce la prueba incontestable a favor de la existencia del espacio vacío, existencia que todavía era entonces negada en amplios círculos por el supuesto «horror vacui», el «horror» de la naturaleza a todo vacío. Luego eleva el resultado a ley general (líquidos y aire deben ser tratados como sustancias móviles) y formula la teoría del equilibrio hidrostático, no sin pasar finalmente a las aplicaciones prácticas con la invención de la prensa hidráulica...

Un genial *ingeniero:* No es sólo la prensa hidráulica; a la edad de diecinueve años también inventa la primera contadora mecánica o máquina calculadora que funcionó en el mundo, para ayuda de su padre, que era un atareado presidente del tribunal de cuentas al servicio de Richelieu. De este modelo, arquetipo de nuestras computadoras, obtiene la patente y a lo largo de dos años de intenso trabajo lo fabrica en más de cincuenta variantes; imprime prospectos y hace planes para su producción en serie, pero el proyecto fracasa por falta de mecánicos competentes y por los elevados costes de producción. No es de extrañar que a este hombre de la contadora mecánica y de los sensacionales experimentos sobre la presión atmosférica en la alta cima del Puy de Dôme se le llamase en su patria chica, Clermont-Ferrand, el joven «Arquímedes de París». Aún en sus últimos años de vida idea un plan para una red de transportes de ómnibus a través del gran París y funda él mismo una sociedad de ómnibus cuyos carruajes, a cinco «sous» (céntimos) el asiento, llegan de hecho a hacer su trayecto, lo que le procura más fama incluso que la máquina calculadora...

Un moderno *hombre de mundo:* Procedente de casa rica, al igual que Descartes, y administrando atinadamente hasta el final las riquezas de su padre, tiene acceso a los círculos sociales más excluyentes de París. Su encantadora hermana menor, Jacqueline,

tenida asimismo por niña prodigio por sus poesías, recobra una vez con su teatro para su padre, caído en desgracia por una protesta contra la política financiera de Richelieu, el favor del omnipotente primer ministro, y en esta ocasión conoce Richelieu al joven Pascal. Pero más importante para él es aquel círculo, medio familiar medio académico, de hombres de distintas profesiones que en este tiempo, en que la ciencia de la naturaleza aún no está organizada, se reúnen regularmente en torno al piadoso y siempre afable religioso mínimo Marin Mersenne, para discutir todos los problemas posibles de geometría, física, literatura, filosofía y teología. Mersenne, que por su parte trata de armonizar la fe cristiana con la geometría y, a pesar de defender a Galileo, Campanella y Descartes, nunca es atacado por la autoridad estatal ni por la eclesiástica, tiene una formación enciclopédica y sostiene una animada correspondencia científica con todos los estudiosos de Europa: desde el italiano Torricelli hasta el filósofo inglés Thomas Hobbes y el matemático, físico y astrónomo holandés Christian Huygens (famoso por su teoría de las ondas de la luz y por la invención del reloj de péndulo, esa celebradísima maravilla del mundo, imagen de la maquinaria del universo fabricada por el relojero divino). En este círculo es admitido Pascal, pareciéndole la cosa más natural del mundo, a la edad de dieciséis años. Entre sus múltiples relaciones sociales también tiene Pascal —muy influenciado por los *Essais* de Montaigne— contacto con notorios «libertinos», particularmente con el caballero Antoine de Méré, que propagaba y vivía la independencia arreligiosa y el ideal del «honnête homme». Como Descartes, también Pascal es reputado como hombre de espíritu y buen gusto, escéptico frente a costumbres y prejuicios...

Un brillante *literato:* Junto con Descartes, también Pascal —aun cuando ambos no fueran (como tampoco Molière) miembros de la Academia Francesa, recién fundada por Richelieu— es uno de los que más han contribuido a la gloria de la prosa francesa, en especial la científica, que con su natural simplicidad y elegancia siempre ha estado por encima del tan complicado, áspero y paulatinamente desacreditado alemán docto. Descartes y Pascal, buenos latinistas ambos, son dos clásicos de la lengua francesa, de una precisión estético-literaria tan eminente como instintiva, que ponen el máximo cuidado en la formulación de su pensamiento y continuamente se esfuerzan por hacerse legibles. El lenguaje conciso y plástico de Pascal es a ojos vistas el de un erudito y poeta a la vez: aúna la claridad con el ritmo, la precisión con la poesía, y habla a la cabeza al tiempo que al corazón. En matemática y en física escribe con tan admirable transparencia y tan pulida brillantez como en filosofía y en teología. Sus *Pensées* son una de las obras más sobresalientes de la literatura universal. Sobre todo como escritor que se vale de todos los medios de la ironía, del gracejo y de la sátira, y a veces hasta como inmisericorde polemista y panfletista, no tiene en su tiempo parangón; es modelo, más tarde, para Voltaire, quien caracteriza las *Lettres Provinciales* de Pascal como el «primer libro escrito por un genio de la prosa». Por eso es tenido Pascal como el «primer periodista» de la literatura francesa, lo que en Francia, donde los buenos estilistas son admirados hasta en la ciencia, ha de entenderse como altísimo elogio...



Un profundo *pensador:* Al igual que Descartes, es Pascal hombre de pocos libros, que tras su formación personal bajo la dirección de su padre, tomándose una rara libertad, no se liga a ninguna profesión o tarea determinada. Como Descartes, también Pascal dispone de unas extraordinarias dotes de análisis y discernimiento, que se hacen aún más evidentes gracias a su genial facilidad de expresión lingüística. Como Descartes, posee el «pathos» del pensamiento: «El hombre no es más que una caña..., pero una caña que piensa» [2]; por eso comparte en gran medida el dualismo cartesiano de espíritu y materia, alma y cuerpo. Como Descartes, también Pascal siente desprecio por la Escolástica; también para él la Biblia tiene respecto a la física moderna tan poca autoridad como la antigua física de Aristóteles. Pero, como Descartes, también él se sitúa en un frente apologético contra los «libertinos», librepensadores y ateos. Igual que Descartes, en fin, también rastrea con fino olfato los problemas del hombre y acaba por chocar —tal vez más que ningún otro— con el fundamento último de la existencia humana.

Pero precisamente aquí se advierten *divergencias* que, pese a sus semejanzas, aparecen en la diversidad de estos dos contempo-

[2] B. Pascal, *Pensées* 347 = Ch 264.

Citamos todas las obras de Pascal según la edición crítica de J. Chevalier, aparecida como vol. 34 en la «Bibliothèque de la Pléiade». Para los *Pensées,* sin embargo, indicamos siempre por delante la numeración de los fragmentos según la más conocida y magnífica edición de L. Brunschwicq, publicada bajo el título *Oeuvres de Blaise Pascal, suivant l'ordre chronologique* y que ocupa los volúmenes XII-XIV de la colección «Les grands écrivains de la France» (París 1897). Pero, debido a su en parte deficiente texto, para nuestra personal traducción seguimos la mencionada edición de J. Chevalier (= Ch, con propia numeración de los fragmentos), que tiene en cuenta las correcciones críticas del texto introducidas en las nuevas ediciones de Z. Tourneur (1938-42) y L. Lafuma (1952). Así, pues, ninguna ordenación de los fragmentos es preferente; una numeración convincente en todos los aspectos no existe. [En español: *Pensamientos,* trad. de E. D'Ors, Barcelona 1962; *Opúsculos,* trad. del padre F. García, Madrid, 1957; *Cartas provinciales,* Madrid 1933].

ráneos. Cuando dos genios se encuentran no siempre sus espíritus centellean, ni mucho menos; la simpatía de hombre a hombre es uno de los presupuestos del mutuo entendimiento. Cuando el gran «geómetra» tiene noticia en Holanda del «místico hexágono» del prodigioso niño matemático de Francia, a quien antecede en toda una generación, comenta con relativa frialdad que de ello probablemente es responsable el padre. No obstante, durante una de sus escasas visitas a París —en compañía del matemático Roberval, de la Universidad de París, y un gran séquito—, y a instancias de su amigo común Mersenne, el noble Descartes pasa a ver al joven genio, por entonces ya bastante enfermo aunque con plena lucidez y conciencia de sí mismo; es el 23 de septiembre de 1647. Pero es el profesor Roberval quien toma la iniciativa en la conversación y Descartes, finalmente, tiene que marchar a un almuerzo, no sin antes aconsejar al paciente Pascal su propia receta: largo sueño de mañana y caldo (bouillon). A la mañana siguiente, sin embargo, vuelve, esta vez solo. Se interesa en especial por los ensayos de Pascal sobre la presión del aire, y ante todo por el controvertido «vacuum», que en el mundo cartesiano, compuesto en su totalidad de materia extensa (y, cuando más, muy fina), no parecía tener cabida.

Descartes se muestra receloso; Pascal permanece cauto. No son enemigos, pero tampoco se hacen amigos. Todo queda en un mutuo respeto, puede que hasta en admiración. Pascal, que para sus variadísimos, ambiciosos y largos experimentos (de varios meses de duración a veces) disponía de los cuantiosos medios de su padre y periódicamente daba a conocer los resultados a su asombrado público en opúsculos de fácil comprensión para todos, es sin lugar a dudas un experimentador, organizador, constructor y hasta escritor mucho más relevante que Descartes. ¿Envidia del más viejo hacia el más afortunado y mimado joven? Seguro que sí. En todo caso, un año después Descartes reclama para sí la prioridad en el gran experimento del barómetro sobre el alto del Puy de Dôme. La cuestión de cuál de los dos fuese el primero ya fue motivo en aquel tiempo de continuas disputas entre los expertos en el campo, todavía no muy explorado ciertamente, de la ciencia natural. Que Pascal hiciera sus ensayos con el tubo de mercurio simultáneamente en el valle y en lo alto de la montaña, para probar así que la altura de la columna de mercurio depende de la columna de aire que está encima de ella, dice Descartes habérselo aconsejado a Pascal, pero éste lo niega enérgicamente.

¿Envidia, por tanto? Seguro que no sólo eso. Son las vidas de dos contemporáneos, paisanos y colegas científicos, que no discurren simplemente en paralelo, sino que más bien convergen, recíprocamente se atraen, pero no encuentran el punto de intersección y vuelven a divergir, a repelerse mutuamente. ¿Por qué? ¿Dónde radican en último término estas divergencias?



b) La lógica del corazón.

*Descartes,* en matemáticas y física como en filosofía, es el *hombre del método:* metódica y sistemáticamente es educado en el colegio de los jesuitas (en literatura clásica, ciencia de la naturaleza, matemáticas y filosofía), y metódico sigue siendo toda su vida. Su decurso cotidiano mantiene siempre el mismo ritmo, guardando el equilibrio entre el esfuerzo corporal y espiritual, sin incurrir en ningún exceso. Metódicamente explora primero el mundo y luego su propio yo. Al método consagra sus primeras publicaciones. Lo que le importa es la praxis científica. Nada deja al azar. Rehúye las dificultades; necesita tranquilidad, una vida exenta de conflictos. Paso a paso avanza de problema en problema, teniendo siempre presente el todo, consciente de lo que quiere, y por eso hace de su método un sistema. Y su obra filosófico-científica la corona con una síntesis general, totalizante.

*Pascal,* educado en el seno de la familia junto con dos hermanas (la madre muere a los tres años de su nacimiento), es en la vida como en la ciencia el *hombre del pathos* (de la pasión): «pathos» en el sentido amplio, originario, de la vivencia honda, de la experiencia profunda, del padecimiento, del dolor y de la pasión. Delicado ya desde sus años jóvenes, recién cumplidos los veintiún años sufre, después de trabajar durante dos años en su máquina contadora en estado héctico (tuberculoso), su primer ataque, y desde entonces apenas pasa un día sin dolencias. Genio complicado, espíritu de gran sensibilidad espiritual y corporal, no sólo no rechaza su sufrimiento, sino que lo acepta y hasta lo acrecienta, acelerando finalmente, de forma poco menos que patológica, su propia destrucción. Las dificultades no le arredran, más bien le invitan a la acción extrema. Incluso la matemática y la física, no obstante toda su insobornable objetividad científica, las cultiva con apasionamiento; en los problemas aritméticos o geométricos, hasta en su contadora mecánica, es capaz de trabajar como un poseso. A pesar de no haber asistido en toda su vida a la escuela ni a la universidad, educado exclusivamente por su padre, hombre, eso sí, de grandes conocimientos, lo único que le interesa son las grandes cuestiones, las cuestiones difíciles, «insolubles». Y se precipita de una cuestión a la otra, sin trazar un plan general, abandonándose en cada momento, independiente, como él es, a sus inspiraciones, aunque se trate incluso de matemáticas o experimen-

tos. Más aforístico que sistemático, apenas se preocupa de lograr una síntesis general. Cierto que al final de su vida toma notas ininterrumpidamente, pensando en una gran obra filosófico-teológica, pero después de su muerte lo único que se encuentra es un enorme montón de papeles y medias cuartillas, jirones de su pensamiento, grandes y pequeños fragmentos: todo ello de una u otra manera ordenado y publicado póstumamente como los *Pensées* (pensamientos), que sin lugar a dudas han dado más que pensar a la humanidad que los gigantescos manuales filosóficos y teológicos de su tiempo. Emotivo, susceptible y excitable, el propio Pascal sabe valorarse a sí mismo en su justa medida y muy a menudo fluctúa entre una arrogante altanería y un conmovedor altruismo, entre la modestia y la agresividad. Sólo paulatinamente aprende a dominar su ironía, su impaciencia, su ira. Nunca se tuvo por un santo, aunque bastante pie dio para ello la piadosa y edificante estilización que de él hizo su hermana. Pero probablemente hubiera sido canonizado de no haberse hecho sospechoso de herejía. En este punto por lo menos vuelve a identificarse con su antagonista Descartes: ¡El «Sanctum Officium Sanctissimae Inquisitionis», del que por desgracia nuevamente hemos de hacer mención, le incluyó en el Indice de libros prohibidos!

Así, pues, para Descartes y Pascal el mismo mundo se presenta de una manera diferente, dado que ambos lo ven, desde el ángulo del *conocimiento científico,* de manera distinta. La prueba enteramente imparcial de Pascal a favor del espacio vacío fue a la vez una apabullante victoria del nuevo método empírico-matemático de las ciencias de la naturaleza sobre el de la física y metafísica tradicional, que sin pruebas empíricas sostenía toda una serie de dogmas físico-metafísicos, como el dogma —que se remontaba a Aristóteles— de que la naturaleza tiene horror al vacío (o aquel otro de la «dignidad del círculo», destronado de la física por Kepler con su descubrimiento de las órbitas elípticas de los planetas). El dogma del «horror vacui», aceptado por Descartes como por Galileo, que confundía el vacío de aire con la nada, era —todavía no hemos llegado al descubrimiento por Newton de la ley de la gravitación— una de las hipótesis fundamentales de la tradicional explicación de la naturaleza. En la respuesta de Pascal al rector de la escuela de los jesuitas de París, el P. Noël —maestro y amigo de Descartes, pero que estaba obligado al método metafísico de interpretación de la naturaleza—, se ponen de manifiesto, a propósito del ejemplo del «horror vacui», las bases del nuevo método de las ciencias naturales: La verdad de la física se apoya bien en la evidencia de la idea, bien en la evidencia de los hechos; y por dos caminos también se llega a ella: por deducción matemática o por experimento[3]. Más claramente aún se expresa Pascal sobre el método de la física en el famoso fragmento de su prefacio al *Tratado sobre el vacío:* «El claro conocimiento de la diferencia (entre ciencia natural y teología) nos hace deplorar la obcecación de los que en la física aducen como única prueba la autoridad en lugar de la argumentación de la razón y los experimentos, y nos hace espantarnos de la nociva actitud de los que en teología no emplean más que los argumentos de la razón en lugar de la autoridad de la Escritura y de los Padres»[4]. Mas la diferencia respecto a la teología, tal como aquí se define, ¿no resulta demasiado simplista?



Con esto, en cualquier caso queda perfectamente clara su diferencia con respecto a Descartes y su método científico-natural. De hecho, pese a la importancia capital que concede a la experiencia, Descartes procede deductivamente, partiendo de las construcciones del entendimiento. El experimento le sirve más para probar y ratificar en cada caso concreto la verdad que para descubrirla. Según su imagen ideal de una ciencia absolutamente clara y cierta, todo debe ser efectivamente deducible, como en la matemática, de unos principios, pocos, claramente establecidos; pero en la ciencia natural, al contrario que en la matemática, le falta gran parte del instrumental necesario para construir el nuevo edificio de la ciencia sobre la base de la experiencia. Pascal, en cambio, comienza más decididamente con la experiencia y busca las causas de determinados efectos. Y mientras Descartes a la hora de sentar los principios de su preconcebida construcción científica (tales como la identificación de materia y extensión, el movimiento sólo por presión y choque, el dualismo de alma y cuerpo, la función de la glándula pineal) denota muchas veces una audacia que no resiste la verificación empírica, Pascal revisa una y otra vez los principios de los que quiere partir, ejercitando una cautela poco menos que exagerada. Sus ensayos sobre la presión atmosférica lo muestran bien claro: se cuida de no hacer afirmaciones apodícticas y espera el resultado de los experimentos. El atrevimiento lo demuestra cuando, una vez asegurados los principios, saca sus consecuencias, si bien éstas no sólo pueden, sino que deben ser nueva-

[3] B. Pascal, *Réponse au très bon Révérend Père Noël, Recteur de la Société de Jésus, à Paris;* cf. también *Lettres de Pascal à M. le Pailleur, au sujet du P. Noël, Jésuite,* en *Oeuvres complètes,* pp. 370-377; 377-391. Pascal, en lo que respecta a la «verdad» de la física, anticipa el principio de falsificación de Popper: incluso las hipótesis verificadas no son propiamente verdaderas. Cf. para esto el estudio de L. Schäfer, *Pascal und Descartes als methodologische Antipoden:* «Philosophisches Jahrbuch» 81 (1974) 314-340.

[4] B. Pascal, *Préface pour le traité du vide,* en *Oeuvres complètes,* páginas 529-535.

mente verificadas en la experiencia. No pretende, no tiene urgencia en construir un sistema; los presupuestos para ello no se dan propiamente hasta la siguiente generación de investigadores (Newton, Boyle, Huygens).

Se trata, no obstante, de algo más que del simple conocimiento científico-natural. En el fondo no es otra cosa que el *conocer humano,* la conciencia humana en general. Descartes había identificado el alma con la conciencia y reducido todas sus funciones al pensamiento. Pascal, fino observador tanto de la naturaleza como de la psique humana, no acaba de decidirse, a pesar del gran énfasis que pone en el pensamiento, a verificar semejante reducción. No tiene por principio nada en contra de la razón de Descartes; para ello es él mismo —qué otra cosa iba a ser un matemático, físico e ingeniero— demasiado racional. Sin embargo, la razón sola no basta; precisamente por ser matemático, físico e ingeniero, Pascal no es racionalista. Nada que oponer a la razón discursiva. Pero ¿acaso no hay también un conocimiento intuitivo? Nada que oponer a la paulatina, sintético-analítica construcción del entendimiento. Pero ¿no se da también el simple, el inmediato sentir? Nada que oponer a la lógica. Pero ¿no existe también el instinto?

Es decir: ¡junto con el «raisonnement» (razonamiento), también el *sentiment* (sentimiento)! Uno y otro tienen sus límites: «Los que están acostumbrados a juzgar según el sentimiento no entienden una palabra de las cosas de razonamiento, porque quieren penetrar primeramente con un solo golpe de vista y no están habituados a inquirir los principios. Y los otros, los que por el contrario están acostumbrados a razonar por principios, no entienden una palabra de las cosas de sentimiento, pues inquieren en ellas sus principios y son incapaces de ver con una sola mirada» [5]. Hay que distinguir, pues, el espíritu, la razón, o sea, el pensamiento raciocinante, por una parte, y por otra, el sentimiento, el instinto, esto es, el sentir intuitivo: ambos, espíritu y sentimiento, pueden formarse y estropearse por la «conversación» [6].

«Sentimiento» nada tiene que ver con sentimentalismo o sensiblería, cosa por completo ajena a Pascal. La palabra *corazón* («coeur») resume mucho mejor que «sentimiento» lo que según Pascal se contrapone a la «razón» («raison»). Y «corazón» tampoco significa lo irracional o emocional en oposición a lo racional o lógico, no es «alma» en oposición a «espíritu». El corazón es el centro espiritual de la persona humana —expresado simbólicamente en el órgano corporal—, su más íntimo centro de actividad, el

[5] *Pensées* 3 = Ch 23.
[6] Cf. *Pensées* 6 = Ch 26.



punto de arranque de sus relaciones dinámico-personales con el «otro», el órgano adecuado por el que el hombre tiene sentido de la totalidad. El corazón es el espíritu humano, pero no en cuanto que piensa y razona de manera puramente teórica, sino en cuanto espíritu que está presente de forma espontánea, que percibe intuitivamente, que conoce existencialmente, valora integralmente y ama (u odia) de mil maneras. Así se entiende el tantas veces citado y casi siempre mal traducido juego de palabras de Pascal: «Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point: on le sait en mille choses» («El corazón tiene sus razones que la razón no conoce: se ve en mil cosas») [7]. La lógica del corazón consiste en que el corazón tiene su propia razón.

Aquí ya se echa de ver toda la *relatividad de la certeza puramente racional, matemática,* reconocida precisamente por un gran matemático: «Conocemos la verdad no solamente por la razón, sino también por el corazón» [8]. Por el corazón, en intuiciones directas, conocemos los primeros principios: que hay espacio, tiempo, movimiento, números... Y aun cuando la razón no pueda probar estos principios, también es inútil que trate de combatirlos, como hacen los escépticos. ¿Da, pues, la razón ya algo por supuesto? «Es menester que la razón se apoye sobre estos conocimientos del corazón y del instinto y que fundamente en ellos todo su discurso. El corazón siente que hay tres dimensiones en el espacio, y que los números son infinitos; y la razón demuestra después que no hay dos números cuadrados tales que el uno sea el doble que el otro» [9].

De este modo los principios son sentidos intuitivamente por el corazón, y las proposiciones, concluidas lógicamente por la razón: «y ambas cosas con certeza, aunque por vías diferentes» [10]. ¿No quedan así claramente marcados los límites de la razón? «Y es tan inútil como ridículo que la razón pida al corazón pruebas de sus primeros principios, para poder asentir a ellos, como lo sería que el corazón pidiera a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que demuestra para recibirlas. Esta impotencia no debe servir, pues, sino para humillar a la razón, que quisiera juzgar de todo, pero no para combatir nuestra certeza como si sólo la razón fuera capaz de instruirnos» [11]. ¿Se puede afirmar con mayor nitidez el alcance y los límites de la certeza puramente racional?

Descartes había aplicado a las demás ciencias el «espíritu» del método analítico, empleado en la geometría y la matemática. Pero

[7] *Pensées* 277 = Ch 477. [8] *Pensées* 282 = Ch 479.
[9] *Ibíd.* [10] *Ibíd.* [11] *Ibíd.*

precisamente para un sabio en geometría y matemáticas como Pascal hubo de ser de capital importancia que, junto al «esprit de géometrie», el espíritu de la matemática, hubiese el —otra vez poco menos que intraducible— *«esprit de finesse»* (espíritu de finura). Ambiciosa palabra cuya mejor traducción sería tal vez la de «delicadeza», entendiendo con ello el sentir como con la punta de los dedos, el tacto o tino, la sensibilidad e incluso el rastreo, el atisbo, la perspicacia, el refinamiento, es decir, todo eso que nos hace conocer más sutilmente, más atinadamente, más diferenciadamente, más sentidamente, más refinadamente.

En realidad, cree Pascal, todos los «geómetras», todos los matemáticos deberían ser refinados, y al contrario, todos los refinados deberían ser también «geómetras», matemáticos. Pero «lo que hace que ciertos espíritus finos no sean matemáticos *(géomètres)* es que no puedan en manera alguna volverse hacia los principios de la geometría. Y lo que hace que los matemáticos no sean finos es que no ven lo que tienen delante, y que acostumbrados a los principios perfilados y globales de la geometría, y a no razonar sino después de haber visto bien y aplicado sus principios, se pierden en las cosas de finura, en que los principios no se dejan aplicar de esta suerte. Estos no se ven apenas, se sienten más que se ven; cuesta infinitos trabajos hacerlos sentir a quienes no los sienten por sí mismos; son cosas tan delicadas y numerosas que es menester un sentido muy delicado y agudo para sentirlas y juzgar derecha y justamente de acuerdo con este sentimiento, sin que las más de las veces sea posible demostrarlas por orden como en geometría, porque no es así como se poseen los principios de ella, y sería una faena infinita el intentarlo. Es preciso ver súbitamente la cosa en un solo golpe de vista, y no con un razonamiento progresivo, por lo menos en una cierta medida» [12].

Los espíritus finos, que están acostumbrados a juzgar espontáneamente, se quedan sin resuello cuando topan con las definiciones y principios de la geometría: «Los finos, que no son más que finos, no pueden tener la paciencia de descender hasta los primeros principios de las cosas especulativas y de imaginación, que jamás han visto en el mundo, y son absolutamente inusitadas» [13]. Y los matemáticos no deberían caer en el ridículo de querer tratar las cuestiones del espíritu de finura geométricamente: «Los matemáticos, que no son más que matemáticos, tienen, sí, un espíritu claro, pero con tal que se les expliquen bien todas las cosas con definiciones y principios; si no, son falsos e insoportables, porque

[12] *Pensées* 1 = Ch 21. [13] *Ibíd.*



no saben pensar claro más que apoyándose en principios bien esclarecidos» [14].

Fácilmente se entiende desde estos supuestos que Pascal tuviera el propósito de escribir en su gran obra un capítulo altamente crítico contra el representante más destacado del «esprit de géometrie». No otra cosa prueba la fatídica nota: «Escribir contra los que se internan con excesiva profundidad en las ciencias: Descartes» [15]

## 2. *La certeza radical de la fe*

El ideal de la evidencia matemática se puede alcanzar, a lo sumo, en la misma matemática. Todas las otras ciencias humanas, menos abstractas, menos formales, desde las disciplinas empíricas hasta la filosofía, no llegan ni con mucho a este grado —¡abstracto, formal!— de certeza. Y a la larga, además, la visión de Descartes de una ciencia universal para todos los problemas de la vida humana ha resultado cada vez más irrealizable. Esto es lo que ya entonces hizo a los en un principio entusiastas cartesianos desembocar en el escepticismo o en el fideísmo [16]. Mas Pascal, que nunca fue matemático y físico exclusivamente, en los últimos años de su vida se volvió del «estudio de las ciencias abstractas» al «estudio del hombre» [17]: «¡Hay que conocerse a sí mismo!» [18]. Por esto viene a ser Pascal uno de los primeros grandes «descubridores del yo» [19]. Para él no sólo cuenta la naturaleza del hombre en abstracto, como para la filosofía o teología tradicional, ni tampoco sólo el hombre como ser pensante en el sentido de Descartes. Sino, ante todo, el hombre histórico concreto, tal como vive en su mundo, en su cotidianeidad: a este hombre es al que Pascal quiere tomar medidas, por lo alto y por lo bajo, en su altura y su profundidad. Por eso, lo que en primera línea se plantea no es, como en Descartes, la inseguridad del saber humano, sino, como ya he-

[14] *Ibíd.*
[15] *Pensées* 76 = Ch 193.
[16] Un primer precursor del fideísmo católico, tal como se desarrolla en el siglo XIX en Francia con L.-G.-A. de Bonald y H.-F.-R. de la Mennais y, después, con A. Bonnetty, de un modo sistemático, es el obispo de Avranches P.-D. Huet, que comienza como entusiasmado cartesiano y termina siendo adversario radical de Descartes: *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain,* publicado póstumamente en París en 1722 (también en Amsterdam en 1723).
[17] *Pensées* 144 = Ch 80.
[18] *Pensées* 66 = Ch 81.
[19] Muy vivamente es descrito Pascal bajo este ángulo de visión por R. Friedenthal, *Entdecker des Ich. Montaigne - Pascal - Diderot* (Munich 1969) 141-251.

mos apuntado en nuestra crítica a Descartes, la inseguridad de toda vida humana en general.

a) Grandeza y miseria del hombre.

En la imagen medieval del mundo, un mundo por completo lleno, estático, ordenado jerárquicamente, geocéntrico y antropocéntrico a la vez, el hombre tenía un lugar propio, determinado: el firme suelo de la tierra bajo sus pies y las esferas fijas del cielo, habitáculo de Dios y de los ángeles, sobre su cabeza, sintiéndose él mismo a salvo en el punto medio de toda la creación. Pero respecto al mundo había habido un error capital: El bien ordenado y seguro edificio del mundo se derrumba pieza por pieza con los descubrimientos de Copérnico, Kepler y Galileo. Dios parece quedarse sin morada, los ángeles se tornan superfluos. La nueva física mecanicista y la «mecánica celeste», que más tarde sería perfeccionada por Newton, dejan al hombre solo en un mundo en el que por arriba como por abajo se abren abismos, se atisban infinitos. Un sentimiento de desconcierto y de inseguridad hace presa no sólo entre los hombres de Iglesia y los teólogos, sino también en general entre los pensadores.

Pascal toma muy en serio ese extravío del hombre en el universo infinito, impenetrable, desde el que no se hace oír voz alguna del Creador: «El eterno silencio de estos espacios infinitos me aterra» [20]. A pesar de todo se niega a aislar al hombre del mundo e interpretarlo primeramente, como Descartes, desde la conciencia. Para él, el hombre, por principio, no está frente al mundo, sino en el mundo. Y en este mundo, siempre incomprensible, debe el hombre intentar ante todo comprenderse a sí mismo con todas sus contradicciones. Pues ¿qué caracteriza la situación del hombre cuando se le contempla en sus *dimensiones cósmicas?* No otra cosa que contrastes, tensiones, una radical desproporción, un total desequilibrio. Conocimientos matemáticos fueron los que ayudaron a Pascal a entender así la situación del hombre.

Si elevamos la vista del hombre al infinito, al macrocosmos, la tierra e incluso el mismo sol se quedan reducidos a un pequeño punto, todo el mundo visible aparece como un rasgo imperceptible en el amplio, inabarcable seno del universo. ¿Qué es el hombre ante esta infinitud? ¡Ante el universo el hombre es una nada!

Si, al contrario, dirigimos la mirada del hombre al microcosmos, a los organismos vivos más diminutos, vemos que todo se

[20] *Pensées* 206 = Ch 91.



puede dividir una y otra vez, indefinidamente, incluso el átomo, en el que asimismo se abren una infinidad de universos, cada cual con su firmamento, sus planetas, su tierra, en la misma proporción que en el mundo visible: vemos la infinitud de lo pequeño, infinitud que termina en la nada, nada que nosotros nunca podemos alcanzar. ¿Qué es el hombre ante esta infinitud negativa? ¡Ante la nada el hombre es un universo!

Esta es, pues, la desproporción, el desequilibrio, la grandeza y la miseria del hombre en el mundo: «Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de la comprensión de los extremos, el fin de las cosas y su principio le están invenciblemente ocultos en su secreto impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado y el infinito en que se halla sumido. ¿Qué hará, pues, sino barruntar una apariencia del medio de las cosas, en una eterna desesperación por no conocer ni su principio ni su fin? Todas las cosas han salido de la nada y alcanzan hasta el infinito. ¿Quién podrá seguir estas sorprendentes andanzas? El autor de estas maravillas las comprende. Ningún otro puede hacerlo» [21].

Infinitudes en el espacio e infinitudes en el tiempo de las horas, los días, los años, infinidad de números, de proposiciones geométricas, de principios científicos... Ahí es donde se evidencia la radical inseguridad del hombre en el mundo, en el que bogamos en la incertidumbre y todo nos rehúye como en una fuga sin fin: «Ardemos en deseos de encontrar una sede firme y una última base consistente para edificar sobre ella una torre que se alce hasta el infinito, pero todos nuestros cimientos se quiebran y la tierra se abre hasta los abismos. No busquemos, pues, punto de seguridad y de firmeza. Nuestra razón se ve siempre decepcionada por la inconstancia de las apariencias; nada puede fijar lo finito entre los dos infinitos que lo envuelven y lo rehúyen» [22]. Tan inseguro está el hombre, esta «caña pensante», que «un vapor, una gota de agua bastan para matarlo» [23]. Sólo que, «aun cuando el universo lo aplastara, el hombre sería todavía más noble que lo que lo mata, porque sabe que muere y conoce lo que el universo tiene de ventaja sobre él; el universo no sabe nada de esto» [24].

Si ahora consideramos la existencia del hombre no en sus dimensiones cósmicas, sino en sus *dimensiones diarias,* cotidianas, la inseguridad del hombre vuelve a manifestarse de otra forma. Pascal, frecuentador asiduo de círculos sociales medios y altos, conoció muy bien la vida de las clases materialmente acomodadas

[21] *Pensées* 72 = Ch 84. [22] *Ibid.*
[23] *Pensées* 347 = Ch 264. [24] *Ibid.*

y socialmente distinguidas. En París tuvo su «período mundano», en que se dedicó, como entre los jansenistas del austero Port Royal se sentenciaba, a las «vanidades del mundo». Fue, por tanto, todo lo contrario de un moralista ajeno al mundo, imbuido de ideas fantasmagóricas sobre la vida real. En inmediata cercanía pudo observar, como algunos teólogos nunca pudieron hacerlo, que los hombres mundanos no son por fuerza hombres malos, sino que también ellos pueden mostrar en su estilo de vida esa perfección de entendimiento y corazón, ese «esprit de finesse» que él tanto admiraba: el ideal del «honnête homme», hombres honorables con aptitudes desarrolladas en todos los órdenes, con rectitud y magnanimidad, fino tacto, actitud segura en todas las situaciones de la vida y firmes convicciones en todas las cosas.

Pero Pascal también entrevió las ocultas inseguridades, dudas y debilidades de estos hombres que tan seguros aparecían, de estos hombres a un tiempo independientes y dependientes, increyentes y creyentes, impertérritos y aterrados. Y como un desenmascarador de la psicología del hombre —antes que Kierkegaard, Dostoievsky, Nietzsche, Kafka, Freud—, analizó su íntima disonancia horadando sin misericordia en todas las posibles situaciones, costumbres y contingencias. Y descubrió el egoísmo, la aversión a la verdad, la injusticia, el orgullo y la vanidad de esta gente de mundo en todas las situaciones de la vida: gente que la mayoría de las veces se deja guiar en sus manifestaciones más por la ilusión que por la razón; gente cuya amistad se rompería por completo si cada cual supiera lo que su amigo dice de él; gente que gustosamente se volvería cobarde si con ello lograra fama de héroe; gente a quien consuela cualquier minucia, porque también cualquier minucia contrista; gente que porque no han sido capaces de superar la muerte, la miseria y la ignorancia han acordado no pensar más en todo ello. Presurosos, siempre en movimiento y ocupados a tope con lo serio y no serio, estos hombres buscan una y otra vez la diversión por la diversión: «A este hombre, que ha nacido para conocer el universo, para enjuiciar todas las cosas, para administrar todo un Estado, ahí le vemos ocupado y del todo absorbido por el cuidado de cazar una liebre» [25]. ¿Qué debería realmente importarle más: la liebre o la pequeña suma que gana jugando o apostando?

Es un caso de doble fondo: ¿Qué se oculta, pues, detrás de todo ese divertimiento, detrás de la caza y la danza, el juego y el deporte, tras las conversaciones, las aventuras amorosas y la ostentación de cargos públicos? Si se mira detrás de todas estas máscaras, no se encuentra en el fondo otra cosa que el miedo a estar solo: «Toda la desgracia de los hombres viene de una sola cosa: el no saber quedarse solos, tranquilos, en una habitación» [26]. Todas las actividades y ajetreos humanos, incluidos los actos de guerra heroicos, deben servir para distraer de ese amenazante silencio en el que el hombre está solo frente a sí mismo: «Nada es tan insoportable para el hombre como estar en pleno reposo, sin pasiones, sin quehaceres, sin divertimiento, sin aplicación. Siente entonces su nada, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su impotencia, su vacío. Inmediatamente surgirán del fondo de su alma el aburrimiento, la melancolía, la tristeza, la pena, el despecho, la desesperación» [27].

[25] *Pensées* 140 = Ch 176.



¿Quién no conoce tales estados de ánimo? Y muchos entonces dicen: «No sé quién me ha traído al mundo, ni qué es el mundo, ni qué soy yo mismo. Me hallo en una terrible ignorancia de todo: no sé lo que es mi cuerpo, mis sentidos, mi alma, ni siquiera qué es esa parte de mi yo que piensa lo que digo, que reflexiona sobre todo y sobre sí misma, y se conoce a sí misma tan poco como al resto. Veo estos terribles espacios del universo que me envuelven, y estoy encadenado a un rincón de esta vasta extensión, sin saber por qué estoy colocado en este lugar más bien que en otro, ni por qué este breve lapso de tiempo, que me ha sido dado para vivir, me ha sido asignado en este preciso momento y no en cualquier otro de toda esa eternidad que me ha precedido y que me sigue. No veo por todas partes más que infinidades que me envuelven como un átomo, como una sombra que no dura sino un instante para no volver. Lo único que conozco es que pronto voy a morir, pero lo que más ignoro es esta misma muerte que no soy capaz de evitar. Como no sé de dónde vengo, tampoco sé adónde voy; solamente sé que al salir de este mundo caigo para siempre jamás o en la nada o en las manos de un Dios irritado, sin saber cuál de estas dos condiciones me será dada eternamente por herencia. He aquí mi situación, llena de flaqueza y de incertidumbre» [28].

En la práctica, por tanto, en ninguna otra cosa se muestra más claro el desconsuelo de la existencia humana que en la continua amenaza de la muerte, muerte que muchas veces aún está lejos cuando parece inminente, y muy cerca cuando parece lejana: «El último acto siempre es amargo, aunque haya sido bello lo restante de la comedia: al final se echa tierra sobre la cabeza, y con eso se acabó» [29]. Pascal denota simpatía por los hombres que sufren bajo

[26] *Pensées* 139 = Ch 205. [27] *Pensées* 131 = Ch 201.
[28] *Pensées* 194 = Ch 335. [29] *Pensées* 210 = Ch 227.

sus dudas y buscan seriamente. Pero no muestra comprensión alguna con los que se jactan de sus propias dudas, que llevan una vida de aturdimiento y superficialidad, que nunca se hacen cuestión de estos temas básicos del vivir y morir humanos y que, por haber leído algo de la Biblia o hablado alguna vez de la fe con algún cura, se creen seguros de sus cosas.

Con semejante perspectiva, ¿no aborda Pascal el *problema de base* con mayor profundidad que Descartes? No se trata en primera línea de la incertidumbre del saber humano, sino de la inseguridad de la vida del hombre: del radical abandono, la amenaza, la incapacidad, la contradicción, la «desproporción» del hombre. Kierkegaard, Heidegger y Sartre han analizado aún con mayor hondura esta «condición del hombre: inconstancia, aburrimiento, inquietud» [30] y, en particular, su sometimiento a la muerte. Pascal, ciertamente, siempre destacó al lado de la «miseria» (misère) del hombre su «grandeza» (grandeur). La grandeza del hombre dentro de su miseria consiste en que sabe de su propia miseria: «Eminente es la grandeza del hombre, precisamente porque se reconoce miserable. El árbol no se reconoce miserable. Miserable, por tanto, sólo es aquel que se reconoce miserable; pero también sólo hay una cosa grande: conocer que se es miserable» [31]. La miseria toda del hombre prueba su grandeza: «Es la miseria de un gran señor, la miseria de un rey destronado» [32].

Con estos antecedentes no hay por qué tachar forzosamente de arrogante a Pascal cuando éste, que a lo largo de su vida apenas encontró interlocutores de su misma categoría, consigna brevemente en una de sus notas: «Descartes, inútil e incierto» [33].

### b) En qué no se puede dudar.

¿«Inutile et incertain» precisamente Descartes, que luchó como ningún otro por la «certitude» radical? A la vista de la inseguridad radical del hombre, en todo caso, ¿puede ser el propio «cogito» de alguna utilidad? Pascal no está siquiera dispuesto a tomar del todo en serio la duda metódica de Descartes.

Respecto a la problemática de Descartes [34], Pascal se ve enfrentado a dos posturas radicales: o resignación por *escepticismo* (de los «pyrrhoniens» —pirronianos—, procedentes del antiguo escéptico Pirrón) o adscripción al *dogmatismo*. Los escépticos —¡y aquí Pascal esboza, de hecho, la duda metódica de Descartes!— piensan que fuera de la revelación y de la fe no hay certeza alguna de si el hombre ha sido creado por un Dios bueno, por un espíritu malo o por el azar; si los principios naturales de lo verdadero y de lo bueno están dados como verdaderos, como falsos o como inseguros; si la mitad de la vida, que nosotros creemos vivir despiertos, no es también un sueño. Y los dogmáticos piensan que, hablando de buena fe y sinceramente, no se puede dudar de los principios naturales.

¿Cómo debe el hombre, pues, decidirse? Porque tiene que decidirse: la neutralidad no es posible. Quien no se decide, por eso mismo se vuelve escéptico: «¿Qué hará el hombre en este estado? ¿Dudará de todo? ¿Dudará de si vela, si se le pincha, si se le quema? ¿Dudará de si duda? ¿Dudará de si es?» [35]. Pascal está convencido: «No se puede llegar hasta aquí, y afirmo el hecho de que nunca ha habido, efectivamente, un perfecto pirroniano. La naturaleza viene en auxilio de la razón impotente y le impide extraviarse hasta ese punto» [36]. El escepticismo total choca con la protesta espontánea de la naturaleza humana: ¡El escéptico vive en la práctica en constante contradicción con su duda radical!

¿O deberá el hombre hacerse dogmático? «¿Dirá, pues, por el contrario, que posee ciertamente la verdad, él, que a poco que se le apure no puede mostrar título alguno de verdad y se ve obligado a abandonar la presa?» [37]. El dogmatismo choca con la amenazante oposición de la razón humana: ¡El dogmático, en la práctica, basa sus argumentaciones en razones que una revisión crítica demuestra inexistentes!

Ni el dogmatismo ni el escepticismo se pueden demostrar en sentido estricto: Igual que no es cierto que todo es cierto, tampoco es cierto que todo es incierto. La existencia humana se presenta en toda su contradicción e inseguridad: «¡Qué quimera es, pues, el hombre! ¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio! Juez de todas las cosas, imbécil gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y excrecencia del universo» [38].

Ante tamaño desconcierto en que la razón bloquea el dogmatismo y la naturaleza el escepticismo, ¿quién va a lograr el concierto? ¿No se agota aquí hasta la misma filosofía? Pero en este momento ejecuta Pascal un *viraje* del todo inesperado, haciendo sin rodeos una llamada dictatorial al hombre para que reconozca que la solución de la contradicción no puede en absoluto venir del hombre como tal y que el propio hombre está remitido a algo que es superior a él: «Reconoce, pues, hombre soberbio, qué paradoja

[30] *Pensées* 127 = Ch 199. [31] *Pensées* 397 = Ch 255.
[32] *Pensées* 398 = Ch 269. [33] *Pensées* 78 = Ch 195.
[34] Para esto, sobre todo, el extenso fragmento *Pensées* 434 = Ch 438.

[35] *Ibíd.* [36] *Ibíd.* [37] *Ibíd.* [38] *Ibíd.*

eres para ti mismo. Humíllate, razón impotente; calla, naturaleza imbécil. Aprende que el hombre supera infinitamente al hombre y escucha de tu maestro tu verdadera condición, que ignoras. ¡Escucha a Dios!» [39].

Mas con esto, ¿no se le pide al hombre efectuar un salto, un salto de pensamiento? Pascal, en efecto, no sólo admitiría esto; él mismo reta al salto, *al riesgo de la fe en Dios,* la única que puede hacer comprender tanto la grandeza del hombre (por la bondad originaria de la creación de Dios) como la miseria del hombre (por su caída en el pecado). No es la filosofía, es el mensaje cristiano el que según Pascal da respuesta a los enigmas de la contradictoria naturaleza humana. Demasiado alto o, por mejor decir, demasiado bajo se esconde el nudo de comprensión de nuestra contradictoria existencia como para que nosotros podamos alcanzarla con nuestra razón: «De suerte que no es con las soberbias agitaciones de nuestra razón, sino con la simple sumisión de la razón con lo que verdaderamente podemos conocernos a nosotros mismos» [40].

Automáticamente surge la pregunta: ¿Cómo ha llegado Pascal a semejante concepción, tan insólita en un matemático, físico e ingeniero moderno? A los cuatro años de la muerte de Descartes, también Pascal tiene su «visión», y también en una noche del mes de noviembre y al cabo de toda una larga historia anterior. Chocamos aquí con el secreto último de sus mutuas divergencias. En ese mismo año Pascal presenta a la Academia de París sus tratados sobre el triángulo aritmético y el cálculo de probabilidades, pero también sufre una profunda crisis interior, ya claramente iniciada bastante tiempo atrás: inquietud interior, miedo, enfermedad, repugnancia del ajetreo de la vida mundana, sosteniendo a un tiempo numerosas conversaciones con su hermana predilecta, la no menos genial Jacqueline, la cual, después de haber trabajado mucho tiempo con Pascal, ingresa —contra la voluntad de éste— en el convento jansenista de Port Royal y se hace monja (en espera de una dote para el convento, lo que de ningún modo agrada a Pascal). Por lo que parece, ni siquiera ella llega a saber nada de esa decisiva y en el fondo no del todo explicable vivencia de conversión de su hermano, vivencia que marca la culminación y solución de la crisis.

Una vez muerto Pascal, un criado encuentra casualmente (junto con un borrador sobre papel) una estrecha tira de pergamino [41] cuidadosamente escrita, que Pascal llevó consigo hasta su muerte

[39] *Ibíd.* [40] *Ibíd.*
[41] B. Pascal, *Mémorial,* en *Oeuvres complètes,* 553s.



cosida una y otra vez al forro de su levita: datada, además, con toda precisión en el «año de gracia» de 1654, lunes, 23 de noviembre, «a partir de las diez y media de la noche aproximadamente hasta cerca de media hora después de la media noche». Esta visión no es la visión racional de una «science admirable» para juzgar según la sola lógica del entendimiento. Es la experiencia, en sumo grado estática *y* en sumo grado consciente, transcrita en palabras entrecortadas y con largos guiones, la experiencia, digo, de una nueva certeza, la certeza del corazón, que nace de una verdadera angustia y no sólo de una duda «metódica», y que Pascal quiere, con ayuda del lema que en todo momento lleva consigo, traer continuamente a su memoria.

Con una palabra escrita en grandes letras mayúsculas, la palabra «FEU» (FUEGO), comienza lo que más tarde se ha dado en llamar el *Memorial* de Pascal. Sobremanera clara —y, sin embargo, frecuentemente pasada por alto por ciertos intérpretes— es la referencia a la visión de Moisés ante la zarza ardiente, en la que se manifiesta «el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» [42]. Y continúa hablando Pascal en los mismos términos que el libro del Exodo, naturalmente con una contraposición enormemente significativa: «¡Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el de los filósofos y los sabios!». Y añade: «El Dios de Jesucristo»: «sólo por los caminos que enseña el evangelio se le puede hallar, ... se le puede guardar».

Ahí es donde encuentra Pascal el fundamento último de esa certeza en la que ya no cabe dudar, sobre la que se pueden alzar todas las demás certezas: no la certeza de sí mismo, no un concepto, no una cierta idea de Dios, no el Dios de los filósofos y los sabios, sino el Dios verdadero, el Dios viviente de la Biblia. Por dos veces repetida se encuentra a continuación la palabra «certeza» (certitude, certitude). Si antes la certeza radical se alcanzaba escapándose de Dios, ahora nace precisamente de la aceptación confiada de ese Dios que históricamente se manifiesta, se hace presente en Jesucristo. Así, pues, ¡certeza radical no por el pensamiento simplemente, sino por la fe! Lo que —como antítesis al «cogito» cartesiano— puede formularse de esta manera: *¡Credo, ergo sum: creo, luego existo!*

Esta certeza, evidentemente, no es una certeza irracional. Pascal ensalza al mismo tiempo «la grandeza del alma humana». Pero no es la certeza matemática clara y distinta de la razón pensante,

[42] En la tira de pergamino se encuentra una alusión expresa a Ex 3,6, así como a Mt 22,32.

sino la certeza intuitiva, integral, del corazón sentiente, del corazón sufriente. De ahí el lema «sentimiento» (sentiment), en lugar de «certeza» (certitude). Y como consecuencia, una sobrecogedora «alegría» —«lágrimas de alegría»— y una «paz» que sobrepasa todo desamparo. El resultado es para Pascal «liviano y total renunciamiento». Rudo y categórico, como sólo él podía serlo, añade en la fina escritura del pergamino a modo de exhortación para sí mismo: «Total subordinación a Cristo Jesús y a mis guías espirituales. Eternamente en alegría por un día de ejercicio en la tierra». Y concluye el «Memorial» con un versículo del salmo 119: «No olvidaré tus palabras [43]. Amén».

Para Pascal resulta claro aquí que el hombre no conoce a Dios sino con el corazón: «Es el corazón quien siente a Dios, y no la razón. Esto, pues, es la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón» [44]. La razón, no obstante, no debe ser descalificada o violenta: «Nada es tan proporcionado a la razón como este no reconocimiento de la razón» [45]. Pues «el último paso de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la superan» [46]. Se necesitan, por tanto, ambas cosas: «Sumisión y uso de la razón: en eso consiste el verdadero cristianismo» [47].

El verdadero cristianismo, el verdadero Dios cristiano, es el que desde este momento importa a Pascal por encima de todo, no el Dios abstracto y lejano de los filósofos y los sabios. Pascal juzga imperdonable que Descartes no se haya ocupado en absoluto en su filosofía del verdadero Dios cristiano: «No puedo perdonárselo a Descartes: le habría gustado prescindir de Dios en toda su filosofía; pero no pudo porque lo necesitaba para que diera al mundo un empujón que lo pusiese en movimiento; hecho esto, no necesita a Dios para nada» [48]. En punto tan decisivo, pues, Descartes y Pascal divergen totalmente. Para Pascal es claro y distinto: «El conocimiento de Dios sin el de nuestra miseria engendra orgullo. El conocimiento de nuestra miseria sin el de Dios engendra desesperación. El conocimiento de Cristo Jesús constituye el punto medio, porque en él encontramos tanto a Dios como nuestra miseria» [49]. A este punto medio se orientan los restantes fragmentos de Pascal: sobre el Antiguo Testamento (ley, profecías, el Dios escondido); sobre Cristo Jesús (cumplimiento de las profecías, milagros, redención y gracia, moral y camino de salvación); sobre la Iglesia (fundación, continuidad, infalibilidad), y sobre el misterio del amor divino.

[43] Sal 119,16. [44] *Pensées* 278 = Ch 481. [45] *Pensées* 272 = Ch 465.
[46] *Pensées* 267 = Ch 466. [47] *Pensées* 269 = Ch 463.
[48] *Pensées* 77 = Ch 194. [49] *Pensées* 527 = Ch 75.

### 3. *La fe, base de la razón*

Pascal, al contrario que Descartes, no crea escuela. Su ambiciosa obra *La verdad de la religión cristiana* queda incompleta: sus *Pensées*, sus pensamientos, ocurrencias, aforismos, gritos, incluidos sus agudos análisis y fragmentos más desarrollados (que han dado a menudo ocasión a malos entendidos), nunca constituyeron un sistema ni han podido ser organizados en un sistema, nunca han llegado a ser objeto de enseñanza y contenidos de escuela como el sistema de Descartes. Estos esbozos, no obstante, tan íntimamente relacionados entre sí, no sólo han despertado una y otra vez el interés de los historiadores, sino que en todas las generaciones han sembrado inquietud entre católicos como entre protestantes. La teología escolástica católica se ha salvado aparentemente del influjo de estos *Pensées,* como de tantas otras cosas de la Edad Moderna, por el hecho de haberlos simplemente ignorado. Los impulsos de Pascal han seguido ejerciendo su influjo al margen de esta teología, y aún hoy este laico está, mucho más que cualquiera de los teólogos y filósofos escolásticos de su tiempo, en condiciones de sacudir de su indolencia a «los sabios de entre los detractores de la religión» (Schleiermacher).

El obispo cortesano Bossuet, el teólogo y predicador más popular e influyente del siglo XVII francés, apenas despierta en la actualidad algún interés histórico, y otro tanto su antípoda, el gran obispo y teólogo Fénelon, más intimista y místico. Pascal, en cambio, no es un clásico muerto; se ha mantenido siempre como una figura viva y actual. No ha estimulado solamente a los ilustrados de todos los tiempos, desde Voltaire y los enciclopedistas hasta Aldous Huxley, el militante anticlerical Albert Bayet, el marxista Henri Lefèbvre y Lucien Goldmann. También ha seducido al papista Conde de Maistre, precursor del Vaticano I, y al racionalista de derechas Charles Maurras, fundador de la «Action Française», y también, por último, a los tomistas Jacques Maritain y Charles Journet. Y, junto al sinnúmero de filósofos y teólogos, ha fascinado de manera especial a los literatos, desde Chateaubriand hasta Charles Péguy: «Al cabo de tres siglos él aún está ahí, vivo, tomando parte en nuestras disputas. Hasta sus mínimos pensamientos nos confunden, entusiasman o incomodan, pero él es comprendido al momento, desde la primera palabra, mucho mejor que en su propio tiempo...» (François Mauriac) [50].

[50] Una interesantísima recopilación de las más diversas reacciones de filósofos, teólogos y literatos del tiempo de la Ilustración y del Romanticismo, a finales del siglo XIX y en el siglo XX, se ofrece en J. Steinmann, *Pascal* (París 1954), parte V: El diálogo con Pascal. La cita de Mauriac, p. 395

a) ¿Razón razonable - creencia creíble?

Pascal no quiere en absoluto retroceder más allá de Descartes. No es menos crítico que él, más bien al contrario; también le importa sobremanera la razón, la libertad, la certeza. Pero con mayor perspicacia que sus contemporáneos sabe ver los límites de Descartes. Precisamente por ser más crítico no se deja convencer de que con la sola certeza racional de sí mismo el sujeto humano haya obtenido la base firme e inquebrantable sobre la que pueden alzarse todas las demás certezas, incluida la de la fe cristiana. Para él se dan «dos exageraciones: excluir la razón y admitir solamente la razón» [51].

El pensamiento de Pascal es más diferenciado: «Hay que saber dudar donde es necesario, asegurarse donde es necesario, sometiéndose donde es necesario. Quien no lo hace no escucha la fuerza de la razón. Los hay que pecan contra estos principios: o bien aseverándolo todo como demostrativo, por no entender de demostraciones; o bien dudando de todo por no saber dónde hay que someterse; o bien sometiéndose a todo, por no saber dónde hay que juzgar» [52].

*La racionabilidad de la razón, pues, no puede darse simplemente por supuesta:* «Indudablemente bastaría con que la razón fuese razonable. Y la razón es lo bastante razonable como para confesar que todavía no ha podido encontrar nada estable, aunque tampoco desespera de llegar hasta ahí» [53]. ¡Pero en vano! «¿No diríais que este magistrado, cuya venerable ancianidad impone respeto a todo un pueblo, se gobierna por una razón pura y sublime y que juzga de las cosas por su naturaleza sin detenerse en vanas circunstancias que sólo hieren la imaginación de los débiles? Vedle acudir a un sermón cargado de devotísimo celo para reforzar la solidez de su razón con el ardor de su caridad. Helo ahí, presto a escuchar con un respeto ejemplar. Pero que aparezca el predicador, que la naturaleza le haya dado una voz cascada y un semblante raro, que su barbero le haya afeitado mal y que por añadidura el azar le haya ensuciado aún más, apuesto que, por grandes que sean las verdades que anuncie, nuestro senador perderá su gravedad» [54]. Y así como el tono del orador cambia radicalmente la pieza oratoria, también el afecto o el odio modifican básicamente la justicia: «Un abogado bien pagado de antemano, ¡cuánto más justa encuentra la causa que defiende!; su gesto audaz, ¡cuánto mejor la presenta ante los jueces, engañados por esta apariencia!

[51] *Pensées* 253 = Ch 3. [52] *Pensées* 268 = Ch 461.
[53] *Pensées* 73 = Ch 189. [54] *Pensées* 82 = Ch 104.



¡Graciosa razón que el viento maneja, y en cualquier sentido!» [55]. ¿Y no se puede decir lo mismo de casi todas las acciones humanas? Se debe, sin duda, afirmar: «La dignidad toda del hombre reside en el pensamiento. Pero ¿qué es este pensamiento? ¡Cuán necio es!» [56].

Y *la credibilidad de la fe tampoco puede darse por supuesta.* No cabe renunciar a la razón y a la racionalidad y edificar la fe sobre la sola autoridad: «El haber oído decir una cosa no debe nunca constituirse en regla de vuesta fe; al contrario, no debéis creer nada sin colocaros previamente en una situación como si no la hubierais oído nunca. Lo que os debe hacer creer es el consentimiento de vosotros con vosotros mismos y la voz permanente de vuesta propia razón...» [57]. Si la edad fuese la regla de la fe, los viejos se encontrarían sin regla de ninguna clase. Y si lo fuese el consentimiento universal, entonces la fe dependería de los hombres. Creer a la autoridad solamente es falsa humildad, es orgullo. Por eso «¡levantad el telón! Ellos tienen la opción, si hay que creer, o negar, o dudar... Negar, creer y bien dudar son al hombre lo que el correr al caballo. Castigo de los que pecan: error» [58]. Así, pues, ni siquiera en la fe se da una certeza exenta de duda. En la fe hay que entregarse a algo incierto.

Pascal concede gran importancia a la constatación de que no sólo en cuestiones de religión, sino también en las cuestiones capitales de cada día falta la certeza, y continuamente hay que tomar decisiones por lo incierto: «Si no hubiera que hacer nada sino por lo cierto, no habría que hacer nada por la religión, porque no es cierta. Pero ¡cuántas cosas no se hacen por lo incierto: viajes por mar, batallas! Digo, pues, que nada en absoluto debería hacerse, porque nada es cierto; y que hay más certidumbre en la religión que en que veremos el día de mañana: porque no es seguro que veamos el mañana, pero es ciertamente posible que no lo veamos. No puede decirse lo mismo respecto a la religión. No es cierto que sea; pero ¿quién se atreverá a decir que es ciertamente posible que no sea? Ahora bien: trabajar por el mañana y por lo incierto es obrar razonablemente, pues según el cálculo de probabilidades, que está demostrado, hay que trabajar por lo incierto» [59].

Mas ¿qué papel juega aquí el cálculo de probabilidades? En un discutido fragmento sobre la *apuesta* («le pari») aplica Pascal el cálculo de probabilidades («regla de la división») a la cuestión de la existencia de Dios. Como en el juego de la moneda (cara o cruz) —y Pascal tenía experiencia de la mesa de juego—, se dan

[55] *Ibíd.* [56] *Pensées* 365 = Ch 263. [57] *Pensées* 260 = Ch 249.
[58] *Ibíd.* [59] *Pensées* 234 = Ch 452.

*dos posibilidades a elegir: Dios, o es, o no es.* Ambas posibilidades son inciertas: «La razón no puede aquí determinar nada... ¿A qué queréis apostar? Por motivos de razón no podéis hacer ni lo uno ni lo otro. Por motivos de razón tampoco podéis impedir ninguno de los dos. No tachéis, pues, de falsedad a los que han elegido, puesto que de ello no sabéis nada» [60].

Este es el punto decisivo: *¡hay* que elegir! No elegir es ya una elección: «Il faut parier, hay que apostar; esto no es voluntario; estáis embarcados» [61]. Y ¿qué oportunidades hay? Según las reglas del cálculo de probabilidades, Pascal señala la posible ganancia o la posible pérdida: por la naturaleza de las dos cosas puestas en juego (vida infinita e infinitamente feliz o nada) y por la magnitud de la apuesta (se aventura lo finito y se puede ganar el infinito); a la vista, por tanto, de la gran trascendencia de esta decisión, las oportunidades a favor de la fe en la existencia de Dios son infinitamente mejores que a favor de la increencia. Incluso pensándolo con mayor exactitud, las posibilidades entre no creer y creer son como «del cero al infinito» (recuérdese el título del fragmento: Infini. Rien - «Infinito. Nada»). Esto es: creyendo en Dios, en todo caso, nada se pierde, pero se puede ganar todo.

Una y otra vez se ha discutido si el argumento de la «apuesta» es en el pensamiento pascaliano central o periférico, si constituye una ingeniosa argumentación o simplemente un divertimiento. Los detalles del desarrollo en cualquier caso son menos importantes que el propósito primordial de Pascal. No se trata de una nueva prueba matemática a favor de la existencia de Dios como han pensado algunos intérpretes aislados (prueba «existencial» de la existencia de Dios, «prueba lúdica» en el sentido de una teoría del juego»). Más bien se trata de que en la cuestión de la existencia de Dios no se requiere tanto un juicio de la razón pura como una *decisión del hombre entero,* decisión que no está probada por la razón, pero que sí puede justificarse ante ella. Un riesgo calculado: para esta decisión fundamental el hombre emplea por lo menos tanto cuidado como para sus decisiones ante la mesa de juego o en la vida en general. Visto así, el argumento de la «apuesta» es de máxima importancia.

«Admiro la audacia con que estas personas se ponen a hablar de Dios. Cuando dirigen sus razonamientos a los impíos, su primer capítulo es probar la divinidad por las obras de la naturaleza» [62]. Semejantes pruebas de la existencia de Dios pueden en el mejor de los casos convencer a los creyentes, pero no a los incrédulos, que con tan débiles argumentos no hacen otra cosa que

[60] *Pensées* 233 = Ch 451. [61] *Ibid.* [62] *Pensées* 242 = Ch 366.



sentirse reafirmados en su desprecio de la religión, como muy bien sabe Pascal por reflexión y por experiencia. «Es cosa admirable que ninguno de los autores de la Sagrada Escritura se haya servido jamás de la naturaleza para probar a Dios. Todos tienden a hacer creer en él» [63]. Para la Escritura, ¿no es Dios un Dios escondido y no están los hombres, «desde la corrupción de la naturaleza, dejados en una ceguera de la que no podrán salir sino por Cristo Jesús, sin el cual no existe comunicación alguna con Dios?» [64]. En el primer pecado (por Adán) y en la redención (por Cristo) es donde hay que poner todo el acento, según Pascal.

Mas no sólo las pruebas de la existencia de Dios por la naturaleza, también las pruebas metafísicas en general le parecen poco útiles: «Las pruebas metafísicas de Dios están tan alejadas del pensamiento de los hombres y son tan embrolladas, que convencen poco. Y aun cuando ello sirviera para algunos, solamente les serviría en el instante de la demostración, pero una hora después tienen miedo de haberse equivocado» [65]. ¿Cómo podrá entonces el hombre llegar a Dios? «No conocemos a Dios sino por Jesucristo. Sin este mediador queda eliminada toda comunicación con Dios; por Jesucristo conocemos a Dios. Todos los que han pretendido conocer a Dios y probarle sin Jesucristo sólo tenían pruebas inoperantes» [66].

Con todo esto queda suficientemente claro que para Pascal la *relación entre razón y fe se plantea de muy distinta manera que para Descartes.* No obstante su gran aprecio del «esprit de géometrie» y el empleo que de él hace en geometría, en matemáticas y en ciencias exactas, Pascal niega la primacía exclusiva de la razón y del pensamiento racional-matemático. Fuera de la geometría, las matemáticas y las ciencias exactas, y particularmente en las cuestiones religiosas, hace falta el «esprit de finesse», se requiere un acto intuitivo, cognoscente-sentiente, del hombre entero (del «corazón»). La decisión de creer no tiene lugar en las altas esferas de las pruebas o contrapruebas racionales, sino en las profundidades del hombre, en el corazón, donde también entran en juego los impulsos y sentimientos, las simpatías y antipatías, y donde las pasiones pueden no sólo influenciar, sino hasta bloquear la razón en su decisión de creer.

De la firme e inamovible certeza de sí mismo como base de la certeza de Dios no hace Pascal mucho aprecio, vista la desavenencia, la amenaza y la inseguridad del hombre. Lo importante para él es *pasar no de la certeza conceptual de sí mismo a la certeza*

[63] *Pensées* 243 = Ch 6. [64] *Pensées* 242 = Ch 366.
[65] *Pensées* 543 = Ch 5. [66] *Pensées* 547 = Ch 730.

*conceptual de Dios, sino de la certeza existencial de Dios a la certeza existencial de sí mismo.* El verdadero autoconocimiento del hombre en su miseria y su grandeza no es posible, en concreto, sino por el conocimiento de Dios en el reconocimiento de la fe. Así, al contrario que en Descartes, el centro lo ocupa lo específicamente cristiano: Jesucristo; desde él quiere Pascal ver al hombre y a Dios y a él dedica Pascal gran parte de sus *Pensées.* En todo momento no se trata sino del Dios viviente de los Padres y de Cristo Jesús.

Así, pues, en el pensamiento de Pascal la fe no es una excepción de la regla general de la evidencia. La *evidencia matemática* (abstracta) es, más bien, *una excepción* dentro del conocimiento humano concreto (que nunca está del todo cierto del futuro) y de la acción humana concreta (que opera a base de probabilidades). En la vida concreta, ni la racionabilidad de la razón ni la credibilidad de la fe pueden darse sin más por supuestas.

Bajo esta perspectiva, ni desde la razón ni desde la fe puede sostenerse una separación al modo tomista-cartesiano entre las dos facultades cognoscitivas (razón y fe) y las dos esferas de conocimiento (reino de la razón y reino de la revelación). Igual que la razón tiene que ver de antemano con la fe, también la fe tiene que ver con la razón. Racionabilidad y credibilidad se condicionan mutuamente. Pero evidentemente para Pascal, a fin de cuentas, no es la razón la base de la fe, sino la fe la base de la razón.

Y para ver aquí más clara la perspectiva actual, debemos también preguntarnos: ¿Cómo llega Pascal a determinar de este modo la relación entre razón y fe? ¿Dentro de qué tradición se encuentra? Esto se echa de ver en Pascal más fácilmente que en Descartes.

b) Ni librepensamiento ni tomismo.

Pascal recoge de la tradición algunas cosas, pero todo lo transforma con su genio: «No se diga que no he dicho nada nuevo: es nueva la disposición de los materiales. Cuando se juega a la pelota, ambos jugadores lo hacen con la misma pelota, pero uno la coloca mejor que el otro» [67]. Pascal es, como Descartes, absolutamente inconfundible y, por fortuna, independiente. Cuando hablamos aquí de la tradición en que él, que no fue a la escuela y leyó poco, se encuentra, no pensamos en una dependencia de determinados modelos y escuelas, sino en su original utilización de determinadas ideas, motivos e impulsos de gran trascendencia. «La originalidad de Pascal no reside en haber ideado todo por su cuenta, sino más bien en haber ensamblado y armonizado todo lo que le llegaba de las direcciones más opuestas con un método riguroso y con un carisma inigualable de síntesis y vitalidad» [68], dice F. Strowski. Recoge, en efecto, los más heterogéneos estímulos y con su nuevo modo de pensar, que mantiene siempre viva la oposición, es capaz de integrarlos en una unidad: estableciendo así un punto de vista más allá del dogmatismo y el escepticismo, el idealismo y el naturalismo, el racionalismo y el irracionalismo.

[67] *Pensées* 22 = Ch 65.



De la *tradición del librepensamiento* toma Pascal mucho más de lo que se trasluce en sus *Pensamientos*. Sobre todo del en sus *Pensées* duramente criticado Montaigne (y de su amigo Charron) aprende Pascal muchas cosas: no sólo su escepticismo, también su lenguaje, sus variadísimas observaciones sobre lo humano (demasiado humano) y, en fin, de sus conocimientos de la literatura y filosofía greco-romana, en la que Pascal se defendía malamente. Por la compañía del Caballero de Méré, que recrimina a Pascal su actitud excesivamente matemática en todas las cosas, y del joven y rico Duque de Roannez, que le admira, toma vivo contacto con el «esprit de finesse» y con el ideal formativo del «honnête homme», consciente de sí mismo, de refinada educación, cortesano. Este ideal había sido ya presentado literariamente un siglo antes por el conde Baldassare Castiglione en su obra *Il Cortegiano* [69], personaje nacido del espíritu del renacimiento italiano e inspirado en los ideales de la antigüedad (del libre desarrollo de todos los dones y facultades ya se habla en la ética de Aristóteles). Y el mismo ideal de «cortesano», cortés por los cuatro costados, seguía alentando entonces en las diferentes versiones nacionales: en el «caballero» español, en el «Mann von Welt» (hombre de mundo) alemán y de forma más duradera —manteniéndose incluso después de la Revolución francesa— en el «gentleman» inglés. El ideal de «honnête homme» del tiempo de Pascal ha estado vigente en Europa en los siglos posteriores gracias a la civilización francesa.

Pero Pascal sostiene vivas discusiones, ante todo, con la filosofía popular epicúreo-estoico-escéptica de los «libertinos» y «ateos». Con la negativa etiqueta de «libertins» se tachaba entonces a todos aquellos «espíritus fuertes» o «espíritus libres» que con más libertad, energía y escepticismo exponían sus opiniones sobre lo religioso y lo estatal (¡algo verdaderamente peligroso en tiempos de los cardenales Richelieu y Mazarino!). El «ateísmo» abierto estaba

[68] F. Strowski, *Pascal et son temps*, vol. I-III (París ²1907-1908); vol. I, Préface, p. II.

[69] B. Castiglione, *Il Cortegiano* (Venecia 1528).

poco menos que prohibido. Unos años antes de nacer Pascal, el italiano Lucilio Vanini (que a sí mismo se llamaba Julio César), filósofo de la naturaleza, panteísta, que había abandonado la fe católica en Inglaterra, fue ejecutado en Toulouse por ateísmo y blasfemia en condiciones extremadamente crueles (1617). Como «ateos» eran descalificados en tiempos de Pascal todos aquellos que se burlaban, oralmente en su mayoría, de la religión, del papa, de los cardenales politizados y del clero mundano. Sólo así puede explicarse la cantidad de 50.000 ateos, muy en números redondos, que Mersenne dice haber entonces en París. Pero en este tiempo, el de la Guerra (guerra de «religión») de los Trienta Años, el tiempo de una política de poder absolutista y sin escrúpulos hacia el exterior como el interior, el tiempo de una Iglesia de fachada, barroca y triunfalista, apoyo y sostén del trono, también se abre paso ese ateísmo militante que tiene su expresión literaria un siglo después y alcanza su manifestación cruenta en la Revolución francesa. Mucho antes, y con más seriedad que otros, Pascal se enfrenta como creyente con el librepensamiento y el ateísmo: como creyente en Dios, creyente en Cristo, creyente incluso —respecto a tantos dogmas— en la Iglesia. «Bon chrétien, catholique, apostolique et romain»; así se califica él en su testamento [70]. ¿Es entonces tal vez un buen tomista?

Que Pascal, dada su educación y formación, dado su temperamento y estilo, no se encuentra dentro de la *tradición tomista*, en realidad no necesita demostrarse. Es cierto que en su polémica contra los jesuitas y en defensa de los jansenistas llega a echar mano de Tomás de Aquino para abogar por la poderosa eficacia de la gracia. Pero lo hace por mera necesidad táctica. En los *Pensées*, ni Tomás de Aquino ni el tomismo juegan papel alguno; sólo en dos ocasiones, y en temas de poca importancia, concretamente al tratar de la vanidad humana, se hace referencia a santo Tomás [71]. Sobre todo en lo tocante a la relación entre razón y fe, filosofía y teología, Pascal piensa de manera completamente distinta.

### c) Herencia agustiniana.

Una cosa es en Pascal indiscutible: su inspiración teológica fundamental —prescindiendo de la Biblia, que él probablemente comienza a estudiar con todo detenimiento después de su «conversión»— proviene de la *tradición agustiniana*. Cuando a sus diecisiete años publica su sensacional tratado sobre las secciones cónicas, simultáneamente aparece un libro muy distinto del suyo: el *Augustinus* del teólogo flamenco Cornelius Jansen (Jansenio), obispo de Ypern, muerto dos años antes. Seis años más tarde, la familia de Pascal en pleno se familiariza durante tres meses, gracias a dos nobles «conversos» que cuidan al padre accidentado, con los escritos del abate Saint-Cyran, cabeza del movimiento nacido de Jansenio y su particular concepción de Agustín. Con ocasión de la muerte de su padre, Pascal escribe una carta de consolación a su familia, una carta teológica y sorprendentemente impersonal, que concluye con una paráfrasis de Agustín [72]. La súbita conversión de Agustín nunca deja de ser para él el modelo de su propia «conversión». Pascal hubo de sentirse forzosamente ligado a este Agustín, hombre plenamente mundano en un principio, denso pensador, agudo dialéctico, perspicaz psicólogo y brillante estilista después y, finalmente, apasionado y comprometido creyente. Por eso, en la subsiguiente e implacable controversia entre «jansenistas» y jesuitas sobre la gracia, Pascal está convencido de tener de su parte a ese Agustín que de una vez para siempre resolvió el problema de la gracia y la libre (o no libre) voluntad. «Dios guía muy bien a su Iglesia; tanto es así que envió a este hombre (a Agustín) con autoridad» [73].

También en lo tocante a la problemática que nos ocupa, la problemática de la *razón* y la *fe*, acusa Pascal notables influjos de Agustín. Siempre se ha subrayado, y con razón, el paralelismo entre el «cogito» de Descartes y el «cogito» de Agustín; la lucha contra el escepticismo y la afirmación de la necesidad de un pensamiento articulado son, en efecto, comunes a Agustín y a Descartes. Pero mucho más profunda aún es la *afinidad de Pascal con Agustín en lo que respecta a la certeza básica, radical* [74]. Pues:

Tanto en Agustín como en Pascal, la *duda* surge *de una honda necesidad existencial:* no se trata sólo de la lógica del pensamiento abstracto, sino de la tragedia del hombre concreto. ¡No es sólo una duda conceptual, metódica, sino una duda vital, existencial! El «cogito» para Agustín no es, como para Descartes, el primer paso de un pensamiento ordenado, sino la dolorosa experiencia de uno que tras su desengaño del maniqueísmo duda poco menos que desesperadamente: es, pues, un remedio contra la amenaza del escepticismo, que él tan bien conoce de la academia griega. Y, por

[70] B. Pascal, *Testament,* en *Oeuvres complètes,* pp. 51-53; cita en p. 51.
[71] Cf. *Pensées* 61 = Ch 70; *Pensées* 338 = Ch 313.

[72] B. Pascal, *Lettre à M. et Mme. Périer, à Clermont,* en *Oeuvres complètes,* 490-501.
[73] *Pensées* 869 = Ch 804.
[74] Para el puesto de Pascal en la tradición teológica, cf. J.-E. d'Angers, *Pascal et ses précurseurs. L'apologétique en France de 1590-1670* (París 1954).

su parte, mientras Descartes emprende su duda metódica sentado ante una estufa, se prosterna Pascal de rodillas, como él mismo cuenta [75], antes y después de su discurso sobre la «apuesta».

Tanto Agustín como Pascal ven la salvación no en un método racional universal, geométrico-matemático, sino en una *apertura del hombre entero a la realidad total.* Para Agustín, como para Pascal, el pensamiento no es menos importante que para Descartes, pero la esencia del espíritu humano es algo más que pura razón pensante. Pascal se encuentra dentro de la tradición de la «philosophia et theologia cordis», que, iniciada por Platón y por Pablo, alcanza desde Agustín, pasando por Bernardo, Buenaventura, Dante y la mística medieval, hasta Teresa de Avila, Francisco de Sales y, finalmente, el ya mencionado teólogo oratoriano francés Bérulle, Gibieuf y Condren [76].

Tanto en Agustín como en Pascal, la certeza existencial última se asienta no en el «cogito» de la razón pura, sino en el *«credo» del mensaje bíblico.* El medio para erradicar el escepticismo es la fe bíblica garantizada por al Iglesia: «Pues yo no creería ni al mismo evangelio si no me moviera a ello la autoridad de la Iglesia católica», dice Agustín [77]. De ahí que para él lo decisivo sea el «crede, ut intelligas», «cree para entender» [78]. También para Pascal lo decisivo es la «soumission», el «sometimiento» de la razón: el creer por autoridad (de Dios, de la Escritura, de la Iglesia). Sólo de esta manera pueden llegar a ser entendidas, hasta cierto punto cuando menos, las verdades de la fe.

Tanto en Agustín como en Pascal se trata no de una fe irracional, sino de una *fe racionalmente justificada:* ¡no racionalismo, pero sí racionalidad; no una sumisión ciega, sino una sumisión razonable! Por eso, el «crede, ut intelligas» va precedido del «intellige, ut credas», «entiende para creer» [79]. El mismo Pascal hace referencia expresa a Agustín cuando toca este importante punto: «Augustinus [80]: La razón nunca se sometería si no llegase a dictaminar que hay ocasiones en que debe someterse. Correcto es, por tanto, que se someta, cuando llega a dictaminar que debe someterse» [81].

[75] *Pensées* 233 = Ch 451.

[76] Cf. R. Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal* (Munich ³1956).

[77] Augustinus, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti cap. 5,* en CSEL 25/1, 197.

[78] Augustinus, *Sermo* 43, 9, en CC 41, 512.

[79] *Ibíd.* El «intellige, ut credas», naturalmente, es sólo «verbum meum» (= de Agustín), el «crede, ut intelligas», sin embargo, es «verbum Dei».

[80] Pascal alude aquí a Agustín, *Epistolae* 120 (ad Consentium). Precisamente aquí, sin menoscabo de la importancia de la razón, queda claramente expresada la preeminencia de la fe: «Si igitur rationabile est, magnam quandam, quae capi nondum potest, fides antecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio, qua hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem» *(Epistolae* 120, 3, en CSEL 34/2, 706s).



Tanto en Agustín como en Pascal, *la fe es necesaria* no sólo en las cuestiones de la revelación cristiana, sino *incluso en las cuestiones de la vida diaria.* También aquí se remite Pascal explícitamente a la opinión de Agustín: «Agustín ha visto que se trabaja por lo incierto en el mar, en las batallas, etc.; pero no ha visto el cómputo de probabilidades, que demuestra que debe hacerse así» [82]. Por tanto, también para Pascal, como para Agustín, vale el principio: ¡Igual que la fe tiene que ver con la razón, también la razón con la fe!

Tanto en Agustín como en Pascal encontramos un *cristocentrismo que determina la realidad toda.* Muchas frases de Pascal sobre la nuclear significación de Cristo Jesús podrían encontrarse igualmente en Agustín y probablemente están inspiradas por él: «... el camino que lleva al hombre hasta el Dios del hombre pasa por el hombre-Dios. Pues éste es el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús. Por la parte que es mediador, por la parte que es hombre, por ahí es también el camino: ... el único camino por completo seguro contra todos los errores» [83].

Bajo esta perspectiva agustiniano-pascaliana, por tanto, muy difícilmente podrán situarse la razón y la fe en dos plantas diferentes al estilo de la tradición tomista-cartesiana, como si nada tuviesen que ver la una con la otra. De hecho, la diferencia fundamental entre tomismo y agustinismo reside en el respectivo concepto de la relación entre razón y fe, filosofía y teología. Sintetizando y ratificando desde el punto de vista de Pascal lo ya dicho desde el punto de vista de Descartes, podemos presentar este esquema:

*El tomismo y Descartes sostienen la distinción clara y distinta de los dos órdenes:* de las dos facultades cognoscitivas (razón - fe), de los dos ámbitos de conocimiento (verdad natural - verdad revelada), de las dos ciencias (filosofía - teología). Respecto a las cosas reales, la razón tiene un amplísimo campo propio, dentro del cual puede por sí sola ejercitar su actividad cognoscitiva: la existencia y los atributos de Dios, la creación y la providencia, el alma y la inmortalidad son verdades naturales, cognoscibles sin necesidad de la revelación. Lo sabido *(scitum)* no puede ser creído *(creditum)* y lo creído no puede ser sabido. La fe sólo se requiere, en sentido estricto, para conocer, para dar por ciertas algunas verdades reveladas más elevadas. Así, por ejemplo, los misterios de la

[81] *Pensées* 270 = Ch 462. [82] *Pensées* 234 = Ch 452.

[83] Augustinus, *De civitate Dei* XI, 2, en CCXLVIII, 322.

trinidad y de la encarnación de Dios son verdades que superan la razón humana, cognoscibles sólo por revelación, esto es, verdades sobrenaturales.

Dada esa doble posibilidad de conocer a Dios y dado ese doble tipo de verdad acerca de Dios, filosofía (incluida su doctrina filosófica sobre Dios) y teología deben separase, pues aunque hablan del mismo Dios lo hacen de manera diferente. La filosofía parte de las criaturas, la teología parte de Dios. No obstante, razón y fe, filosofía y teología, puesto que ambas radican en la única verdad de Dios, son conciliables y, por tanto, pueden y deben —como ya hemos indicado— auxiliarse mutuamente. Se comprende que en semejante teoría de las dos plantas el lugar preferente lo ocupe el «intelligo, ut credam»: «conozco para creer».

*El agustinismo y Pascal sostienen la completa y total unidad de los dos órdenes:* fe y razón, filosofía y teología están implicadas la una en la otra; se piensa al creer y se cree al pensar. Lo sabido (scitum) y lo creído (creditum) no pueden, en consecuencia, separarse congruentemente. La separación clara y distinta de ambos órdenes de conocimiento, concebidos como dos planos diferentes, no sólo carece de interés, en el fondo es también imposible y en todo caso peligrosa para la fe: todas las verdades están interrelacionadas, no es posible conocer la una sin la otra. No se trata primordialmente de dar por ciertas determinadas proposiciones de fe, sino de abandonarse confiadamente a Dios y a su palabra.

Dada esta unidad total de razón y fe y la consiguiente unidad de la verdad filosófica con la verdad revelada, filosofía y teología no deben separarse; más bien hay que desconfiar de la filosofía pura. Sólo una filosofía basada en la fe cristiana es en este sentido verdadera filosofía. La «filosofía cristiana», por tanto, no se basa en el pensamiento como tal; más bien es la autoexplicación razonante de la fe cristiana, particularmente en lo que se refiere a Dios y al alma humana. De este modo, el sometimiento a la autoridad divina antecede a toda búsqueda y análisis racional. En esta visión unitaria se comprende que el lugar preferente lo ocupe, por el contrario, el «credo, ut intelligam»: «creo para entender».

### d) La fe, base de la teología: Agustín y sus consecuencias.

También desde Pascal no es sólo posible trazar líneas hacia atrás, hasta Agustín y la tradición agustiniana. No menos importantes son asimismo las líneas hacia adelante: en especial hasta el



protestantismo (los reformadores, Kierkegaard, Barth) y el jansenismo católico.

*Aurelio Agustín,* el único verdadero genio entre los Padres de la Iglesia latina, aunque también fue muy controvertido en su tiempo, llegó a convertirse en *el* maestro por antonomasia del Occidente cristiano. Con anterioridad a Tomás de Aquino había logrado la más espectacular síntesis entre la fe cristiana y el pensamiento griego (neoplatónico). Es ante todo por él, la más esplendida cumbre de la teología patrística, por quien la teología de los Padres griegos y latinos sigue viva y continúa influyendo durante toda la Edad Media.

Una teología de inspiración agustiniana es lo que reciben los grandes escolásticos medievales, a través sobre todo de la obra de las *Sentencias* de Pedro Lombardo († 1160), compuesta en su mayor parte de citas de Agustín. Así es como Agustín, dentro de una tradición de ideas preferentemente neoplatónicas, llega a dominar hasta bien entrado el siglo XIII toda la filosofía y teología escolástica, en método como en contenido. E incluso después de la ya mencionada recepción de todo Aristóteles por obra de Alberto Magno y Tomás de Aquino, la escuela franciscana intenta otra vez, bajo el magisterio de Buenaventura, contemporáneo de Tomás de Aquino y, a una con él, el maestro más eminente de la Universidad de París, inspirarse en Agustín, particularmente en psicología y teoría del conocimiento, dando nuevamente primacía a lo bueno sobre lo verdadero, a la voluntad sobre el entendimiento, al amor sobre la contemplación.

Naturalmente, este agustinismo franciscano, que por su parte incorpora múltiples ideas aristotélicas, sólo triunfa por poco tiempo (y con ayuda de condenaciones) sobre el aristotelismo tan consecuentemente aplicado de Tomás de Aquino. Buenaventura y Tomás de Aquino mueren en el mismo año (1274). Luego, el agustinismo conservador, a partir de aquí cada vez más antitomista, es absorbido por el «más moderno» escotismo (del franciscano Duns Scoto, el «Doctor subtilis», † 1308) y desemboca finalmente en el ockhamismo (del teólogo franciscano inglés Guillermo de Ockham, † 1347), del que probablemente es deudor Lutero en la expresión primera de su teología. No obstante, tanto la mística medieval como la teoría del Estado («civitas Dei - civitas terrena», en cuanto a la relación «sacerdotium - imperium») siguen acusando un fuerte influjo de Agustín. En el conjunto de la teología occidental es posible, en fin, rastrear paso a paso sus huellas. Juntamente con Ambrosio y los Padres de la Iglesia oriental Atanasio y Crisóstomo, Agustín sostiene con mano ligera la gigantesca «cathedra Petri», suspendida bajo el Espíritu Santo de la gran ventana de ala-

bastro de la Iglesia de San Pedro de Roma: una creación de Bernini del año 1657, el mismo año en que Pascal publica, remitiéndose expresamente a Agustín, sus *Cartas provinciales* contra los jesuitas, cartas que un año después habrían de ser condenadas por esa misma «cathedra Petri».

Por agustinismo teológico en la actualidad no se entiende tanto el patrimonio de la teología agustiniana, común a todas las escuelas teológicas, como el agustinismo estricto en la doctrina de la gracia (en particular la predestinación, predestinación a la bienaventuranza o a la condenación), con sus evidentes repercusiones en la relación entre razón y fe. Este agustinismo estricto ha estado en permanente conflicto con las autoridades eclesiásticas: ya fue una vez condenado en la forma de la doctrina de la predestinación del monje Gottescalco de Orbais en el siglo IX [84], quien por esta razón fue retenido en prisión hasta su muerte, y del inglés John Wiclef, cuyos restos hubieron de ser nuevamente desenterrados algunos años después de su muerte por orden del Concilio de Constanza y, finalmente, quemados [85]. A una con su seguidor Jan Hus de Bohemia, quien a pesar de haberle sido garantizado un salvoconducto fue inmediatamente quemado en el mismo concilio, Wiclef es tenido como el precursor más significado de la reforma luterana.

¿Fue la *Reforma* la vanguardia de la modernidad y la que abrió brecha a la libertad de la Edad Moderna, como supone Feuerbach? [86] O ¿fue más bien la retaguardia de las creencias medievales la que mantuvo temporalmente en vigor el movimiento de emancipación terrenal del Renacimiento, superada luego por fuerzas más radicales, como piensa Nietzsche? [87] Como movimiento nacido en un cambio de época, la Reforma fue ambas cosas a la vez, tiene dos caras en una. Su significación específica para entonces, como para ahora, consistió en volver a reflexionar al cabo de mil quinientos años —complejos años— de historia de la Iglesia, y en un empeño sin precedentes, sobre lo originariamente cristiano, cosa que no se ha comenzado a reconocer seriamente en la Iglesia católica hasta la terminación del Vaticano II.

En la Reforma ya se aborda con toda nitidez —a la vista de todas las dudas y tribulaciones causadas por el tránsito de la Edad

[84] Cf. Concilium Carisiacum (Denz. 316).
[85] Cf. Concilium Constantiense, Sessio VIII (4-5-1415), en *Conciliorum oecumenicorum decreta*, edit. por J. Alberigo y otros (Basilea 1962) 387-392.
[86] Cf. pp. 305ss.: ¿Dios, un consuelo interesado?
[87] Cf. pp. 554ss.: Lo que pueden aprender los cristianos.



Media a la Edad Moderna— el problema de una *nueva certeza*. Las soluciones son ostensiblemente contrapuestas [88]:
*Lutero* alcanza la certeza a través de una nueva, radical reflexión —en contra de todas las autoridades y tradiciones eclesiásticas— sobre la *fe* cristiana: ¡es la *certeza de la conciencia, de la fe, una certeza de salvación!*
*Descartes,* cien años después, alcanza la certeza, como ya hemos visto, a través de una nueva radical reflexión —en contra de todas las autoridades y tradiciones en general— sobre la *razón* humana: ¡es la *certeza del saber, de la ciencia, una certeza de base!*

La nueva reflexión de Lutero prepara la nueva reflexión de Descartes a la par que constituye una contraposición radical a la misma. Unicamente la nueva reflexión reformista sobre la fe cristiana (y no la estrategia romano-católica de bastión, esa estrategia de custodia de la cristiandad y las creencias medievales, tal como se ha venido ejercitando entre Trento y el Vaticano I, y que con el Vaticano II ha llegado a su fin) es la que ha hecho posible una confrontación constructiva con la modernidad. ¡Todo ello a pesar de que la oposición reformista al aristotelismo, a la Escolástica, a Tomás de Aquino y a la mundanidad y racionalidad modernas ha desembocado muchas veces, ya en el mismo Lutero incluso, en una oposición a la «ramera razón» en general!

En esta confrontación epocal, los reformadores se han considerado todos ellos como los verdaderos discípulos de Agustín. Su apasionada pugna contra el pelagianismo, que destaca las obras del hombre frente a la gracia de Dios, la intentaron continuar los reformadores en su lucha contra la justificación por las obras, la suntuosidad eclesiástica y el papado renacentista de la Iglesia romana. Según Lutero, Calvino y los otros reformadores, el hombre alcanza la certeza, la certeza de su salvación, no por toda esa serie de obras piadosas que se le prescriben o recomiendan, sino *únicamente por la fe* («sola fide»), en correspondencia con el *únicamente por la gracia* («sola gratia»). Esta era la auténtica doctrina de Pablo sobre la justificación del hombre, ésta también la doctrina de Agustín. Lo que para los reformadores era Pablo entre los testigos neotestamentarios, también lo era Agustín entre los Padres de la Iglesia. Así, algunos teólogos protestantes posteriores han solido dar en su teología, poco menos que con botas de siete leguas, el salto desde Pablo a Agustín y desde Agustín —por encima de la «oscura Edad Media»— a Lutero. En su manera de con-

[88] De esta problemática se ocupa detenidamente G. Ebeling en su lección inaugural en Tubinga el 12 de enero de 1967: *Gewissheit und Zweifel. Die Situation des Glaubens im Zeitalter nach Luther und Descartes,* recogida en su miscelánea *Wort und Glaube,* vol. II (Tubinga 1969) 138-183.

cebir la naturaleza y la gracia, la razón y la fe, la voluntad libre y la predestinación, indudablemente están los reformadores más respaldados por Agustín que sus adversarios tomistas, escotistas e incluso jansenistas.

Por eso la impronta de Agustín en el protestantismo ha sido hasta los siglos XIX y XX especialmente fuerte en aquellos lugares en los que los protestantes se han sentido radicalmente ligados al compromiso reformista de recurrir al evangelio. También, por otra parte, algunas ideas agustinianas han repercutido en el fideísmo y tradicionalismo francés del siglo XIX, por ejemplo en Bonald y La Mennais (completamente influenciados al principio por Pascal). Parece a menudo que los *Pensées* de Pascal hayan sido repensados en la teología protestante más que en la teología católica, aun cuando en la primera apenas se hace referencia a los mismos. Esto se aplica —por nombrar sólo un representante destacado de cada uno de los dos últimos siglos, el pasado y el presente— en primer lugar a ese extraordinario, inigualable profeta de la «cristiana» Dinamarca del siglo XIX, que quiso volver a introducir el cristianismo en la cristiandad: Kierkegaard.

*Sören Kierkegaard*, no cabe duda, no conoció a Pascal; sólo le cita una vez, e indirectamente a través de Feuerbach[89]. Pero, como Pascal, también él filosofa desde la indigencia de su propia existencia y no puede darse por contento con un conocimiento objetivo, incomprometido, al estilo de Descartes, o con una dialéctica de la conciencia idealista, altamente especulativa, al estilo de Hegel. Como Pascal, tampoco Kierkegaard persigue una teórica *introducción* general al cristianismo, sino la *iniciación* existencial en el cristianismo del individuo. El hombre no debe simplemente aceptar, dar por cierta, en cuanto creyente, una verdad histórica, filosófica o dogmática; también debe vivir como cristiano: no sólo pensar, poseer la verdad cristiana, sino hacerla, serla. Así, pues, al hombre se le ha de ayudar a vivir una existencia cristiana. La pasión necesaria para tal existencia es —también Pascal lo suscribiría— la fe.

No es de extrañar que este luterano, cuyo pensamiento parte de una concepción existencial-personal de la fe y que conscientemente toma una postura contraria a la filosofía inaugurada por Descartes y completada por Hegel, la filosofía de la razón natural,

[89] S. Kierkegaard, *«Schuldig?» - «Nicht schuldig?» Eine Leidensgeschichte. Psychologisches Experiment von Frater Taciturnus*, en *Gesammelte Werke 15. Abteilung: Stadien auf des Lebens Weg* (Düsseldorf-Colonia 1958) 490: «Sufrir es estado natural de un cristiano». Cf. *Index Verborum til Kierkegaards Samlede Vaerker*, edit. por A. McKinnon (Leiden 1973) 843.



de la Ilustración y del Idealismo, no es de extrañar, digo, que empiece enfrentándose con el «cogito» de Descartes: en su breve e ingenioso escrito *Johannes Climacus* o *De omnibus dubitandum est*, por desgracia inconcluso y no publicado hasta después de su muerte[90]. En esta temprana obra (probablemente de 1842-43), en que sus particularísimas intenciones se traslucen con toda claridad, Kierkegaard se propone tomar a los filósofos al pie de la letra: la duda no debe ser un experimento conceptual, intelectual, o una «dialéctica» puramente teórica, sin consecuencias; la existencia humana misma exige que la duda se tome del todo en serio, y prácticamente. Los filósofos más recientes, así reza la crítica de Kierkegaard, remitiéndose a la superación de la duda de Descartes, en el fondo no hacen más que dispensarse de toda duda seria existencial: «¿Y por qué estos hombres hablan de ello como si nada tuvieran que ver con el asunto? ¿Es que Descartes lo resolvió por todos nosotros, lo mismo que Cristo fue crucificado por todos? Si es una cuestión científica o práctica sería Descartes quien debiera decirlo»[91].

Así intenta Kierkegaard —en el mismo sentido que Pascal— radicalizar la duda metódica de Descartes en la concreta y contradictoria existencia del individuo, al que él apela constantemente, y meter en crisis la certeza puramente conceptual cartesiana: Por una vez hay que dudar seriamente, dudar en serio, desesperar. Pero no se puede desesperar incomprometidamente sin más. Distinguir, como hace Descartes, entre teoría dubitante y praxis no dubitante no es consecuente. La duda teórica es parcial; la desesperación, sin embargo, total. Una duda universal seria al servicio de una autoseguridad intelectual no tiene, por el momento, ninguna salida: «Así, pues, los filósofos son peores que los fariseos, de quienes leemos que atan pesadas cargas y ellos mismos no son capaces ni de empujar con un dedo. Pues en definitiva da igual que ellos no las levanten, si a pesar de todo pueden ser levantadas. Los filósofos, sin embargo, piden lo imposible. Y si viene un joven que cree que filosofar no quiere decir charlotear y escribir, sino hacer sincera y puntualmente lo que el filósofo dice que hay que hacer, entonces le hacen malgastar varios años de su vida, y cuando se demuestra que es imposible, se queda tan hondamente afectado que su liberación tal vez resulta imposible»[92].

Alternativa que de aquí se desprende: «o» desesperar «o» arriesgar el salto a la fe: «Lo que me interesa aquí soy yo mis-

[90] S. Kierkegaard, *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. Eine Erzählung*, en *Gesammelte Werke 10. Abteilung: Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est* (Dusseldorf-Colonia 1952) 109-164.
[91] *Op. cit.*, 163. [92] *Op. cit.*, 162.

mo. Es propiamente el cristianismo el que ha traído al mundo este tipo de duda, pues en el cristianismo es donde este (yo) mismo adquiere su significado. La duda no es superada por el sistema, sino por la fe, como también es la fe la que ha traído la duda al mundo. Si el sistema tuviera que apaciguar la duda, lo haría a condición de estar por encima tanto de la fe como de la duda, pero en tal caso tendría la duda que ser primero superada por la fe, pues saltarse un eslabón intermedio, eso no se puede hacer» [93].

Las últimas revoluciones y catástrofes religiosas, políticas y sociales han vuelto a poner de actualidad la penetración de Kierkegaard, este temprano precursor de la filosofía y la teología de la existencia, en la profunda inseguridad de la existencia humana. Pero dentro de la filosofía y teología liberal del siglo XIX no pasó Kierkegaard de ser una «rara avis», un «outsider» a quien nadie siguió. Este tiempo fue, por el contrario, el momento preciso en que alcanzaba su punto culminante el optimismo cultural del protestantismo, plenamente inserto en la línea de la Ilustración y del Idealismo (de Schleiermacher más que de Hegel). La teología natural floreció no sólo en el catolicismo y en el Vaticano I, sino —con otras formas— también en el protestantismo.

Hasta que no llega la Primera Guerra Mundial, que desautoriza la teología liberal, y *Karl Barth,* que inmediatamente después desarrolla la «teología de la crisis» o «teología dialéctica», no se produce el cambio. Barth, movido por la indigencia de la predicación y especialmente influido por Kierkegaard, al igual que por Platón, Kant, Dostoievsky y Franz Overbeck, rompe con Schleiermacher y con la teología liberal, recoge nuevamente las intenciones reformadoras y las agudiza y adapta a la nueva situación histórica del mundo y de la Iglesia: Jesucristo no sólo presenta una nueva forma de experiencia religiosa o de piedad; en cuanto crucificado y resucitado es la manifestación del Dios «completamente otro». Este Jesucristo, tal como está atestiguado en la Escritura y es predicado por la Iglesia, o sea, en cuanto palabra de Dios encarnada, es la revelación *única* de Dios para la salvación del mundo.

En esta actitud polémica contra la teología liberal llega Barth, sin lugar a dudas, mucho más allá que los reformadores, y también más allá que Pascal y Kierkegaard: cualquier otra posibilidad de revelación está descartada. El hombre no puede por sí mismo entablar relación con Dios, tiene que dejársela regalar por Dios mismo. Lo cual no es otra cosa que declarar una guerra sin cuartel tanto al neoprotestantismo (de Schleiermacher hasta Harnack) como —y sobre todo— al catolicismo romano (Vaticano I), que coinciden en afirmar una teología natural independiente de la fe. El «únicamente por la Escritura», «únicamente por la gracia», «únicamente por la fe», todo ello concentrado en el «únicamente por Cristo», es ahora tomado más en serio que nunca: extendiéndose incluso hasta la gran política, dentro de la cual el mismo Barth, en razón de su postura teológica, emprende la «guerra de Iglesia» *(Kirchenkampf)* contra la teología natural de «la sangre y el suelo» del nacionalsocialismo, sobre la base de la «teología política» de los cristianos alemanes, y organiza la «Iglesia confesante». La profesión de fe de la Iglesia confesante de Barmen en 1934, redactada por él mismo, dice en el primer artículo: «Jesucristo, tal como nos lo atestigua la Sagrada Escritura, es la única Palabra de Dios a la que tenemos que escuchar, confiar y obedecer en la vida como en la muerte. Rechazamos la falsa doctrina que dice que la Iglesia es fuente de su propia predicación y por ello puede y debe, aparte de esta única Palabra de Dios y junto a ella, reconocer como revelación de Dios otros acontecimientos y poderes, otras figuras y verdades» [94]. ¿Qué es lo que ha de brindar al hombre (y a la Iglesia) el apoyo decisivo en la inseguridad de la vida individual, social y política? ¡No otra cosa que la palabra y la gracia de Dios, y por parte del hombre —descartadas todas las falsas seguridades del saber—, la fe confiada!

La teología cristiana entera, tal como la desarrolla Barth sistemáticamente en su *Kirchliche Dogmatik* (a partir de 1932), tiene consecuentemente, y exclusivamente, que ser toda ella doctrina de Jesús el Cristo, palabra viva de Dios que se ha pronunciado para nosotros [95]. Arrancando de esta posición inicial, Barth trata exhaustivamente del «cogito» cartesiano y toma postura ante él [96] en la tercera parte de su voluminosa dogmática al hablar de la doctrina de la creación.

Después de un detallado análisis de las seis meditaciones de Descartes formula Barth, quien en toda su *Kirchliche Dogmatik* soslaya la confrontación con Pascal por parecerle tal vez demasia-

[93] *Op. cit.,* 164. Para una visión más amplia de la recepción del «cogito» en la Ilustración inglesa, francesa y alemana, en el idealismo alemán y en la filosofía e historia de la filosofía poshegeliana y contemporánea, confróntese M. Hagmann, *Descartes in der Auffassung durch die Historiker der Philosophie. Zur Geschichte der neuzeitlichen Philosophiegeschichte* (Winterthur 1955).

[94] *Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der deutschen evangelischen Kirche,* en *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche,* edit. por W. Niesel (Zollikon-Zurich, 3.ª ed., sin año) pp. 333-337; la cita, en p. 335.

[95] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik,* vol. I-IV (Zollikon-Zurich 1932-1970).

[96] *Kirchliche Dogmatik* III/1, 401-415; cf. 395-401.

do «clerical» [97], su propia crítica del «cogito» en la misma línea de Kierkegaard: Descartes en el fondo no dudó realmente, sino tan sólo a guisa de juego con su propia existencia: «Supongamos que le hubiese sobrevenido la idea de que toda su vida de sabio dedicada al servicio de la razón, con todos sus intentos teóricos de derribo y reconstrucción, con toda la mediocridad tanto humanista como católica en que él supo instalarse y apoyarse 'provisionalmente', con todos sus planes y realizaciones, aspiraciones y temores, pudiera ser simplemente una futilidad, una nada... Supongamos que él, a la vista de esta posibilidad, no sólo hubiera dudado seriamente, sino que hubiera caído en desesperación. Como todos saben, tal cosa no ocurrió» [98].

Descartes hubiera dudado seriamente sólo si hubiera dudado de su propia existencia a la vista del Dios creador que se revela, no a la vista de un Dios filosófico que únicamente es un «inocuo producto de su propio espíritu»: «En el conocimiento de ese otro Dios tendría que habérsele presentado irremisiblemente la posibilidad de su propia nada y, en consecuencia, también la posibilidad de la nada de su pensamiento y de todo el mundo exterior» [99].

Como en Pascal, también en Barth —vistos los límites de nuestra propia razón en presencia del Dios vivo de la Biblia— se trata de un *credo, ergo sum* («creo, luego existo»): «Insistimos: El conocimiento de la existencia creadora descansa exclusiva y absolutamente en la automanifestación y revelación de Dios. Es exclusiva y absolutamente eco y respuesta de la criatura a lo que le dice su creador... Es conocimiento en forma de reconocimiento, conocimiento sometido a la ley de la fe y la obediencia. Esto es lo que formalmente lo distingue de todo otro conocimiento basado en nuestra propia conciencia del yo, del mundo y de Dios» [100].

Tales han sido los pasos recorridos por el agustinismo en la teología protestante. Pero ¿qué suerte corrió en la teología católica?

### e) Pugna de la fe con la fe: jansenismo.

Después de la Reforma, el *agustinismo católico* se vio relegado en la Iglesia católica mucho más que antes a un segundo plano.

[97] Barth menciona a Pascal sólo dos veces, en contexto de poca importancia: *Kirchliche Dogmatik* IV/2, 11. 837.
[98] *Kirchliche Dogmatik* III/1, 414.
[99] *Kirchliche Dogmatik* III/1, 415.
[100] *Kirchliche Dogmatik* III/1, 400.



El hecho de que la Reforma se remitiese preferentemente, además de a Pablo, a Agustín, hizo que todo tipo de agustinismo resultase en la Iglesia católica incómodo y sospechoso. Ciertamente, en el Concilio de Trento —ante todo en el decreto sobre la justificación (y predestinación), tan central para la Reforma— el agustinismo moderado de los ermitaños de san Agustín, que abogaba por una mayor acentuación de la gracia y la fe, jugó una baza muy importante: especialmente a través de la personalidad del general de los agustinos Girolamo Seripando († 1563, en Trento), quien ya entonces tuvo que oír el reproche de que su postura se acercaba demasiado a su cofrade y contemporáneo Martín Lutero.

Después, «la joven escuela agustiniana», asentada asimismo en Italia y fundada por un contemporáneo de Pascal, Enrique de Noris, y continuada por otros ermitaños de san Agustín, hubo de defenderse continuamente de la acusación de herejía. A una carta del ilustrado papa Benedicto XIV tuvo que agradecer Noris el que la Inquisición española volviese a retirar sus obras de su índice particular (¡y esto después de diez años de resistencia a la disposición papal!). La doctrina agustiniana de la cooperación de la invicta gracia de Dios y la debilitada libertad del hombre puede de aquí en adelante (naturalmente bajo continua sospecha de falta de ortodoxia) volver a ser defendida a una con la concepción tomista, que pone el acento sobre la gracia (previa a todo libre asentimiento, por sí misma eficaz) y cuyo principal representante es el dominico D. Báñez, y a una con la concepción jesuítica, que pone el acento en la libre voluntad (que da paso con su asentimiento a la eficacia de la gracia antecedente) y cuyo principal representante es L. de Molina, que da nombre al «molinismo» jesuítico.

En la Universidad de Lovaina las discusiones entre la teología estrictamente agustiniana y la «progresiva» teología aristotélico-humanista no tienen un desenlace tan suave como en Italia: la primera fase termina con la condenación del agustino Miguel Baio (1567) [101]; la segunda, con la destitución del jesuita Leonardo Lessio (1611) [102], extremado molinista, ¡pero que al principio interviene a favor de Galileo con mayor valentía que otros teólogos! También de la Universidad de Lovaina parte, finalmente, el tan complejo movimiento reformista (teológico, moral, político) del

[101] Pío V, Bula *Ex omnibus afflictionibus* del 1 de octubre de 1567 (Denz. 1001-1080); confirmada por Gregorio XIII en la Bula *Provisionis nostrae* del 29 de enero de 1579.
[102] El Decreto de la Inquisición del 1 de diciembre de 1611 prohíbe publicar nuevos escritos sobre la gracia sin aprobación de Roma.

*jansenismo.* El objetivo del piadoso, universalmente apreciado, buen profesor y después obispo Jansen (Jansenio), por cierto de ideas hostiles a los jesuitas, y de su amigo francés Jean Duvergier de Hauranne (más tarde abate de Saint-Cyran) había sido siempre, desde que entablaron su temprana amistad (1614-17), reformar la teología, la dogmática y la moral escolástica postridentina según el espíritu de la Escritura y de los Padres, de Agustín sobre todo. Sin embargo, los tres volúmenes de la obra de Jansenio *Augustinus o la doctrina de san Agustín sobre la naturaleza humana, su salud, enfermedad y salvación*[103], publicados después de su muerte, dieron ocasión a la *«gran controversia sobre la gracia»,* dirimida sobre todo en Francia y a la que ni las condenaciones pontificias lograban poner fin.

Había *dos partidos:* de un lado, el *jansenismo agustiniano,* que defendía la gratuidad de la fe según Agustín y los más rigurosos ideales morales y disciplinarios de la Iglesia primitiva; de otro, el *molinismo jesuítico,* que abogaba por la libre voluntad del hombre y por una moral y disciplina sacramental más liberal. La controversia se extendió hasta los salones y el teatro: Pierre Corneille, el creador de la tragedia francesa clásica, era de orientación molinista; su perfeccionador, Jean Baptiste Racine, educado como huérfano en Port-Royal y que también allí quiso ser enterrado, de ideas jansenistas. Con el «jansenismo», como se le dio en llamar después, ya había entrado en contacto Pascal, según hemos advertido, en los primeros años de su década de los veinte (su «primera conversión»), sin llegar entonces a cambiar su estilo de vida. El cambio decisivo de 1654, sin embargo, le puso en estrechísima relación con el convento de Port-Royal, junto a Versalles (y con su filial en París), centro del jansenismo en Francia y lugar de residencia por entonces de su hermana Jacqueline.

En este convento la abadesa Angélique Arnauld (el padre de esta familia, estrechamente vinculada a Port-Royal, había ganado como abogado de la corona un proceso contra los jesuitas) había implantado un espíritu de extremado rigor. Saint-Cyran introdujo en el mismo convento la doctrina de la gracia del jansenismo y se constituyó en guía e inspirador espiritual de Port-Royal, convirtiéndose así en cabeza del primitivo movimiento jansenista. No obstante, lo que mantenía unido este pequeño y callado grupo de monjas y anacoretas era más un común comportamiento que una comunidad de doctrina. Pero el grupo se granjeó en seguida un

[103] C. Jansenius, *Augustinus seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses,* vol. I-III (Lovaina 1640).



gran número de simpatizantes entre galicanos, miembros del parlamento de París (tribunal supremo) y demás influyentes. Para la frívola sociedad versallesca de Luis XIV, el cercano Port-Royal suponía una advertencia y una provocación, y para el absolutismo de la Iglesia y del Estado, que no podía permitir la más mínima desviación del sistema establecido, no dejaba de constituir —pese a su reducido número— una inquietud y una amenaza.

Los jesuitas, barruntando calvinismo tanto en Port-Royal como en Jansenio, lanzaron sus ataques contra el *Augustinus.* El hermano menor de la abadesa, Antoine, el «gran Arnauld», profesor de la Sorbona, lo defendió, muy académica y torpemente por cierto. La lucha estaba abierta. Los jesuitas, acusados por su parte de pelagianismo, provocaron la intervención de Roma.

¿Por qué la obra de Jansenio, tan voluminosa como poco leída, pudo parecer tan peligrosa? Su *Augustinus,* en efecto, combate de una manera programática la alta estimación de lo humano, ampliamente difundida en la teología escolástica desde el Humanismo y el Renacimiento y fomentada en particular por los teólogos jesuitas. Remitiéndose constantemente a Agustín, hace hincapié en la Escritura y los Padres en lugar de la filosofía, en la gracia de Dios en lugar de la libertad humana, en la fe en lugar de la razón. En su predestinación inescrutable decide Dios desde la eternidad según su beneplácito, y sin tener en cuenta mérito alguno, a quién va a hacer donación de su gracia y gloria eterna y a quién no. Por el primer pecado, el pecado original, la naturaleza del hombre está corrompida y su voluntad debilitada, esto es, irresistiblemente condicionada por el amor a lo terreno, por la mala concupiscencia. Si el igualmente irresistible amor de Dios o gracia *(gratia victrix)* no supera la mala concupiscencia, el hombre no puede hacer nada agradable a Dios. La posibilidad de una naturaleza humana «pura», es decir, sin gracia ni pecado, no se admite. Así, pues, ¿qué tiene de extraño que a los jansenistas, que querían ser católicos fieles, se les tachase de calvinismo? ¿Católicos, entonces, sobre los pasos de los reformadores?

Las consecuencias prácticas de este pesimismo antropológico fueron considerables: exigencia del retorno de la Iglesia a la estricta fe y vida primitiva, rigorismo moral hasta llegar, en parte, al rechazo de las artes (la música, la comedia, no la tragedia) y más difíciles requisitos para la confesión y comunión. Y después, como consecuencia de las condenaciones pontificias, una actitud anticentralista (galicana), favorable a la autoridad de los obispos y del clero parroquial y contraria a las órdenes religiosas dirigidas desde Roma; rechazo de la infalibilidad pontificia; posibilidad de la intervención del Estado en determinados asuntos eclesiásticos.

Naturalmente, no nos es posible investigar aquí hasta qué punto entendió correctamente el *Augustinus* de Lovaina al Agustín de Hipona. Hoy, en todo caso, está fuera de duda que el propio Agustín en su última fase, antipelagiana, defensiva, sostuvo algunas opiniones sobre la predestinación a la condenación, sobre el pecado original y sobre la fuerza irresistible de la gracia [104], que —no avaladas por el Nuevo Testamento— favorecieron en gran medida las interpretaciones jansenistas; en una etapa ulterior también los jansenistas procuraron una mayor apertura, tomando prestadas algunas cosas del nada molinista Tomás de Aquino.

Finalmente, cinco proposiciones redactadas por el jesuita Cornet, a las que la Sorbona no quiso dar el visto bueno por desconocimiento del autor, fueron en Roma condenadas como heréticas por Inocencio X en el año 1653 [105]. En este decreto contra Jansenio se definía positivamente: la posibilidad de guardar los mandamientos de Dios; la posibilidad de resistir a la gracia de Dios; la libertad de coacción interna del hombre; la eficacia salvífica de la muerte de Jesús para todos los hombres. A raíz de esto volvió a encenderse la controversia, pero no tanto en torno al libro de Jansenio cuanto respecto al lugar de donde habían sido extraídas las proposiciones condenadas. Los jansenistas franceses reconocieron la heterodoxia de las proposiciones: para la «cuestión de derecho» el papa es, en efecto, competente. Pero negaron que estas proposiciones pudieran encontrarse en el *Augustinus:* para la «cuestión de hecho» el papa no es competente. Textualmente, en efecto, las proposiciones no aparecían en el *Augustinus,* pero ¿tampoco su sentido?

Con todo, los jesuitas no descansan hasta que también la Sorbona, al cabo de un magno proceso seguido con gran expectación por el público, condena a Antoine Arnauld en enero de 1656. Es en este momento cuando *Pascal* —a instancias de Arnauld, que incluso le envía la documentación mediante su colaborador Nicole— interviene con todo su ardor (élan) en la discusión. Diez días después ya aparece un libelo que causa sensación, su primera *Carta a un* (supuesto) *amigo de provincias.* Las subsiguientes *Lettres Provinciales* [106] —novísimo su magistral dominio de la ironía y de la sátira y su conciso, pulido y elevado estilo— son ansiosa-

[104] Inocencio X, Constitutio «Cum occasione» del 31 de mayo de 1653 (Denz. 1092-1096).
[105] Cf. el trabajo de mi alumno G. Kraus, *Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie* (Friburgo 1977) 34-41.
[106] B. Pascal, *Les Provinciales,* en *Oeuvres complètes,* 659-904.



mente devoradas por el público y de la noche a la mañana convierten al matemático, que justamente estaba resuelto a llevar en Port-Royal una vida retirada, en el grande y apasionadamente comprometido —aunque anónimo— publicista. Con nombre supuesto, en efecto, se había instalado en la hospedería «El rey David», junto a la Sorbona, muy cerca del colegio de los jesuitas. De haberse podido demostrar que él era el autor, con toda seguridad habría tenido su Bastilla.

Las tres primeras cartas se dirigen contra la Sorbona. Inmediatamente, y con poco correctos procedimientos, los irritados teólogos deponen de su cargo a su colega Arnauld; los impresores de las cartas son perseguidos, algunos de ellos permanecen en prisión durante meses, y las aulas de Port-Royal —competencia de las escuelas jesuitas— son clausuradas. En Roma, entre tanto, los jesuitas insisten en una condenación definitiva. Por eso las siguientes cartas las escribe Pascal directamente contra ellos, los principales adversarios: contra su laxa e hipócrita moral y su praxis de confesionario (cartas 4-10), contra su política y afán de poder, su espíritu de cuerpo y su empleo de medios no espirituales con fines espirituales (cartas 11-16) y, finalmente, hasta contra el poderoso confesor jesuita del joven Luis XIV, F. Annat (cartas 17-18).

Las *Cartas provinciales* de Pascal hacen blanco en acusaciones muy generalizadas. Los miembros de la Compañía de Jesús, organizada según el espíritu de obediencia militar, incondicional, como avanzadilla activa —al contrario que otras órdenes más antiguas— en medio del mundo, se habían ido asentando cada vez más cerca de los centros de poder como confesores en las cortes de los príncipes, en las escuelas y universidades, en la ciencia y en las artes: con un gran sentido posibilista práctico, con enorme comprensión para las flaquezas de los prominentes, destacando con optimismo y modernidad —en el dogma como en la moral— la libertad y la actuación del hombre bajo la gracia de Dios. Pascal, valiéndose de citas selectas de obras conocidas, y en especial del ampliamente difundido *Manual de Confesores* del jesuita español Escobar [107], recopilado de entre 24 autoridades de la orden, pone de manifiesto todo lo que estaba permitido en diferentes «casos» *(casus)* particularmente difíciles; el término «escobartin» entró entonces a formar parte de la lengua francesa como sinónimo de «hipócrita». Escritos de réplica (incluyendo las calumnias a su persona y a las monjas de Port-Royal) hubo muchos; de importancia, ninguno. La casuística quedó a partir de aquí desacreditada, y las cartas

[107] A. de Escobar y Mendoza, *Liber theologiae moralis, viginti et quatuor Societatis Jesu doctoribus reseratus* (Lyon 1644; ¡42 ediciones!).

de Pascal no cabe duda que prepararon espiritualmente el ambiente para la supresión de la Compañía de Jesús cien años después (a instancias de las potencias católicas de Francia, España y Portugal y de algunos círculos eclesiásticos y curiales interesados) por obra de Clemente XIV. Por otra parte, el inflexible y severo rigorismo de los jansenistas, que parecía no conceder a los hombres placer alguno y que no reconocía la necesidad de una ética cristiana más humana, tampoco gozó de muchas simpatías. El mismo Pascal saca en algunos lugares demasiada punta a sus argumentos y, en todo caso, generaliza en exceso.

A todo esto una cosa era decisiva: ¡los adversarios tenían el poder! El papa Alejandro VII ratifica la bula de su predecesor Inocencio X y expresamente declara que las cinco «proposiciones» están tomadas del libro de Jansenio y condenadas plenamente en el sentido del autor [108]. Al año siguiente, las *Lettres Provinciales* son incluidas en el Indice de libros prohibidos (1657). Pero en Francia los decretos del Santo Oficio no son reconocidos. Posteriormente, sí, las *Lettres Provinciales* son también condenadas por el Consejo de Estado de París y el 14 de octubre de 1660, cerca del mediodía, hechas trizas y quemadas a manos del verdugo en la encrucijada Croix-du-Tiroir. Pascal todavía continúa la lucha por un tiempo, por medio de los *Écrits* [109], suscritos por los párrocos de París, que van dirigidos ante todo contra la *Apologie pour les casuistes* del jesuita Pirot, que fue luego condenado por la Sorbona por su laxismo moral y finalmente incluido también en el Indice por Roma. Otros *Écrits sur la grâce* [110] no existen más que como esbozos y no fueron publicados por Pascal; difícilmente se habrían librado de la condenación. ¡El caso es que ahora las cinco proposiciones, incluida la afirmación de que éstas están contenidas en el *Augustinus* de Jansenio, llegan a constituirse en problema confesional! Miembros del convento y clérigos de ideas jansenistas se ven obligados por mandato de los obispos franceses a suscribirlas bajo pena de excomunión (1666) [111]. Port-Royal busca primero una salida casuística. En una altiva carta, digna de su hermano, Jacqueline Pascal aboga por la negativa a la firma: Si los obispos no tienen sino ánimo de muchachas, deben las muchachas tener ánimo de obispos. Pero también ella cede en seguida. Y, por con-

[108] Alejandro VII, Constitutio «Ad sacram beati Petri Sedem» de 16 de octubre de 1656 (Denz. 1098).
[109] *Factum pour les curés de Paris,* en *Oeuvres complètes,* 906-945.
[110] *Écrits sur la grâce,* en *Oeuvres complètes,* 908-1044.
[111] Este mismo formulario fue después también exigido por Roma, en la constitución de Alejandro VII «Regiminis apostolici» de 15 de febrero de 1665 (Denz. 1099).



sejo de Arnauld, firma junto con los demás. Muere pocas semanas después.

La controversia, sin embargo, sigue adelante por largo tiempo, pasando por distintas fases. A todo esto Port-Royal, duramente criticado algunos años después por el propio Jean Racine [112], va desgraciadamente polarizándose en la discusión en torno a las proposiciones (si se encuentran o no en Jansenio), y derivando visiblemente en sectarismo. Finalmente el «Rey Sol», por motivos políticos y de acuerdo en este asunto con el papa, le asesta el golpe definitivo: destierra a Arnauld y a su inteligente compañero de lucha Pascasio Quesnel, y en 1710 hace derribar Port-Royal por sus dragones sin dejar piedra sobre piedra; ni los mismos sepulcros son respetados. Pero después, a pesar de todo, aún siguen las discusiones —con nuevas condenaciones del jansenismo (101 proposiciones de Quesnel en 1713) [113] y también, por supuesto, del laxismo [114]—; y no terminan hasta la Revolución francesa, motivada conjuntamente por el Estado y la Iglesia y que, por su parte, y dentro del espíritu jansenista, no deja de influir en la «Constitution civile» en lo tocante a las relaciones entre el Estado y la *Iglesia. En Francia, entre tanto, «jansenista» viene a ser hasta hoy* la etiqueta que se cuelga a personas que quieren ser puritano-protestantes y católicos a un tiempo. Los mismos Georges Bernanos y François Mauriac no se han salvado de la sospecha de latente jansenismo.

¿Y Pascal en persona? Pascal era radicalmente opuesto a todo compromiso y, así, le pareció mentirosa la táctica diplomática tanto de Arnauld como de Nicole, quienes sin desechar reservas secretas se decidieron a firmar su propia condenación. Con las palabras de Roma no hay que sutilizar: ¡si Jansenio, y con él Agustín y Pablo, tienen razón, entonces el papa, y con él la actual Iglesia, no la tienen! Pascal estaba dispuesto a enfrentarse públicamente a Roma y a los obispos [115]. Sólo que la mayoría de los amigos de

[112] Las publicaciones de Racine en torno a la famosa «Querelle des 'imaginaires'» contra Nicole, colaborador de Saint-Cyran en Port-Royal, del año 1666, se encuentran en J. Racine, *Oeuvres complètes* (Ed. L'Intégrale, París 1962) 307-314. Cf., sin embargo, otras declaraciones posteriores, más positivas, sobre Port-Royal: *Abrégé de l'histoire de Port-Royal,* pp. 315-361.
[113] Cf. Clemente XI, Constitutio dogmatica «Unigenitus» de 8 de septiembre de 1713 (Denz. 1351-1451).
[114] Cf. Alejandro VII, Decretos de 24 de septiembre de 1665 y 18 de marzo de 1666 (Denz. 1101-1145); Inocencio XI, Decreto de 4 de marzo de 1679 (Denz. 1151-1216).
[115] Cf. los fragmentos «Sur l'obéissance due à l'Église et au pape» y «Écrit sur la signature», en *Oeuvres complètes,* pp. 1072-1077.

Port-Royal estaban contra él, y acabaron, remitiéndose a la infalibilidad de la Iglesia, por mostrarse dispuestos a suscribir incondicionalmente la condena.

Pascal, que, decepcionado por la postura de sus amigos en tan virulenta discusión había perdido la conciencia, no volvió a hablar en adelante. Sólo le quedaban algunos meses de vida. Entonces se retira del apretado círculo de Port-Royal y procura renovadamente dedicar a Dios el resto de sus días. Tras la publicación de sus estudios sobre los cicloides y otros trabajos sobre problemas geométricos ya había él —así por lo menos nos lo cuenta su hermana— abandonado definitivamente la matemática como algo superfluo. Con todo, ni siquiera su agudísimo ingenio logró encontrar una salida al dilema de conciencia de permanecer a un tiempo fiel al papa y a la Iglesia y a sus personales convicciones de fe: ¡Aquí ya no está la fe en pugna con la razón, sino la fe con la fe!

En protesta contra la inclusión de sus cartas en el Indice apela —así nos consta en uno de sus papeles de notas— a un tribunal superior: «¡Si mis cartas son condenadas en Roma, también está condenado en el cielo lo que yo en ellas condeno! *¡Ad tuum, Domine Jesu, tribunal apello:* a tu tribunal, Señor Jesús, apelo!» [116]. Pascal, ciertamente, no se convirtió en un conformista eclesiástico, como se quiso hacer creer después de su muerte; nunca hizo retractación de ninguna clase. Tampoco puede decirse simplemente que estuviese por encima de todos los frentes; no dejan de ser amigos suyos los jansenistas, que trataban de olvidar la controversia; con ellos sigue manteniendo continuo contacto. Para Pascal, no obstante, el debate había resultado infructuoso, y ya sólo piensa continuarlo en un plano superior en su obra *Sobre la verdad de la religión cristiana,* de la que después de su muerte no se encuentran más que esas casi dos docenas de paquetes o sacos de notas que hoy conocemos con el título de *Pensées.*

Corporalmente Pascal va perdiendo fuerzas de una manera ostensible. ¿Tuberculosis, cáncer u otra enfermedad? Se han hecho al respecto distintos estudios médico-científicos, pero ninguno resuelve la cuestión. Soporta gustosamente un sinfín de medicamentos inútiles, sangrías y purgas que le prescriben los mejores médicos de París, pero todos ellos no hacen otra cosa que debilitarle más. Él mismo, en lucha permanente con su contradictorio yo, había acortado su vida con el ejercicio de una implacable penitencia. Su valioso inventario lo había vendido y repartido el dinero entre los pobres. Medio año antes de su muerte dedica su tiempo, como ya hemos indicado, a organizar la primera compañía de

[116] *Ibíd.,* 1073.



ómnibus de París, y todos sus ingresos los lega en testamento a los hospitales de esta ciudad y de Clermont. En su propia casa tenía recogida una familia necesitada, uno de cuyos hijos enferma de viruela. Previendo su fin, desea ser trasladado al hospital de los incurables, pero su hermana Gilberte, que le había tomado bajo su cuidado por el peligro de contagio de la viruela, no consiente en ello. Y hasta el último día, para mayor tormento suyo, se le niega la recepción del viático, pues los médicos estiman que aún no le ha llegado la hora. Por fin, cuando ya está agonizando su párroco le lleva la comunión, si bien tiene luego que justificarse ante el arzobispo de París, severo antijansenista. En tan forzada situación el párroco da fe puntual de la ruptura de Pascal con Port-Royal, testimonio que el arzobispo —tomándole bajo palabra— hace público triunfalmente. Pese a todo, Pascal siempre se mantuvo persuadido de la concordancia de su fe personal con la fe (en este caso definida contra él) de la Iglesia. Pero ¿cómo dar muestra de sometimiento a la fe oficial de la Iglesia sin abdicar de su fe personal? Pascal muere con el convencimiento de ser un fiel católico, recién cumplidos los treinta y nueve años, el 9 de agosto de 1662, nueve meses después de que Port-Royal estampase su firma al pie del documento de su condenación. «Que Dios no me abandone jamás», fueron sus últimas palabras.

## 4. *Vestigios del ateísmo*

Vista la trágica historia de la vida de Pascal, en la cual las preguntas antes formuladas a Descartes se convierten en cuestiones decisivas, atrozmente decisivas, cabe tener ciertos reparos en hacerle a él directamente algunas preguntas críticas. Pero, puesto que aquí no se va a enjuiciar la persona de Pascal, sino a esclarecer la problemática de la razón y la fe en la Edad Moderna, y puesto que tales preguntas críticas no se van a dirigir solamente a él, sino indirectamente también a toda la tradición agustiniano-reformista, no podemos dispensarnos de ello. En el caso de Pascal, como en el caso de Descartes, no puede hacerse simplemente una crítica general a toda su filosofía. Y mucho menos que en el caso de Descartes pueden en Pascal separarse nítidamente las cuestiones filosóficas y las teológicas. Pero al igual que en Descartes, también en Pascal podrá verse cómo tales cuestiones se han mantenido, con leves variaciones, vigentes hasta hoy; no son, pues, cuestiones primariamente históricas, sino de extrema actualidad. Y no menos encontraremos aquí los vestigios que desde la Revolución francesa nos llevan a las distintas formas de ateísmo actual: huma-

nista, político y científico. Y vamos a comenzar, como hicimos con Descartes, con preguntas que para un observador superficial tienen poco que ver con el problema de la razón y la fe y con el problema de Dios, pero que son de máxima importancia para la opción actual entre fe en Dios o ateísmo.

a) Cuestiones de moral: ¿ateísmo humanista?

De Pascal se ha dicho que sus más grandes años son los últimos: el tiempo de sus *Pensées,* que le dan fama mundial como ninguna otra cosa; su tiempo de luchador impetuoso, pero tan quebrantado físicamente que no puede caminar sin bastón y a duras penas soporta los viajes; el tiempo de su entrega sin miramientos como «moralista» que en su siglo ya no se contenta con consideraciones morales al estilo de las máximas de La Rochefoucauld, los cuadros de costumbres de La Bruyère o las fábulas de La Fontaine y mucho menos soporta la discrepancia entre doctrina y vida que en el siglo siguiente se permitiría Rousseau, sino que trata de vivir su «moral» con toda radicalidad. Sería muy superficial tratar de explicar esta vida tan insólita, verdaderamente «anormal», en razón de su enfermedad y —dado que genio y locura, según palabras de Shakespeare, van siempre de la mano— escamotear el reto de su «pathos» con la excusa de «patológico». Por mucho que lo psicopatológico haya podido entrar en juego, en todas las cosas es Pascal, hasta el fin, un analítico clarividente enormemente sobrio, que como tal debe ser tomado siempre en serio.

Pero vayamos con las *preguntas:* ¿No muestra Pascal, ya en su primera vuelta a la interioridad («primera conversión»), la intolerancia rigorista de un neoconverso contra el ex capuchino Forton, señor de Saint-Ange, que le predica mucho una alianza de la fe con el pensamiento racional y poco la gracia de Dios, y al que él, tras una entrevista personal, denuncia ante el obispo y no ceja hasta conseguir su retractación: trágico preludio de lo que Pascal habría de experimentar en propio cuerpo con la Inquisición? ¿No apuntan ya en él tan tempranamente muestras de aquella arrogancia, alimentada por los jansenistas, de pertenecer a los «elegidos», a los «iluminados»?

Y, tras su «segunda conversión», ¿no denota Pascal una ascesis de mortificación extremadamente rigurosa, un espiritualismo contrario a los sentidos? Su rígida concepción de la abnegación y humillación del hombre ante Dios, ¿no está más inspirada en Saint-Cyran y en Jansenio que en el evangelio? Sencillamente, ¿no entra aquí también en juego el «taedium vitae», el tedio de la vida, la vieja enfermedad de los intelectuales y aristócratas, que reaparecerá luego —siguiendo las huellas de Pascal— en los análisis del aburrimiento *(ennui)* y de la náusea *(nausée)* de Jean Paul Sartre? Para ser perfecto ante Dios, ¿hay que renunciar a todo lo agradable, descuidar el cuerpo, incluso ir desaliñado y sucio, contra lo cual ya la misma Jacqueline Pascal había expresado enérgicos reparos? Para seguir a Cristo, ¿es necesario imponerse sufrimientos extraordinarios, a imitación de los antiguos ermitaños y penitentes, en lugar de tomar la cruz del dolor de cada día? ¿Es necesario privarse de todo lo superfluo, como cuadros, tapices, manjares predilectos, y encontrar exquisitos los medicamentos terriblemente amargos, llevar un cilicio escondido sobre la carne desnuda y comprimirlo sobre la piel al sobrevenir pensamientos de orgullo o placer mundano? ¿Es menester rechazar hasta las amistades inocuas, guardar distancia incluso del cariño de la propia hermana, porque uno no quiere ligarse a los hombres? ¿Es menester concebir la humillación de sí mismo como autodestrucción y no como servicio al projimo? ¿Es menester despedir a los criados, arreglar personalmente la habitación y rechazar la necesaria asistencia médica sólo porque los pobres no la tienen? En resumen: ¿hay que odiar el propio yo para amar a Dios de corazón? El camino cristiano hacia Dios, ¿no pasa más bien por la donación al tú que por la aniquilación del yo: por el amor al prójimo (¡según la medida del amor a sí mismo!) como plenitud del amor a Dios?

Así, a la postre, como siempre que se trata de cumplir a la letra y anacrónicamente las exigencias de Jesús en un mundo y en un tiempo diferentes, ¿no se incurre en una palmaria contradicción? ¿Imitación en lugar de correlación: copiarlo e imitarlo en lugar de seguirlo de una forma personal en un nuevo tiempo y en una nueva situación? Concretamente en lo que respecta a los tres «consejos evangélicos» tradicionales: pobreza, obediencia, castidad, ¿qué pasa si se venden los caballos, la carroza, los tapices, la plata y los costosos muebles, pero se conserva —se tiene tal vez que conservar— la casa? ¿Si se huye de la familia para vivir con toda sencillez, pero una y otra vez se reclama su ayuda en caso de necesidad? ¿Si uno promete obediencia al confesor, pero —¡por obediencia de conciencia frente a Dios!— no la puede prestar al papa? ¿Si uno voluntariamente renuncia al matrimonio, pero —como en el caso de la sobrina de Pascal, pensionista en Port-Royal— intenta a la vez prohibirlo a los otros, lo conceptúa como la más peligrosa y abyecta de todas las formas de vida cristiana y se vuelve tan mojigato que ni siquiera puede oír el elogio de una bella mujer o contemplar la caricia de un niño?

Con nuestras preguntas apuntamos *no a la persona, sino a la problemática.* Todo esto —documentado en la vida de Pascal— evidentemente no debe significar un juicio sobre su conciencia y actitud personal. Nadie es competente para tal juicio, máxime si se tiene presente el indescriptible desamparo del dolor de este hombre, supersensible en su cuerpo como en su espíritu, que desde sus veinticuatro años (su segundo quebranto de salud tiene lugar pocos meses antes de la visita de Descartes) ya no vuelve a estar en condiciones de trabajar regularmente, pero a pesar de todo —y sin representar en absoluto el papel del «eterno paciente» o del «enfermo imaginario» al estilo de Molière— sigue estando presente y activo en la ciencia y en la sociedad, hasta que por fin, después de mucho tiempo de llevar dentro de sí el germen de la muerte, completamente debilitado por sus esfuerzos espirituales y la ascesis corporal, le llega el momento definitivo.

*¿Ascesis en vez de amor?* Por la problemática en sí, prescindiendo de la persona de Pascal y para clarificar la diferenciación fundamental de lo cristiano, es menester que advirtamos que este tipo de «ascesis» externa («ejercicio» de abnegación, mortificación, negación de sí mismo) a costa de lo humano del propio yo y del prójimo ha sido, no cabe duda, la razón principal de que muchos humanistas a lo largo de la Edad Moderna, como se verá todavía más claro al tratar de Feuerbach y Nietzsche, se hayan espantado del cristianismo y de la fe en Dios. Dios parecía no ser posible más que a costa del hombre, y el ser cristiano a costa del ser humano. ¡De esta manera se prepara el nacimiento del *ateísmo humanista!* Fenómenos todos ellos que no sólo se dan entre los jansenistas (los «católicos puritanos» apartados del mundo), sino también, en distintas formas, entre los puritanos y pietistas protestantes (en su mayoría no apartados en absoluto del mundo), con su fe en la elección o predestinación, su proselitismo y su descalificación de la corporalidad y la sexualidad, de la alegría mundana, de la diversión y del teatro. También contra todas estas tendencias es menester decir que la ascesis externa o abnegación de sí mismo mediante obras especiales tiene muchísimos modelos, incluso en las religiones no cristianas. Pero casi no tiene nada que ver con la vida y la doctrina de Jesús de Nazaret, el cual debe ser para los cristianos el Cristo, la norma suprema, el último determinante [117].

[117] Para mayor desarrollo de esta problemática, cf. H. Küng, *Ser cristiano* (Cristiandad, Madrid 1977; [4]1978) esp. 240-242: ¿Emigración?, y 722-734: Superación de lo negativo.

### b) Cuestiones de política: ¿ateísmo político?

En el último período de su vida, Pascal, y es esto algo que no debe pasarse por alto, practica el amor al prójimo de una forma inusitada, realizando obras anónimas de caridad cristiana en el servicio diario a los pobres. Como ya hemos oído, acoge en su casa a una familia pobre; después de recoger en la calle a una muchacha campesina de quince años que pedía limosna, la sigue ayudando, y no cesa de dar dinero para los pobres y hambrientos, llegando con ello (después de vender sus bienes) al límite de lo soportable desde el punto de vista financiero.

Pero también aquí surgen las *preguntas:* Bajo las desmedidas cargas fiscales de Richelieu, que en Rouen llegaron a provocar una gran revuelta, sofocada con sangre, ¿no pudo el joven Pascal haber hecho algo socialmente más eficaz que fabricar una máquina calculadora para su padre, enviado allí como comisario de Hacienda? Y bajo la dictadura del cardenal Mazarino, sucesor de Richelieu, ¿no habría hecho mejor sumándose a la revuelta, a la «oposición» contra el poder central de París, aunque no sintiese ninguna simpatía por ello, dado que detestaba la guerra civil como el mayor de todos los males?

Más aún: este intelectual que frecuentaba los círculos dominantes de la grande y hacia fuera tan gloriosa Francia de Luis XIII y Luis XIV, ¿conocía siquiera los problemas sociales y políticos de los dominados? ¿No parece vivir más bien en un mundo sano y salvo? De no ser así, ¿no habría tenido que hablar con muy distinto tono de la «misère» tanto individual como social del hombre, de los hombres, que encendería la chispa de la gran explosión un siglo después, es decir, no sólo de la humildad del hombre, sino de su humillación, esclavización y depauperación? En estos treinta o cuarenta años de guerras incesantes (guerras de religión, guerras de impuestos, guerras de campesinos, guerras de gabinete) en el nombre de una razón de Estado absolutista, brutal, al servicio de intereses muy concretos, ¿no hubiera tenido que hacer protestas de muy distinto tipo, denunciando la mala interpretación de la «grandeur» de la nación y abogando por la paz dentro y fuera de Francia? Si le parecía peligroso decir al pueblo que las leyes eran injustas, ¿no tenía que haber nombrado claramente caballo y caballero, esto es, indicado los nombres de los déspotas autócratas en lugar de hablar del derecho y las leyes en general? Por influjo de la piedad jansenista, individualista, interiorizada, ¿no encontró en la fe una solución demasiado fácil? ¿Acaso no se ocupó solamente, incluso después de su conversión, de cuestiones generales de praxis de fe y de un amor al prójimo

sin dimensión social en lugar de hacerlo con la información y acción política? Son preguntas todas ellas que también los no marxistas pueden y deben formularse.

Pero aquí otra vez se trata *no de la persona, sino de la problemática:* No se debe juzgar a Pascal fuera de una perspectiva histórica. Bajo la dictadura de Richelieu, Mazarino y Luis XIV, quienes con ayuda de todo tipo de confidentes y arrestos por sorpresa eliminaban al instante cualquier oposición, no era solamente arriesgado, sino imposible de hecho indicar públicamente tales nombres, por lo demás de sobra conocidos de todos. El mismo Saint-Cyran, antiguo amigo de Richelieu, fue hecho arrestar por el mismo Richelieu mucho antes de las grandes discusiones teológicas, porque se le suponía más peligroso que seis armadas, y no fue puesto en libertad hasta cinco años después, una vez muerto el cardenal. Para actividades sociorrevolucionarias de gran alcance —no meros complots políticos o reducidas rebeliones en provincias— no estaba el siglo XVII tan maduro como lo estaría después el XVIII. Y alinearse en la «oposición» (última) de las grandes familias nobles contra la monarquía absolutista no era sino sustituir una dominación por otra y cambiar al cardenal Mazarino por el cardenal de Retz, que muy bien podía rivalizar con él en ambición de poder, falta de escrúpulos y astucia sin límites. Ambos procedían, además, del país de Maquiavelo, donde el Renacimiento había alumbrado una política —impuesta luego también en Francia con el absolutismo de Richelieu— más allá de la religión y la moral con el único objetivo del éxito previamente calculado.

¿Se daría cuenta Pascal de este estado de cosas y, sobre todo, del abuso continuo que la política hacía de la religión por puros intereses de poder? El, ciertamente, no vivió aislado, no fue tan apolítico como a primera vista podría parecer al lector superficial de sus *Pensamientos.* Varios de ellos sobre las leyes y el poder dejan entrever claramente que pensaba mucho más de lo que podía decir. El poder de los reyes, según Pascal, se apoya en la razón, sí, pero todavía mucho más en la necedad del pueblo: Así, la cosa más grande e importante del mundo se asienta en la debilidad, pero a pesar de todo puede —cosa extraña— estar segura, porque nada es tan seguro como que el pueblo siempre será débil [118]. En esto último, sin embargo, Pascal estaba equivocado.

*¿Amor al prójimo en vez de compromiso político?* Otra vez por la problemática en sí, prescindiendo de la persona de Pascal, hemos de hacer constar en general lo que sigue: El particular fracaso de la Iglesia católica en lo que respecta a los problemas

[118] *Pensées* 330 = Ch 297.



sociopolíticos, que en el mejor de los casos no han sido afrontados más que con palabras pías, limosnas y caridades individuales, ha contribuido seriamente —ya desde tiempos antiguos— al descrédito de la fe en Dios. Tanto las implicaciones sociales de la predicación, comportamiento y destino de Jesús como la potencia ética y la relevancia social del mensaje cristiano en general han sido desatendidas por completo [119]. La alianza de una fe en Dios espiritualista, individualizada, con las sofocantes pretensiones políticas del absolutismo regio hizo que dicha fe fuera, para la burguesía progresista de la Francia de entonces, cada vez menos creíble. La Ilustración, cuyas últimas raíces hay que buscarlas en la pre-ilustración de las ciudades renacentistas del norte de Italia, precapitalistas y enriquecidas por su comercio con el Oriente, tomó en Francia un cariz político y antirreligioso más radical que en otros países. Se estaba en contra de la fe en Dios porque ésta servía no sólo a los monarcas, reinantes por la gracia de Dios, sino también a los cardenales, obispos y sacerdotes como medio para impedir la difusión de la «luz de la razón» y mantener al pueblo en su esclavitud y minoría de edad. Habiendo llegado las Iglesias y el clero a constituir el principal sostén de aquel asocial, corrompido y arruinado «Ancien Régime», sólo en parte puede resultar extraño el grito de los jacobinos: «los curas a la farola». ¡Y eso después del externamente tan piadoso «siglo de los santos» francés! ¡Por primera vez en la historia del mundo, el ateísmo pasa a ser un programa político! Y a los ciento treinta años casi justos de la muerte de Pascal, el 10 de noviembre de 1793 y en Notre-Dame de París los partidarios de Hébert deponen al Dios cristiano y proclaman diosa a la razón atea, y el calendario cristiano es sustituido por un cómputo revolucionario, que toma como punto de partida el año 1792. Dicho calendario desaparece rápidamente, pero no así el *ateísmo político,* que vuelve a aparecer bajo distintas formas: ya no sólo como ateísmo liberal burgués, sino también proletario-socialista. De éste volveremos a ocuparnos cuando tratemos de Karl Marx.

### c) Cuestiones de ciencia: ¿ateísmo científico?

Sobrada razón asiste a Pascal, frente a Descartes, al extender el problema de la certeza conceptual a otro problema mucho más fundamental, el problema de la inseguridad, la desavenencia y la

[119] Cf. H. Küng, *Ser cristiano,* esp. 313-349: La causa del hombre; 705-759: Ser cristiano significa ser radicalmente hombre.

amenaza existencial: el hombre no busca sólo certeza conceptual, también busca seguridad existencial. Y la solución la ve Pascal no en el conocimiento racional-matemático puro, sino en la dimensión del sentir intuitivo-integral, en el ámbito del «sentiment», de la «delicadeza», del «corazón». El punto de apoyo de Arquímedes lo encuentra Pascal en el punto medio entre el dogmatismo y el escepticismo, en la fe en el Dios bíblico, cuya credibilidad puede justificarse ante la razón, esto es, una certeza existencial de sí mismo basada en una certeza existencial de Dios. El hombre debe, por tanto, pensar al creer y creer al pensar.

Mas también aquí, por último, saltan los *interrogantes:* Para revalorizar la fe del corazón, ¿es necesario depreciar los conocimientos científico-matemáticos de la razón? ¿Fue correcto que Pascal, que como niño prodigio se desenvolvía sin dificultad entre los temas científicos, abandonase después, ya mayor, toda actividad científica, poco menos que como quien abandona un juguete impropio de su edad? ¿Fue correcto que él, estando a la puerta de los más grandes descubrimientos científicos, se decidiera a «no penetrar demasiado hondo en la ciencia»? ¿Es que se debe dejar de investigar en los secretos de la naturaleza para rastrear los secretos de Dios? ¿Es lícito recurrir a la matemática, como Pascal hace al final, como a un mal a lo sumo necesario (semejante al placer sexual) o como a un calmante para un incurable dolor de muelas? ¿No ha dado Dios mismo al hombre, como sostiene Descartes, la razón, la facultad de pensar, de investigar, de hacer descubrimientos en el microcosmos y en el macrocosmos, de hacer incluso máquinas calculadoras y experimentos sobre la presión atmosférica? ¿Verdaderamente hay que descalificar a la ciencia para dedicarse al servicio de Dios? ¿Hay que dejar de ser «filósofo y sabio» para creer verdaderamente en Dios, para ser cristiano?

En la práctica de sus últimos años, ¿no deja Pascal que la razón sea progresivamente avasallada por la fe, subrayando exclusivamente la nada del hombre y la limitación de la razón y protestando la verdad de la autoridad —la única que le queda— de la fe? Por tanto, ¿es de hecho la revelación cristiana la única fuente de verdad y certeza, como subraya después Kierkegaard y Karl Barth intenta básicamente, dogmáticamente, repensar? ¿Una desvalorización, pues, de la razón humana, de la libertad humana y hasta del hombre mismo, desvalorización que, en definitiva, ni ante el Creador ni ante sus criaturas se puede legitimar? ¿En la época del absolutismo otro nuevo absolutismo, el de la fe? ¿Y una razón, por tanto, que abdica de sí misma? ¿Un pensamiento que se da a sí mismo por perdido? ¿Una renuncia a la filosofía como legítimo fin de toda filosofía? ¿«Reírse de la filosofía, eso quiere decir verdaderamente filosofar»? [120]



Y con tal descalificación de la razón y la filosofía, ¿no se da a un tiempo una grave descalificación de la comprensión filosófica de Dios, que no se corresponde ni con la historia de la filosofía y de la religión ni con la fe bíblica? ¿No separa Pascal al Dios de los filósofos y los sabios del Dios de Cristo Jesús de tal modo que ya no puede encontrar en el primero absolutamente ninguna verdad? ¿Por qué el Dios de los filósofos no va a poder decir nada al hombre sobre su propia grandeza y miseria? Sin reflexionar conceptualmente sobre la imagen bíblica de Dios, ¿no se desemboca en una fe antropomorfista, ingenua, inexigible al hombre de hoy, que piensa modernamente? Como le ocurrió a Pascal, sobre todo a raíz de la milagrosa y sensacional curación de su sobrina en Port-Royal mediante una supuesta espina de la corona de espinas, ¿no lleva todo esto a una burda fe en los milagros, las reliquias y las profecías, que ya entonces fue puesta en duda y hoy no sería defendida por ningún escriturista serio? ¿Por qué no va a ser posible encontrar, sin componendas sospechosas, un camino medio entre esa drástica separación del concepto filosófico y cristiano de Dios que verifica Pascal (y después también Kierkegaard y Barth) en la línea agustiniana y aquella armonización que establece Descartes (y con él la escolástica del barroco y la neoescolástica) en la línea tomista? ¿Es que la filosofía no va a poder significar más que apostasía o impedimento para la fe? ¿Y la fe, por su parte, la descalificación de la razón y la abolición de la filosofía? Por último, las grandes religiones del mundo, ¿no podrían ser valoradas más positivamente que en Pascal, Kierkegaard y Barth y, a la vez, más críticamente de lo que se acostumbra en el tomismo y el neotomismo?

Y, finalmente, si nos preguntamos ahora por el trasfondo teológico de la desvalorización de la razón, la libertad, la filosofía y la ciencia, toparemos con una difamación general del querer saber (libido sciendi), que a una con el querer gozar sensualmente (libido sentiendi) y el querer dominar (libido dominandi) integran el trío de manifestaciones del apetito malo o concupiscencia irresistible de Agustín y Jansenio. Subyace a todo esto esa interpretación teológica entre Adán y Cristo que distingue en el hombre tres diferentes estadios, estados o naturalezas, expresadas en el mismo título del *Augustinus:* Primero, la «naturaleza pura», íntegra de Adán antes del primer pecado, que debe estar dotada de

[120] *Pensées* 4 = Ch 24.

la gracia de Dios. Después, la «naturaleza caída», viciada tras el primer pecado de Adán, sometida a esa triple concupiscencia. Y, por último, la «naturaleza purificada», redimida, salvada por la gracia infaliblemente eficaz, pero que sólo es concedida a los elegidos, mientras que a los demás —incluidos los niños muertos sin bautismo— los deja en la eterna condenación: las virtudes de los paganos son magníficos vicios, y la humanidad no redimida una «massa damnata».

Hoy, cuando menos, tiene uno, sin embargo, que preguntarse: ¿Acaso toda esta concepción del hombre no depende de una idea de paraíso y pecado original, edad dorada y primera caída mitológica, que históricamente —desde la visión actual de la protohistoria tanto bíblica como científica— nunca se han dado? ¿Un mundo puesto desde un principio en un orden paradisíaco perfecto, inmutable, estático, y una primera (y única) pareja humana creada directamente por Dios con grandiosos dones naturales, preternaturales y sobrenaturales? ¿Un tipo de superhombre, libre de concupiscencia, de dolor y de muerte, dotado de una altísima ciencia infundida por Dios y de una gracia salvífica no sólo para sí, sino también para sus descendientes? ¿Y luego todo este hermoso orden inicial destruido por un primer pecado de esta única pareja humana y, a partir de entonces, el hombre desposeído de todos los dones preternaturales y sobrenaturales? ¿Un primer pecado, que se transmite como pecado original a todos los hombres mediante la «libido» sexual y lleva como secuela un universal debilitamiento, cuando no la corrupción, de la naturaleza humana con su razón y libertad? Respecto a la génesis y evolución del mundo y del hombre, la ciencia natural constata claramente lo contrario de un estado primitivo perfecto: en la comprensión científica del mundo no hay lugar para una historia de un paraíso y un pecado original de una única pareja humana, si tal historia se quiere entender históricamente y no sistemáticamente o axiomáticamente.

Y en esta teología, ¿no se hace incluso de la aparición de Cristo Jesús una interpretación demasiado condicionada por la idea de este orden inicialmente perfecto, luego arruinado y vuelto a reconstruir, hablando de la bajada —perfectamente comprensible dentro de la imagen primitiva del mundo— del cielo a la tierra y a los infiernos de un hijo de Dios, y luego otra vez la vuelta a lo alto, al mismo cielo? ¿Y, junto con esta cristología, una antropología conectada en cada uno de los tres estadios o estados con una «gracia creada» entendida como una «cosa», impersonal, desligada e independizada —contra toda comprensión bíblica de la gracia— de la graciosa benevolencia de Dios: una gracia, pues, entendida más al modo estoico que cristiano como «fuerza», casi como combustible sobrenatural?



Todo esto, no hay más remedio que decirlo, forma parte de esa herencia tradicional agustiniana sobre todo, que Pascal recibe a través del jansenismo, pero que también se encuentra entre los reformadores y entre los teólogos protestantes que tanto insisten en la tradición agustiniano-reformista. ¡Una comprobación, en todo caso, que hace hoy imposible la simple sustitución de Tomás de Aquino por Agustín, de la escolástica española del barroco por Lutero o Calvino, del Vaticano I por Kierkegaard o Barth!

Pero también aquí se trata *no de la persona, sino de la problemática:* Ciertamente no es legítimo identificar las ideas de Pascal en todos sus puntos con las de Jansenio y Port-Royal. El mismo, y no sólo por razones tácticas, protesta en sus *Lettres provinciales* de que le consideren jansenista. Algunos intérpretes de Pascal dudan incluso de que concretamente los dos últimos capítulos de la edición de Brunschvicq («Sobre los milagros» y «Sobre la desavenencia de opiniones dentro de la Iglesia») tuvieran que haber pasado a integrar su gran obra *Sobre la verdad de la religión cristiana;* puede que sean sencillamente material para otros escritos contra los jesuitas, parte del cual está probablemente tomado de Saint-Cyran y Nicole. Dada su condición fragmentaria, toda visión y decisión sobre las auténticas ideas teológicas de Pascal resulta difícil. Y en ningún caso se puede tampoco identificar todo Pascal con una hostilidad a la ciencia. Cuando entra, muy al principio, en contacto con los jansenistas, no por eso adopta de ellos su recusación de la ciencia. Y ni siquiera su propio rechazo lo puede mantener hasta el final. ¿Se trata sólo de recaídas? En sus últimos años todavía escribe un libro de geometría para las clases en Port-Royal. Para ser más exactos, sería mejor decir que hasta el último momento vive en un constante conflicto interior, nunca resuelto, entre ciencia y religión, espíritu de investigador y amor de Dios.

*¿Religión en vez de ciencia?* También por la problemática en sí, prescindiendo por entero de la persona de Pascal, es menester decir por principio lo siguiente: Este tipo de hostilidad hacia la razón, la filosofía y la ciencia no viene en absoluto exigido por la fe cristiana. Al contrario: en la Edad Moderna ha llegado más bien a comprometer muy seriamente esa misma fe cristiana.

Si en la Edad Moderna no se hubiera combatido la nueva ciencia de la naturaleza y la nueva filosofía, apelando a la autoridad de Dios, la Biblia, la Iglesia y el papa de una forma defensivo-apologética y, las más de las veces, ofensivo-inquisitorial, para

echar marcha atrás en seguida, entablando incesantes combates para cubrir la retirada; si no se hubiera absolutizado, aislado y aparentemente inmunizado la fe, para abandonarla así más y más en manos de una interioridad ajena al mundo: ¿no hubiera sido posible, al igual que en la alta Edad Media, integrar a tiempo, interpretar en su totalidad y, de ser necesario, criticar y relativizar desde el punto de vista de la fe cristiana los impulsos y resultados de la nueva ciencia, como esperaban Copérnico, Kepler, Galileo, Mersenne, Descartes y muchos otros? ¿Todo para lograr un entendimiento más amplio y profundo entre la ciencia de la naturaleza *y* la fe cristiana? El enseñoreamiento del mundo por parte de la ciencia y la técnica modernas, ¿tenía que traer necesariamente como consecuencia la negación de la existencia de Dios? ¿Sólo porque la ciencia natural no puede constatar, analizar y, en suma, manipular a Dios como a los demás objetos y, sin embargo, sí puede funcionar espléndidamente sin Dios?

Para esto se requería, naturalmente, una nueva comprensión de la Biblia, más crítica, que partiese de los descubrimientos tanto físicos y astronómicos como biológicos y médicos. No cabe duda que una crítica literaria desapasionada de la Biblia hubiera ayudado mucho. En París, no obstante, Richard Simon (1638-1712), un desconocido contemporáneo de Pascal y Descartes, que en el mismo año de la muerte de Pascal ingresa como joven clérigo en el ya instaurado Oratorio, crea, mucho antes de Reimarus y Lessing, la moderna crítica bíblica. Es el primer autor cristiano que descubre, gracias a las enseñanzas del *Tratado teológico-político* [121] del filósofo judío Baruch de Spinoza (1632-1677) y de boca de un rabino parisiense, que el Pentateuco (esos «cinco libros de Moisés» que tan repetidos conflictos han provocado con las ciencias de la naturaleza) está compuesto de materiales de distintas fuentes literarias, y también es el primero que intenta armonizar con el dogma las conclusiones de su exégesis crítica. Pascal, por su parte, aún considera la Biblia como un libro cerrado, lleno de símbolos, alegorías y enigmas, que sólo puede ser descifrado siguiendo el método alegórico practicado por Orígenes, Agustín, los teólogos antiguos y medievales y, finalmente, por Jansenio. Simon, en cambio, desestima por completo dicho método, practicado ya antes por los rabinos precristianos y particularmente por Filón de Alejandría, porque tergiversa de una forma antihistórica y espiritualista el sentido de los textos. Después de estudiar intensamente la lengua hebrea, se esfuerza por comprender una serie de textos

[121] B. de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* («Hamburgo», en realidad Amsterdam 1670).



que, lejos de resultar herméticos para los biblistas de su tiempo, eran perfectamente comprensibles. Presiente incluso el carácter anónimo y pseudónimo de numerosos libros veterotestamentarios, la importancia de las interpolaciones y la diversidad de estilos literarios. Pero decenio y medio después de la muerte de Pascal, cuando publica su *Historia crítica del Antiguo Testamento* [122], es seriamente atacado sobre todo por Jacques Benigne Bossuet, formidable predicador y obispo de Meaux, teólogo de gran influencia bajo el reinado de Luis XIV y posterior redactor de los «Artículos Galicanos» de la Iglesia de Francia en contra de Roma. El problema viene a ser «resuelto», una vez más, de forma inquisitorial y autoritaria: en ese mismo año es retirado el libro y el propio Simon expulsado del Oratorio. No obstante, hasta su muerte sigue trabajando incansablemente y publica en la herética Amsterdam el libro retirado en Francia y todas sus posteriores obras [123], pero en el ámbito católico no encuentra sucesor alguno.

La magnitud de posibilidades —no meramente hipotéticas— que el cristianismo ha tenido en relación con la ciencia natural moderna se echa de ver en el siguiente hecho: Tanto Descartes y Pascal como Copérnico, Kepler, Galileo y Newton, todos ellos destacados representantes de la nueva ciencia mecánico-matemática, no sólo fueron creyentes en Dios, sino también cristianos profesantes. Y el propio Voltaire, que popularizó la imagen newtoniana del mundo en el continente, como también D'Alembert y Diderot con su *Enciclopedia* —la gran obra de la Ilustración francesa—, no propagaron la nueva visión mecanicista del mundo como ateos, sino como deístas, que creían en un creador y conductor —aunque lejano— de la máquina del mundo. De una u otra manera, no sólo la idea antigua y medieval de un Dios *sobre* el mundo, sino también la idea moderna e ilustrada de un Dios *fuera* del mundo resultó insuficiente. Este deísmo, que todavía necesitaba de Dios desde el punto de vista físico —así en Newton— para corregir las alteraciones de las órbitas planetarias, y que no fue corregido por la teología, desembocó con toda lógica en un *ateísmo científico* que ni en el orden físico necesitaba de Dios para explicar el mundo, ni en el moral para conducir la propia vida.

El dualismo establecido por Descartes entre espíritu y materia, entre un Dios superior al mundo y la máquina del mundo,

[122] R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament* (París 1678; con nuevo prólogo, Amsterdam 1685).

[123] Siguen luego una historia crítica del Nuevo Testamento (1689), de las traducciones del NT (1690) y de los comentadores más importantes del NT (1693); todas ellas aparecidas en Amsterdam.

fomentó, por un lado, una ciencia puramente matemático-mecanicista de la naturaleza, pero, por otro, trajo también como consecuencia —según apuntamos antes— la escisión de la filosofía en idealismo y materialismo. A la larga, sin embargo, este dualismo no ha satisfecho a ninguna de las dos partes: el mundo tuvo que ser explicado otra vez por un principio unitario. Y mientras en la derecha cartesiana se pretende explicar todo unitariamente partiendo de la idea eterna divina (los distintos idealismos desde Malebranche y Spinoza hasta Schelling y Hegel), en la izquierda, por el contrario, se interpreta todo desde la materia «divina» eterna. De esto son buena muestra los distintos materialismos que comienzan a aparecer.

El término «materialismo» es empleado por primera vez un año antes de la muerte de Pascal por Robert Boyle, inglés, fundador de la química científica, que ataca y arruina la doctrina de los cuatro elementos de Aristóteles, aunque defiende a la par la fe cristiana contra el ateísmo [124], y su uso se generaliza en los siglos posteriores. Pero ya en el siguiente *J. A. Lamettrie* (culminando la tradición del librepensamiento anglo-francés de Jean Bodin, Herbert von Cherbury y Anthony Collins, que pasa por Thomas Hobbes y Pierre Bayle y llega hasta Voltaire y los enciclopedistas) saca las consecuencias de un materialismo completamente ateo. Ya no solamente se rechaza, como hacían los deístas, el Dios de los Padres y de Jesucristo, sino también, contra los mismos deístas, el Dios de los filósofos y de los sabios. Lamettrie, destituido de su cargo de médico militar en Francia por su ateísmo materialista, pero acogido en Prusia por Federico II e incluso aceptado en la Academia de las Ciencias de Berlín, no hace otra cosa en su principal obra sobre *El hombre máquina* [125], publicada también en Holanda, que aplicar consecuentemente al hombre —y en contra de Descartes— la concepción mecanicista (cartesiana) de los animales como «complejas máquinas»: el pensamiento del hombre, incluso toda la psique humana, que depende por completo de los procesos corporales, no se puede explicar sino por el mecanismo del sistema nervioso. Así, la conciencia (dentro del ser) y el espíritu (dentro del mundo infinito de los cuerpos) no constituyen un residuo inexplicable, sino que se explican desde el ser, desde lo corpóreo, desde la materia. La moral tiene todavía sentido como arte de disfrutar de la vida. Pero la religión es valorada en función de la higiene y... se la considera sin importancia: resulta irrelevante para nuestro bienestar.

[124] R. Boyle, *The Sceptical Chymist* (Londres 1661)
[125] J. A. Lamettrie, *L'homme machine* (Leiden 1748).



Muerto Lamettrie, cuya alocución fúnebre fue compuesta por el propio Federico el Grande, la línea atea materialista es continuada por el barón *P.-H. von Holbach*, con residencia en París. Veinte años antes de la gran revolución, Holbach publica bajo pseudónimo la dogmática general del ateísmo materialista, su *Sistema de la naturaleza o las leyes del mundo físico y moral* [126], en que declara la identidad entre materia y espíritu, física y moral, y la nocividad de la religión: los sacerdotes deben ser sustituidos por médicos. Que el alma sobreviva a la muerte es tan absurdo como la posibilidad de que un reloj roto en mil pedazos pueda seguir dando y marcando las horas.

Los argumentos del materialismo ateo tenían la enorme ventaja de que los resultados de la ciencia mecánica parecían darles continuamente la razón: esta ciencia cada vez conocía mejor la materia y sus ilimitadas posibilidades, y tanto Dios como la fe en él resultaban más y más innecesarios. Cuando *P. S. Laplace,* el «Newton de Francia», consigue, por fin, en su *Tratado de mecánica celeste* [127], perfeccionando a Newton, explicar las irregularidades de las órbitas planetarias (de Saturno y Júpiter) a base de las correcciones de los propios planetas, el recurso a un creador y conductor de los mundos resulta definitivamente inútil. Con razón puede contestar Laplace, al ofrecer su primer volumen a Napoleón y preguntarle éste por el papel de Dios en la creación: «Señor, no me hizo falta tal hipótesis».

De esta manera, todo el sistema solar resulta mecánicamente estable, y el universo una inmensa máquina autodirigida, persistente por sí misma por tiempo ilimitado. Y la ciencia de la naturaleza —contra la oposición de la Iglesia, de la teología, del Estado y de todo el mundo fiel a la autoridad— resulta definitivamente posible sin Dios. En esta ciencia, para que su método se mantenga limpio y exacto, Dios ya no tiene por qué desempeñar, mejor aún, ni puede ni debe desempeñar papel alguno. ¡Lo que con la gran Revolución política no obtiene sino un éxito transitorio, la ciencia mecanicista, al no encontrarse frenada por una afirmación de fe, lo consigue al fin: la supresión de Dios! La religión, a partir de aquí, no es una cuestión científica, sino tan sólo una cuestión privada. Y, para muchos, la ciencia llega a reemplazar a la religión incluso en el ámbito de lo privado. Como es sa-

[126] P. H. d'Holbach, *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral* («Londres», verdaderamente Amsterdam 1770); versión alem.: *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt* (1783; nueva edición Berlín 1960).
[127] P. S. de Laplace, *Traité de la Mécanique Céleste,* vol. I-V (París 1805-1825).

bido, sin embargo, la noticia de la muerte de Dios en la ciencia no llegaría a la gran masa de los sabios hasta un par de siglos después.

Pero antes de seguir rastreando esta problemática en el tiempo siguiente a la Revolución francesa, se impone hacer un breve balance provisional del cúmulo de problemas relativos a la razón y la fe.

# III. *CONTRA RACIONALISMO, RACIONALIDAD*

El espectador que eche una mirada retrospectiva a la dramática historia de la razón y la fe en la Edad Moderna, que llevó a eliminar a Dios de la política y de la ciencia, no podrá evitar sentir ante ella una impresión ambivalente: ¿Qué ha sido en esta historia «necesario» y qué no lo ha sido? Este proceso histórico hacia el ateísmo fáctico, ¿es irreversible, está clausurado de una vez para siempre? ¿O tiene todavía futuro la fe en Dios: tal vez hasta un nuevo futuro, precisamente bajo el supuesto y el reconocimiento del proceso moderno de secularización y emancipación?

## 1. *La discusión teórico-científica*

En esta última parte del primer capítulo vamos a hacer un balance provisional, algo así como limpiar el campo en la zona neutra de la razón y la fe, la ciencia moderna y la teología. Si los síntomas no engañan, parece que la «situación atmosférica general» teórico-científica de nuestro siglo vuelve a despejarse tras los grandes nubarrones iniciales. En todo caso, después de haberse probado algunas posibilidades extremas, no faltan indicios concretos de una reflexión por ambas partes y de una mejor comprensión mutua entre teología y ciencias naturales. Merece la pena, en primer lugar, echar una rápida ojeada a las últimas manifestaciones de la teoría de la ciencia[1] para sacar después algunas conclusiones respecto a la racionalidad moderna.

[1] La mejor visión general la ofrece, en cuanto filósofo y lógico, W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, vol. I (Stuttgart [4]1969) cap. 9-11; vol. II (Stuttgart 1975) capítulos 1-2, 5. También hay extraordinarios informes críticos provenientes de teólogos: del teólogo evangélico W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Francfort 1973) parte I, y del teólogo católico H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (Dusseldorf 1976), parte II.

a) Lo empírico y lo «místico»:
Ludwig Wittgenstein.

Entre las dos guerras mundiales, destacados teóricos de la ciencia —armonizando el racionalismo cartesiano y el empirismo inglés— habían sostenido la tesis: Sólo los enunciados de la matemática y la lógica y los de las ciencias empíricas pueden tener pleno sentido; los enunciados que se salen de este ámbito, como los de la filosofía y la teología, deben ser conceptuados de antemano como absurdos, sin sentido.

Esta es, al principio, la idea de aquel vienés, hijo de un industrial, capacitado ingeniero aeronáutico, que luego estudia matemáticas en Cambridge y entabla amistad con Bertrand Russell: *Ludwig Wittgenstein* (1889-1951). Soldado voluntario y oficial en la Primera Guerra Mundial, cae prisionero de los italianos y durante este tiempo concluye su *Tractatus logico-philosophicus* [2], tan genial como unilateral. Todo el «sentido» de este —extraordinariamente influyente— «Tratado lógico-filosófico», que se propone ofrecer un análisis de la estructura lógica del lenguaje, se puede resumir, como el mismo autor declara en el prólogo, en dos proposiciones:

Proposición I: *«Lo que se puede en general decir, se puede decir claramente»* [3]. Con ello Wittgenstein, siguiendo la vía racional cartesiana en busca de claras y distintas «ideas» —o, mejor aún, «frases», «enunciados», «palabras»—, llega mucho más allá que Descartes, que todavía dejaba a la fe y a la teología sus propias «ideas», aun sin ser éstas claras y distintas. Para el joven Wittgenstein, en quien se aúnan la crítica del lenguaje de los empiristas ingleses y el logicismo matemático de Russell, el «verdadero método de la filosofía» tendría que ser éste: «No decir más de lo que se puede decir, o sea, enunciados científico-naturales —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y después, siempre que otro quiera decir algo metafísico, demostrarle que no ha dado en sus enunciados sentido alguno a ciertos signos» [4]. Enunciados que salen del campo de la lógica y la ciencia natural deben, según esto, ser directamente calificados de absurdos, sin sentido: «La mayoría de las frases y preguntas que se

[2] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (terminado en 1918; publicado por primera vez en 1921; 2.ª edición, corregida, en 1933), en *Schirıften* I (Fancfort 1960) 7-83. [En español: ed. bilingüe, trad. de Enrique Tierno Galván, Madrid 1973].
[3] *Tractatus,* prólogo, en *Schriften* I, 9.
[4] *Tractatus,* 6. 53, en *Schriften* I, 82.



han escrito sobre cosas filosóficas son no falsas, sino carentes de sentido» [5]. Por tanto:

Proposición II: *«De lo que no se puede hablar, se debe callar»* [6]. Wittgenstein, ciertamente, ha sido muy a menudo malentendido, como si para él todo lo que no se puede expresar con sentido, matemática o científicamente, no existiera, fuera absurdo. Pero la opinión de Wittgenstein es la siguiente: «Nosotros sentimos que incluso cuando todas las *posibles* preguntas científicas han sido contestadas, los problemas de nuestra vida no han sido tocados siquiera. Entonces, por supuesto, ya no quedan más preguntas; y justamente esa es la respuesta» [7]. Lo que está fuera de los límites del lenguaje, lo que es impensable e indecible, puede, no obstante, existir: «Se da, en efecto, lo indecible. Esto se *muestra;* es lo místico» [8]. ¿Qué significan tales asertos?

Indecible es el mundo en su ser, en su existir: «Lo místico no es *cómo* es el mundo, sino *que* el mundo es» [9].

Indecible es el sentido y el valor del mundo: «El sentido del mundo tiene que estar fuera de él...; no hay *en* él valor alguno, y si lo hubiese, tal valor no tendría ningún valor» [10].

Indecible, en consecuencia, es también lo ético: «Por eso tampoco puede haber enunciados de ética» [11].

Indecible es la vida y la supervivencia: «La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo se encuentra *fuera* del espacio y del tiempo» [12].

Indecible, por último, es también Dios: «Dios no se manifiesta *en* el mundo» [13]. ¿Tendrá razón Norman Malcolm, intérprete de Wittgenstein —al que conoció personalmente—, cuando dice: «El 'Tratado', ostensiblemente, es una obra por entero metafísica; lo metafísico no es un propósito secundario» [14]. No cabe duda: «Wittgenstein no rechazó lo metafísico, sino más bien la posibilidad de *constatar* lo metafísico» [15]. Pero esto significa para Wittgenstein que la experiencia de lo «místico» no puede entrar en

[5] *Tractatus,* 4. 003, en *Schriften* I, 26.
[6] *Tractatus,* prólogo, en *Schriften* I, 9.
[7] *Tractatus,* 6. 52, en *Schriften* I, 82.
[8] *Tractatus,* 6. 522, en *Schriften* I, 82.
[9] *Tractatus,* 6. 44, en *Schriften* I, 81.
[10] *Tractatus,* 6. 41, en *Schriften* I, 80.
[11] *Tractatus,* 6. 42, en *Schriften* I, 80.
[12] *Tractatus,* 6. 4312, en *Schriften* I, 81.
[13] *Tractatus,* 6. 432, en *Schriften* I, 81.
[14] N. Malcolm, *Wittgenstein,* en *The Encyclopedia of Philosophy,* edit. por P. Edwards, vol. VIII (Nueva York - Londres 1967) 327-340; cita en 331.
[15] *Ibid.*

discusión. Y un aserto semejante tiene catastróficas consecuencias para la teología y la filosofía.

La *teología*, ante tamaña pretensión del pensamiento científico natural, ¿debe reducirse a una «mística» al estilo de las filosofías asiáticas de la religión y remitir exclusivamente a una experiencia muda mediante enunciados puramente negativos? ¿O debe más bien, como «teología dialéctica» al estilo del joven Barth, distanciarse completamente del pensamiento moderno y, siguiendo a Kierkegaard, recluirse en una fe paradójica, no justificable racionalmente? Pero no sólo la teología, sino también toda *filosofía* que pretenda ser algo más que «crítica del lenguaje» [16] y clarificación lógica de pensamientos está condenada por Wittgenstein al mutismo. Así, pues, en la medida en que las proposiciones del Tractatus traspasan estos límites, deben ellas mismas ser «superadas» como «sin sentido» para ver el mundo correctamente [17]. Así de radical es Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar, se debe callar»: esta última frase del «Tractatus» ha de aplicarse también al propio Wittgenstein [18].

Teóricamente, pues, ante los «problemas de la vida», no cabe otra actitud que el mutismo. Y de ahí extrae Wittgenstein (de forma similar a Albert Schweizer tras el resultado negativo de la investigación liberal sobre la vida de Jesús) la sorprendente consecuencia de dedicarse a los trabajos prácticos de la vida y no a la teoría filosófica: Estimulado por un libro de Tolstoi, lee los evangelios y queda hondamente conmovido. Decide llevar una vida sencilla y, durante muchos años, observando un estilo de vida monacal, ejerce de maestro de escuela en un pueblo de la Baja Austria; después, sin ingresar en la orden, trabaja de jardinero auxiliar en un convento de benedictinos, durmiendo en el cobertizo de los aperos, y, finalmente, ejerce como arquitecto. En 1929, cuando ya sus concepciones habían cambiado radicalmente, y a ruego de sus amigos, retorna a Cambridge, donde no modifica su estilo de vida monacal; rápidamente se doctora y acto seguido imparte lecciones, que son por lo general diálogos y monólogos más que otra cosa. Sobre su posterior evolución hablaremos más adelante [19].

[16] L. Wittgenstein, *Tractatus,* 4. 0031, en *Schriften* I, 26.
[17] *Tractatus,* 6. 54, en *Schriften* I, 83.
[18] *Tractatus,* 7, en *Schriften* I, 83; cf. prólogo, en *Schriften* I, 9.
[19] Cf. VI. I, 2 e): «Dios», palabra llena de sentido.

### b) ¿Lógica y teoría de la ciencia contra metafísica? Rudolf Carnap.

Lo indecible, lo «místico» en el pensamiento *y* la vida de Wittgenstein ha quedado después, muy a menudo, simplemente desatendido. Y eso precisamente en los ámbitos donde el «Tractatus», por lo demás, ha ejercido mayor influencia, como, por ejemplo, en el *Círculo de Viena,* fundado en 1922 por Moritz Schlick [20], discípulo de Max Planck, e integrado por filósofos, matemáticos y científicos, que en 1929 publican un manifiesto: «Concepción científica del mundo. El Círculo de Viena» [21]. También según este documento, sólo los enunciados de la matemática y la lógica, que son enunciados puramente formales, sin contenido empírico, y los enunciados de la ciencia empírica, que son experimentalmente constatables, pueden ser enunciados con sentido. De lo indecible, de lo «místico», por el contrario, no se habla para nada. En Viena, de esta manera, se urge con todo rigor el *principio de verificación,* que probablemente se remonta a Wittgenstein [22]: sólo tiene sentido el enunciado que puede ser confirmado, «verificado» mediante la observación de su contenido concreto.

En apoyo de este programa empirista-racionalista se apela a empiristas como Hume y Mill, a teóricos de la ciencia como Helmholtz, Mach, Poincaré y Einstein, a lógicos como Leibniz, Frege, Russell, Whitehead y naturalmente Wittgenstein y, en fin, a filósofos de la sociedad como Feuerbach, Marx y Spencer. No se apela, sin embargo, a la gran tradición alemana, ni siquiera a

[20] Cf. M. Schlick, *Gesammelte Aufsätze 1926-1936* (Viena 1938); para la compleja (no enteramente antimetafísica) personalidad de Schlick, cf. el discurso conmemorativo de Friedrich Waismann, que le sirve de prólogo. Schlick anunció en 1930, remitiéndose a Leibniz, Frege, Russell y especialmente Wittgenstein, «el giro de la filosofía» *(loc. cit.,* 31-39).

[21] Al *Círculo de Viena* pertenecen, aparte de Moritz Schlick y Rudolf Carnap, fundamentalmente Herbert Feigl, Philipp Frank, Kurt Gödel, Hans Hahn, Victor Kraft, Karl Menger, Otto Neurath, Friedrich Waismann (en unión con Hans Reichenbach en Berlín). Cf. V. Kraft, *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. Ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte* (Viena 1950). El manifiesto había sido redactado por el lógico Carnap, el matemático Hahn y el economista Neurath, para dar la bienvenida a Schlick, que volvía de dar unas lecciones como profesor invitado en Stanford, California. En la revista «Erkenntnis», editada por R. Carnap y H. Reichenbach, se resume el programa del Círculo de Viena de esta manera: «El mundo conceptual del Círculo de Viena, influenciado por Mach, Poincaré, Frege, Russell, Wittgenstein y otros, lucha contra todo tipo de posturas metafísicas y teologizantes». «Erkenntnis» 1 (1930) 74: Chronik Verein «Ernst Mach», Viena.

[22] Para las diferencias entre Wittgenstein y el positivismo lógico del Círculo de Viena, cf. N. Malcolm, *Wittgenstein,* p. 333s (vid. nota 14).

Kant; de ahí que todo ello no haya sido por lo general tomado muy en serio en Alemania. La aversión de los vieneses contra la «metafísica» se centraba sobre todo en el idealismo alemán (y con él en la filosofía de la vida y de la existencia), en el que no sin razón se advertía un nido de hostilidad contra las modernas ciencias de la naturaleza y un instrumento de la reacción social y política. Se preveía la inminencia de un giro en la filosofía. Sólo ahora, con el giro de la filosofía hacia el lenguaje, la matemática y las ciencias naturales, ha llegado a su término la Ilustración, se impondrá la claridad absoluta, la racionalidad alcanzará su plenitud. ¡Ninguna falsa consideración con la tradición! ¡Ninguna falsa consideración siquiera con el lenguaje cotidiano! Se ha de efectuar ante todo el análisis objetivo de la realidad con ayuda de signos y símbolos nuevos, neutrales, unívocos, sin lastres históricos, único análisis que hace posible un sí o un no y la consiguiente resolución definitiva de los muchos problemas tanto tiempo pendientes. La filosofía se reduce a lógica y análisis lingüístico, la metafísica está definitivamente superada, la teología es declarada por principio absurda, sin sentido. La «búsqueda de la base última del saber», que en forma moderna hemos encontrado por primera vez en Descartes, no está sólo presente en la filosofía trascendental, en la fenomenología, en la ontología fundamental de Heidegger y en el viejo positivismo; también lo está en la filosofía analítica: «Pues su intento de sustituir el lenguaje común por un lenguaje científico preciso, que responda a todos los requisitos de exactitud, no es más que la forma —típicamente moderna— en que se expresa el antiguo ideal de absolutez: en lugar del saber absoluto debe aparecer ahora la *exactitud absoluta*» [23].

Un año antes de la publicación del manifiesto, el representante más significativo del Círculo de Viena, *Rudolf Carnap* (1891-1970), alumno del lógico y matemático Gottlob Frege, había emprendido en una obra extremadamente ambiciosa la tarea de la «estructuración lógica del mundo» [24]. En ella parece realizarse el sueño de Descartes. Movido por el *ethos* de una auténtica «actitud científica», Carnap se tiene a sí mismo por ejecutor de las ideas de Leibniz: las ideas de una matemática universal (mathesis universalis), de un arte combinatoria (ars combinatoria), de una ciencia universal (scientia universalis) y de un lenguaje simbólico

[23] W. Stegmüller, *Hauptströmungen*, introducción, p. XXXVI.
[24] R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* (Berlín 1928). Publicado nuevamente junto con «Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit» (Hamburgo 1961). Citamos según la nueva edición.



universal (characteristica universalis). Whitehead y Russell, en sus «Principia mathematica» [25], habían elaborado el más completo sistema de «lógica simbólica» (logística) de orientación matemática. Carnap quiere ahora combinar esta lógica matemática con la reducción de toda realidad a lo «dado» en la experiencia (en el sentido del teórico de la ciencia Ernst Mach, precursor de Schlick, y del neopositivista Poincaré).

Así, pues, lo que se persigue es un análisis de la realidad total con ayuda de la teoría de la relación lógico-matemática sobre bases empíricas: Las unidades indivisibles de mi propio caudal de experiencias (las «vivencias psicológicas elementales propias») [26] se toman como elementos básicos. Después, como en un árbol genealógico, de determinados conceptos base o conceptos raíz se deben deducir racionalmente todos los conceptos de contenido empírico (conocidos primero por intuición) de las ciencias de la naturaleza y del espíritu; es decir, todos esos conceptos deben ser «constituidos» mediante fórmulas lógico-matemáticas: objetos psíquicos propios, objetos físicos, objetos psíquicos ajenos y objetos espirituales [27]. El gran objetivo, a la larga, es simplemente éste: «reconstruir» racionalmente todos los posibles enunciados de la ciencia sobre la realidad empírica dentro de una ciencia unitaria, universal, lógicamente trabada. En todo caso, el sistema «constitutivo» de Carnap apunta programáticamente a «una reconstrucción racional de la *estructura* total *de la realidad* tal como ésta está ya estructurada en el conocimiento por vía intuitiva en su mayor parte» [28]. Así, pues, todos los objetos han de caracterizarse por cualidades puramente estructurales (lógico-formales), y todos los enunciados científicos han de transformarse en puros enunciados de estructura: por tanto, ¡un estructuralismo total! [29]

¿Las *consecuencias para la filosofía?* Carnap, al contrario de su gran antepasado, el matemático, filósofo y teólogo Leibniz, que

[25] A. N. Whitehead y B. Russell, *Principia mathematica*, vol. I-III (Cambridge 1910-1913; ²1925-1927).
[26] R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, cf. esp. cap. III C, 1: Los elementos fundamentales.
[27] Cf. cap. IV: Esbozo de un sistema de constitución.
[28] *Loc. cit.*, 139.
[29] El más reciente estructuralismo francés sigue unas tendencias similares; sin embargo, se interesa poco por lo lógico-matemático, verificando más bien en los más distintos campos comparaciones de estructura, estilo y motivo: desde la etnología (Claude Lévi-Strauss), pasando por el psicoanálisis (Jacques Lacan), la lingüística (Roland Barthes) y la historia (Michel Foucault), hasta la interpretación de Marx (Louis Althusser). Una visión general, incluidos algunos textos, puede verse en G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus. Mode, Methode, Ideologie* (Hamburgo 1969).

supo conciliar perfectamente su «actitud científica» con la fe cristiana, declara categóricamente en el prólogo de su obra que «el rigor científico» exige «*proscribir de la filosofía la metafísica* entera, porque sus tesis no se pueden justificar racionalmente»[30]. Exactamente igual que de la física, también de la filosofía debe exigirse «una fundamentación puramente empírico-racional»[31]: de ahí la radical «llamada a la claridad, a la ciencia sin metafísica»[32]. Conceptos no racionales, no científicos, justamente metafísicos, son, por ejemplo: «la realidad» (en el sentido de independencia de la conciencia cognoscente) y «la cosa en sí»[33]. ¿Y el yo? La existencia del yo «no es ningún dato objetivo primario»[34]: «Del cogito no se sigue el sum; del 'yo experimento' no se sigue que yo soy, sino que hay una vivencia»[35]. ¡En vez de decir con Descartes «yo pienso», será mejor decir con Russell «dentro de mí se piensa» e, incluso, tachar el «dentro de mí»! ¡Rigurosa objetividad, por tanto, exenta de toda subjetividad! Sólo así está garantizado el avance de la ciencia.

¿Y las *consecuencias para la fe religiosa?* Carnap, al final de su *Estructura lógica del mundo,* en el capítulo sobre «fe y ciencia»[36], hace una «propuesta de unificación»: en orden a una coexistencia pacífica de ambas «esferas tan heterogéneas». «¿Conocimiento?». No; esto lo es sólo la ciencia racional (formal y empírica). ¿Y la fe religiosa? En la medida en que no es un simple tener por verdadero, la fe no puede, lo mismo que la intuición irracional, llamarse «conocimiento». Pertenece, como la lírica y el erotismo, a las «regiones irracionales», a las situaciones de ánimo, a las emociones: éstas y la ciencia «no pueden ni ratificarse ni contradecirse mutuamente»[37]. No hay «camino que lleve del continente del conocimiento racional a la isla de la intuición»[38].

Pero Carnap, ya en el mismo año 1928, en su escrito —más popular— *Pseudoproblemas en la filosofía,* donde la repercusión de las concepciones de Wittgenstein sobre los enunciados sin sentido y sin posibilidad de verificación de la metafísica es claramente unilateral, pasa de la coexistencia pacífica y de la neutralidad escéptica a la guerra fría y a la «condenación de todas las tesis referentes a la realidad metafísica»[39]. Carnap se asombra en este escrito de la «magia (en cuanto teoría), del *mito* (incluida la *teología)* y de la *metafísica*»: en vez de haber expresado sus contenidos «en forma de arte o exclusivamente en la vida práctica», se ha hecho «en forma de una teoría que no tiene ningún contenido teórico»[40]. Luego, Carnap defiende enérgicamente su programa, arremetiendo en particular contra el escrito de Heidegger *¿Qué es metafísica?* y frases «sin sentido» tales como «Das Nichts selbst nichtet» (la misma nada «nadea» o anonada); aboga por la «superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje» y —tomando ahora como punto de partida no las experiencias psíquicas, sino los hechos comprobables físicamente (¡fisicismo!)— propugna «el lenguaje físico como lenguaje universal de la ciencia»[41].

[30] *Loc. cit.,* XIX. [31] *Ibid.* [32] *Loc. cit.,* XX; cf. 246s
[33] *Loc. cit.,* 246s. [34] *Loc. cit.,* 226. [35] *Loc. cit.,* 226.
[36] *Loc. cit.,* 256-258. [37] *Loc. cit.,* 257. [38] *Loc. cit.,* 258.
[39] R. Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit* (Berlín 1928), prólogo, XV (citas según la ya mencionada nueva edición de 1961).



En Inglaterra, defiende parecidas ideas directamente antimetafísicas y antiteológicas, además de B. Russell[42], A. J. Ayer[43]. Se trata, en resumidas cuentas, de un *positivismo lógico,* progresivamente generalizado también en Polonia (A. Tarski), en Escandinavia y en Estados Unidos, que toma como base última de su argumentación un «positum»: lo «puesto», lo «dado» en la experiencia sensible. Una experiencia sensible, por cierto, que ya no se constituye en punto de partida y en único contenido (como en el primitivo positivismo empirista de Comte, que en 1830 acuñó el término «positivismo»), pero sí en instancia de control de la verdad de las afirmaciones (neopositivismo lógico o empirismo lógico). Hondamente impresionados por los éxitos de las ciencias naturales y la metafísica, fascinados por una ciencia «objetiva», «exacta», «precisa», «formalizada», los investigadores tienen la firme convicción de que:

Si el método no se inspira en las ciencias de la naturaleza y si no *se comprueban y verifican empíricamente* todas las afirmaciones, será imposible que la filosofía experimente decisivos progresos y, por fin, se inicie una nueva época, plenamente racional. En consecuencia, únicamente se tiene por verdadero y pleno de sentido lo que expresa un estado de cosas objetivo, lo que se somete a observación directa y puede comprobarse mediante experimentos.

Sólo cuando a la vez —así continúa su pensamiento— se haga

[40] *Loc. cit.,* 331.
[41] Así se denomina en los dos trabajos fundamentales de R. Carnap: «Erkenntnis» 2 (1931) 219-241; 432-365. En concreto sobre las «pseudoproposiciones metafísicas» de Heidegger, 229-233.
[42] B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* (Londres 1940). Para el curso de la evolución de B. Russell, vid. *The Autobiography of Bertrand Russell,* vol. I-III (Londres 1967-68); versión alem.: *Autobiographie,* volumen I-III (Francfort 1972-73).
[43] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Londres 1936).

uso de los signos puramente formales de la matemática, esto es, de un *lenguaje técnico o simbólico,* podrá alcanzarse la absoluta claridad. Esta es la forma de lograr un método irreprochable, una construcción transparente y una interpretación unívoca de lo dado en la experiencia, e incluso un «lenguaje de la ciencia» único, un lenguaje modelo con cuya ayuda podrá cada cual revisar mejor sus propias tesis. Este es el nacimiento de la moderna *teoría de la ciencia:* ésta, en efecto, no hace sino precisar la argumentación filosófica y fundamentar y revisar las teorías científico-experimentales. Examina y clarifica los enunciados establecidos por las ciencias sobre el mundo, pero ella misma no establece ninguno propio: la teoría de la ciencia es meta-teoría, una teoría sobre la teoría, una ciencia de la ciencia.

La «fe» de Carnap, su «creencia» de que «el futuro pertenece» [44] al pensamiento que en todas partes busca la claridad, quedó desautorizada al iniciarse la época del nazismo y del fascismo. En 1935 Carnap emigra a Estados Unidos. En 1936, Schlick, yendo a dar su clase, cae víctima de las balas que dispara contra él un antiguo alumno suyo, psicópata, por motivos poco claros. Y como muy tarde en 1939, al ser ocupada Austria, los restantes miembros del Círculo emigran a Inglaterra y América. La venta de los «subversivos» escritos del Círculo (judío en su mayor parte) queda prohibida. El Círculo de Viena se disuelve, pero en seguida, sobre todo en el mundo anglosajón, ejerce un influjo creciente.

Entre tanto, debido a los callejones sin salida, a las enormes *aporías internas* de su pensamiento, el programa del positivismo lógico había entrado en una grave crisis. En infinidad de puntos tenía que ser corregido; y al final, cuando menos en su concepción primitiva, se demuestra irrealizable. Son los mismos lógicos quienes, con una honradez intelectual impresionante y una autocrítica sin miramientos, inician un dramático proceso de transformación. En particular Carnap, que en la tarea de construir los lenguajes de la ciencia se consideraba a sí mismo como un constructor de aviones que mejora y desarrolla sus modelos constantemente, se muestra dispuesto a aceptar todo tipo de objeciones y propuestas de mejora. Y, por encima de esto, contribuye sustancialmente con contraargumentos de su propia cosecha a la revisión, corrección e incluso al abandono de sus primitivas concepciones. La ciencia para él no constituye una «visión del mundo» infalible, sino un constante progreso mediante continuas rectificaciones. Él mismo entiende sus primeras obras no como algo definitivo, sino como esbozos y ensayos iniciales que reclaman otros posteriores. En

[44] R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt,* XX (prólogo).



todo momento trata, eso sí, de atenerse a su modelo básico inicial, incluso cuando se ocupa, después de sus estudios sobre semántica [45], de los problemas de la probabilidad y de la inducción [46].

Ante muchos de los *propósitos* de Carnap, un teólogo no puede hacer otra cosa que *asentir:* En filosofía y en teología se ha pecado mucho contra el mandamiento de la claridad, de la transparencia, de la objetividad. Y en mayor medida que en las ciencias naturales se han seguido discutiendo pseudoproblemas del todo obsoletos por mero respeto a la tradición, en lugar de dejarlos de lado. No obstante, contra la concepción positivista básica de esta «fe científica» o «cientismo», y prescindiendo ahora de las objeciones lógicas de detalle, se alzaron muy pronto clamorosas y decisivas *objeciones,* particularmente de carácter filosófico: ¿Qué da derecho a reglamentar el lenguaje común (indudablemente deficiente en algunos puntos) por medio de un lenguaje simbólico artificial (inspirado en la lógica y la matemática)? ¿Se da en absoluto un lenguaje científico plenamente independiente de un saber cotidiano previo? El mismo lenguaje científico formalizado, ¿no depende de continuo del lenguaje cotidiano? Los propios conceptos fundamentales de la ciencia natural, el del átomo, por ejemplo, ¿pueden siquiera ser definidos unívocamente? ¿No dependen más bien de las continuas variaciones de la investigación, de suerte que la univocidad de los conceptos puede, sí, ser perseguida, pero nunca alcanzada (el propio término de «átomo», que quiere decir «indivisible», ya ha sido desautorizado por la investigación)? En el conocimiento y la investigación científico-matemática, ¿puede el sujeto o, lo que es lo mismo, pueden las condiciones y los supuestos subjetivos, los puntos de vista y las perspectivas personales quedar completamente desconectados en aras de una pura objetividad? ¿Debe realmente toda ciencia tomar como única idea directriz legítima la metodología científico-matemática? La primitiva búsqueda de un lenguaje científico unitario y de una ciencia

[45] R. Carnap, en efecto, a su primera gran obra aparecida en América, *Introduction to Semantics* (Cambridge-Mass. 1942; [3]1948) añadió como apéndice una larga lista de modificaciones a algunos apartados de su libro anterior, *Logische Syntax der Sprache* (Viena 1934; 2.ª edic. alemana Viena-Nueva York 1968). Para el último Carnap, la lógica de la ciencia ya no se identifica con la sintaxis lógica. La lógica de la ciencia, en cuanto análisis y teoría del lenguaje científico, abarca: 1) la sintaxis, que sólo considera la estructura de las expresiones lingüísticas desde el punto de vista puramente formal; 2) la semántica, que estudia la relación de significado entre expresiones y objetos o conceptos (y así, también la verdad de una frase); 3) la pragmática, que por encima de esto considera las relaciones psicológicas y sociológicas existentes entre las personas que hablan.

[46] Cf. la monumental obra de R. Carnap, *Logical Foundations of Probability* (Chicago 1950; [2]1962).

igualmente unitaria, ¿no ha resultado ser, entre tanto, una pura ilusión? ¿Puede todavía hoy la filosofía elaborar una fundamentación metodológica de las ciencias naturales en el marco de una teoría de la ciencia? ¿No ha llegado el mismo positivismo lógico demasiado tarde, dado que las ciencias empíricas ya tenían elaborada su propia fundamentación metodológica? Como reclama el filósofo de Tubinga Walter Schulz, siguiendo a Edmund Husserl, ¿no debe la filosofía actual conformarse con «familiarizarse» lo más y lo mejor posible con las ciencias empíricas, sin pretensiones de fundamentación teórica, para «saber lo que pasa dentro de ellas»? [47]

Pero aún hay que seguir preguntando: ¿Es legítimo calificar de «sin sentido» y excluir de antemano determinadas preguntas, cuando por vía empírico-matemática es del todo imposible definir qué es «sentido» en general? ¿Con qué derecho se hace precisamente de la experiencia sensible, empírica, el criterio de todo sentido? Haciéndolo así, ¿no se establece a la vez un enunciado «meta-físico» y, por tanto, «sin sentido», y se declaran también «sin sentido» los dos mil años de pensamiento crítico en metafísica? Con semejante artimaña, ¿se puede de verdad lograr una «superación de la metafísica por análisis lógico del lenguaje»? ¿Es realmente toda metafísica mera poesía de conceptos? ¿Son realmente los enunciados metafísicos simples pseudoenunciados, y conceptos como lo absoluto, lo incondicionado, el ser del ente, el yo, meros pseudoconceptos? ¿Y cabe afirmar realmente que la palabra «Dios» no se distingue de una palabra inventada y sin sentido como «bábico», a la que no es aplicable ningún criterio de significación? [48] ¿Carece de sentido también la distinción entre teísmo, ateísmo y agnosticismo? ¿Es en la práctica necesario, dados los éxitos de la matemática y las ciencias naturales, llegar a la «muerte de Dios en el lenguaje»? ¿Debe toda moderna lógica y teoría de la ciencia presentarse por fuerza como antimetafísica y antiteológica?

La aversión filosófica, social y política hacia el idealismo alemán (incluida la filosofía de la existencia de Heidegger y sus arbitrariedades lingüísticas) y en especial hacia la «resurrección de la metafísica» (P. Wust [49]) entre los seguidores de Schopenhauer,

[47] W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt* (Pfullingen 1972) 14. Para las cuestiones críticas, cf. el apartado íntegro sobre el positivismo lógico, 29-67.

[48] Así R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik*, 227.

[49] P. Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik* (Leipzig 1920); esp. cap. 4 sobre la metafísica de la vida de Nietzsche, Bergson y Dilthey, así como el cap. 5 sobre E. Troeltsch y G. Simmel.



Nietzsche y Klages fue en los años treinta más que explicable. Hoy, pese al fracaso del programa neopositivista, la fe en los hechos y en la racionabilidad ha llegado a constituir en la práctica el espíritu de la época para amplios sectores. No obstante, ahora puede advertirse, como expone Günther Patzig en el epílogo de la nueva edición de los *Pseudoproblemas en la filosofía* de Carnap, un «distanciamiento» de los textos antimetafísicos carnapianos: de un lado, porque se ha cuarteado la fe en los «efectos beneficiosos de la ciencia» y, de otro, porque «ha terminado la batalla contra ese tipo de metafísica, contra la que se dirigían en particular los ataques de Carnap...» [50]. La metafísica ya no pretende hoy ser «una *superestructura ideológica* de la ciencia, sino el *fundamento inexcusable* de todas las ciencias» [51]. Una metafísica de este tipo no pretende hacer afirmaciones empíricamente verificables, pero sí mostrar las condiciones de posibilidad de las afirmaciones empíricas.

De ahí que muchos lógicos y teóricos de la ciencia estén hoy de acuerdo con Wolfgang Stegmüller, continuador crítico de la tradición de Carnap en Alemania, cuando en su valoración de Carnap y del Círculo de Viena distingue claramente entre el importante trabajo llevado a cabo por cada uno de los representantes del empirismo moderno en cuestiones lógicas y científicas, por un lado, y la actitud polémica del empirismo contra la metafísica en general, por otro: «Una y otra cosa son por completo independientes entre sí... En la práctica, sin embargo, un tomista o un ontólogo moderno, por ejemplo, pueden aceptar los resultados de la investigación sobre la estructura de los sistemas semánticos, sobre la capacidad de comprobación de enunciados empíricos, sobre la posibilidad de precisión de las reglas de la inducción, etc., sin tener que aceptar a un tiempo la tesis del sinsentido de la metafísica» [52].

Así, pues, la «intuición» positivista de que los problemas metafísicos son meros «pseudoproblemas sin sentido», ¿no es más bien una idea anhelada, un deseo? Justamente en esto se centraba la temprana objeción de Karl Popper: «Semejante deseo..., naturalmente, es siempre realizable; nada más fácil que denunciar una cuestión como 'pseudoproblema sin sentido': basta tomar con rigor bastante el concepto de 'sentido', para que de todas las cuestiones incómodas se pueda decir que es imposible encontrarles 'sentido';

[50] G. Patzig, Apéndice a R. Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit* (Francfort 1966) 85-135; cita, 97s.

[51] *Loc. cit.*, 120.

[52] W. Stegmüller, *Hauptströmungen* I, 422.

si, además, sólo se reconocen como 'plenas de sentido' las cuestiones de las ciencias empíricas, entonces resulta sin sentido cualquier debate sobre el concepto de sentido: este dogma del sentido, una vez entronizado, queda para siempre a salvo de cualquier ataque, es 'intocable y definitivo' (Wittgenstein)» [53].

c) ¿Pretensión universal del pensamiento científico-natural? Karl Popper.

El desarrollo de la misma matemática, como ya vimos en nuestras preguntas críticas a Descartes, había llevado muy pronto a unas antinomias, paradojas y contradicciones que han conmovido profundamente los fundamentos de la matemática y de la lógica, sometiendo a una duda radical las pretensiones universales del pensamiento científico-matemático [54]. También ahora, en la teoría de la ciencia en general, el de momento tan evidente principio de verificación ha topado con unas dificultades que han hecho poner en tela de juicio el mismo positivismo lógico como tal.

El principal golpe, de hecho, ya le había sido asestado en 1935 por *Karl Popper,* que a pesar de su familiaridad con varios miembros del Círculo de Viena nunca formó parte de él, si bien al principio muchos lo tuvieron, paradójicamente, por positivista. Hasta nuestros días, incluso en Alemania, Popper no se ha hecho popular (como alternativa a las explicaciones totalitarias —para muchos cada vez más problemáticas— del «cientismo» positivista y del marxismo, tanto ortodoxo como heterodoxo). Con su prestigioso libro *Logik der Forschung* (Lógica de la investigación), en el que analiza sutilmente las reglas de juego de la obtención de hipótesis y teorías científicas, asentó ya entonces los fundamentos teóricos de un racionalismo crítico o criticismo racional. ¿Cómo llega un investigador desde enunciados particulares de experiencia a un sistema teórico? ¿Cómo se consigue el avance científico?

Popper pone de manifiesto que el positivismo lógico lleva de suyo «ad absurdum». ¿En qué sentido? El principio de verificación, tan central para el positivismo lógico, su radical exigencia de verificabilidad en la experiencia, no eliminaría sólo las afirmaciones metafísicas. Al mismo tiempo *aniquilaría* también las hipótesis empíricas y con ello *todo el conocimiento científico natural:* «¡El radicalismo positivista aniquila también, a una con la metafísica, las ciencias naturales!» [55]. ¿Por qué? ¡Porque la mayoría de tales

[53] K. R. Popper, *Logik der Forschung* (1934; 6.ª edic. corregida, Tubinga 1976) 24.
[54] Cf. pp. 62ss: ¿Matemática sin contradicciones?
[55] K. R. Popper, *Logik der Forschung,* 11.



enunciados científicos no son verificables empíricamente y, en consecuencia, deberían ser rechazados como pseudoafirmaciones, como «metafísica»! «Tampoco las leyes de la naturaleza se pueden reducir *lógicamente* a enunciados elementales de experiencia» [56]. Por eso dice Popper contra Wittgenstein: «Aplicando consecuentemente el criterio wittgensteiniano del sentido, también las leyes de la naturaleza, cuya búsqueda 'es el máximo quehacer del físico' (Einstein), resultan sin sentido» [57]. Si, por ejemplo, un enunciado como «el cobre conduce la electricidad» hubiera de ser verificado experimentalmente, habría que comprobar esta cualidad en todo el cobre de todo el universo, lo cual, evidentemente, es imposible. Por tanto, las leyes de la naturaleza, que pretenden posibilitar pronósticos con validez para el futuro, no son verificables.

¿Y el «principio de inducción», que partiendo de experiencias particulares concluye leyes generales y permite así una comprobación «inductiva» de las teorías de las ciencias naturales? El propio Hume ya lo había expresado de otra forma: un enunciado general jamás puede ser verificado mediante la observación. Y ni siquiera el tan socorrido concepto de probabilidad sirve para dictaminar sobre la verdad de las hipótesis.

Popper, más tarde, define también su postura *históricamente,* tanto frente a *Descartes* como frente a los *empiristas* (en especial frente a Bacon [58]): uno y otros han luchado contra la autoridad y la tradición y fundamentado la ciencia en la inmediata certeza del propio hombre, bien en el «cogito» y sus inmediatas consecuencias racionales, como Descartes, o bien en las impresiones de los sentidos, como los empiristas. Uno y otros tienen sus verdades fundamentales por «manifiestas», por evidentes, por inmediatamente ciertas. ¡Uno y otros, por tanto, siguen, según Popper, profundamente arraigados en el *modelo de revelación* religiosa! Únicamente han sustituido una autoridad —la Biblia y Aristóteles— por otra: la de la razón o la de los sentidos. De ahí que para ellos no se trate más que de inferir de sus respectivas certezas últimas unos conocimientos seguros: bien por deducción, como en Descartes, o bien por inducción, como en los empiristas.

Para Popper, sin embargo, *no* se dan *esas «manifiestas» certezas últimas de la razón o de los sentidos,* de las cuales podamos partir; no en vano tales certezas han sido respectivamente puestas

[56] *Ibid.* [57] *Ibid.*
[58] K. R. Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* (Londres 1963) 15-17. La problemática sistemático-histórica en el sentido de Popper se halla expuesta aún con más detalle en H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tubinga 1968; ³1975) esp. cap. I: El problema de la fundamentación.

en duda una y otra vez por la parte contraria. Incluso la inmediata percepción de los sentidos es ya una interpretación. Así, pues, al comienzo de nuestro saber no tenemos más que «conjectures», conjeturas, modelos, hipótesis, siempre sometidos a revisión. Que los enunciados de la ciencia tengan una fundamentación última, exenta de toda ulterior crítica, es para Popper una fe, una creencia que desemboca en un trilema sin salida, como declara el mismo Popper arrancando del filósofo Jakob Friedrich Fries (1773-1843): o en un dogmatismo puramente aseverativo, o en una regresión sin término (regressus in infinitum) eternamente condenada a nuevas fundamentaciones, o en un psicologismo generalizador de las experiencias particulares (que eleva a general lo particular) [59].

Para Popper, pues, las teorías no se infieren de la experiencia mediante una simple inducción. Primeramente son esbozos arbitrarios, creativos, que no tienen más que un valor hipotético y necesitan ulterior comprobación. Y para ello se requiere un «método crítico»: «the method of trial and error», *«el método de ensayo y error»*. La tesis de que «podemos aprender de nuestros errores» es el tema de los ensayos y lecciones recogidos en el libro *Conjectures and Refutations* [60]: ¡contra toda pretensión de infalibilidad del infalibilismo dogmático, un radical falibilismo! [61]

Pero, con estos supuestos, ¿es posible comprobar siquiera hipótesis científicas o enunciados generales (las frases: «todo...»), como, por ejemplo, «todos los cisnes son blancos»? Al menos, no por verificación. No podemos en absoluto examinar todos los cisnes del universo. Pero sí por *falsificación:* sí podemos intentar contradecir, falsificar esta hipótesis. ¿Cómo? Tenemos que partir de determinadas «frases base» («frases singulares»), que hablan de casos o caracteres aislados, observados y comprobables (un único cisne negro, como se puede ver en Australia, basta para la falsificación). Estas frases base, sin embargo, son ya interpretaciones, que explican lo observado por medio de conceptos generales (cisne, negro, blanco). De tales frases base, no obstante, se puede inferir un enunciado general de existencia («hay cisnes no blancos»), que está en contradicción lógica con la primitiva hipótesis («todos los cisnes son blancos» = «no hay cisnes no blancos»).

[59] H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tubinga $^3$1975) 13-15, varía este esquema, convirtiéndolo en el «trilema de Münchhausen»: regressus in infinitum - círculo vicioso - ruptura del procedimiento o dogmatismo.
[60] K. R. Popper, *Conjectures and Refutations,* VII (prólogo).
[61] Cf. también la más reciente obra de K. R. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach* (Oxford 1972); versión alem.: *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf* (Hamburgo 1973).



Con lo cual la hipótesis queda inequívocamente rebatida, falsificada. De una frase singular, por tanto, puede seguirse la negación de una frase general, pero no una frase general.

Pero ¿cuándo está una hipótesis demostrada como *verdadera?* A Popper no le gusta el término «verdadero» (y «falso»); prefiere el término «probado». Por tanto, ¿cuándo puede darse por *probada* una hipótesis, una teoría científica? Cuando ha resistido a todos los intentos de falsificación hechos hasta el momento. Lo cual, es claro, sólo vale provisionalmente: «Las hipótesis no deben calificarse como frases 'verdaderas', sino como 'supuestos provisionales'» [62]. El «antiguo ideal de la ciencia, el saber absolutamente seguro (epistéme)» ha «resultado ser un ídolo»: todo enunciado científico es «provisional; puede probarse, pero toda prueba es relativa» [63]. Sólo así puede darse el progreso del conocimiento y de la ciencia: no por comprobación de teorías, sino por refutación; no por verificación, sino por falsificación.

¿Qué concluye Popper de todo esto con respecto al *criterio de verificación?* Que es lícito aplicar dicho criterio, pero no como *criterio de sentido* positivista, esto es, como regla de diferenciación entre frases con sentido y frases sin sentido en sí mismas, que clamaría una y otra vez por un nuevo criterio de diferenciación entre sentido y sinsentido. *Sino* sólo como *criterio de delimitación,* esto es, como regla de diferenciación entre frases admisibles e inadmisibles desde el punto de vista lógico-matemático y científico-experimental. Así, este criterio de delimitación, racional pero no positivista, todavía da cabida a enunciados «no físicos», «metafísicos» en el amplio sentido de la palabra: ¡Enunciados, por tanto, que van más allá del ámbito de las ciencias naturales! ¡El análisis racional de cuestiones metafísicas, por lo mismo, es radicalmente posible!

Como era de esperar, Popper, a quien ya en su juventud la ética cartesiana («geométrica») de Spinoza y el tratado sobre los principios de la filosofía de Descartes habían quitado para siempre las ganas de teorizar sobre Dios [64], restringe de inmediato la función de la *metafísica:* a teorías, que son como formas primitivas, demasiado genéricas, de teorías científicas (a menudo mitos), que deberían poco a poco enlazar con las ciencias y, en consecuencia, podrían ser igualmente falsificadas. Frente a ciertos sistemas especulativo-idealistas o algunas teorías poético-míticas del ser, estas

[62] K. R. Popper, *Logik der Forschung,* 211.
[63] *Loc. cit.,* 225.
[64] Cf. K. R. Popper, *Unended Quest. An* **Intellectual Autobiography** (1974; edic. revisada Glasgow-Londres 1976) 18.

restricciones resultan comprensibles. Mas contra el positivismo lógico, por otra parte, también Popper subraya vigorosamente:

que una ciencia unitaria con lenguaje unitario es un sinsentido;
que la filosofía no puede reducirse a mero «análisis lógico» o mero «análisis lingüístico»;
que el lenguaje no puede restringirse a símbolos y cálculos matemáticos;
que no hay un método (matemático-científico) santificante en exclusiva;
que al comienzo de la elaboración teórica no siempre se pueden evitar los conceptos «no claros»;
que hay problemas genuinamente filosóficos legítimos, que no pueden ser dilucidados con los medios de las ciencias naturales.

Uno de esos problemas genuinamente filosóficos es para Popper, por encima de todo, el *«problema de la cosmología»* (entendido en su más amplio sentido), que «interesa a todos los hombres pensantes»: «el problema de la comprensión del mundo, de nosotros mismos, que también formamos parte de este mundo, y de nuestro propio saber» [65]. En este marco es donde hay que contemplar el análisis lingüístico: «Toda ciencia es en este sentido cosmología» [66]; una parte, sólo una parte, de este quehacer de la ciencia y la filosofía es «comprender nuestro lenguaje y sus funciones, pero no desechar nuestros problemas como errores lingüísticos» [67]. Porque, según Popper, no se puede negar «que ciertas ideas puramente metafísicas —por tanto, ciertas ideas filosóficas— han sido de suma importancia para el desarrollo histórico de la cosmología: desde Tales a Einstein, desde los atomistas griegos hasta las especulaciones de Descartes sobre la materia, desde las especulaciones de Gilbert, Newton y Boscovic sobre las fuerzas hasta las de Faraday y Einstein sobre los campos de fuerza, las ideas metafísicas han señalado siempre los nuevos caminos» [68].

De esta manera, el concepto popperiano de ciencia se halla a enorme distancia del positivismo lógico: «Nuestra ciencia no es un saber ('epistéme'): no puede alcanzar ni verdad ni probabilidad» [69]. Popper se atreve incluso a afirmar: «*Nosotros no sabemos, sólo adivinamos.* Y nuestro adivinar está guiado por la fe metafísica, no científica (aunque biológicamente explicable), en que existen leyes que podemos desvelar, descubrir. Con Bacon podríamos llamar a los 'conceptos de que ahora se valen las ciencias naturales... anticipaciones..., supuestos irreflexivos y prematuros'» [70]. Pero

[65] K. R. Popper, *Logik der Forschung,* XIV.
[66] *Ibíd.* [67] *Ibíd.* [68] *Loc. cit.,* XIX. [69] *Loc. cit.,* 223. [70] *Ibíd.*



«estas osadas anticipaciones de la ciencia, fantásticas muchas veces, son controladas con toda exactitud y rigor mediante revisiones metódicas» [71]. Una revisión, en consecuencia, que nunca está clausurada: «Lo que hace al científico no es la *posesión* del saber de unas verdades incontestables, sino la incesante *búsqueda* crítica, sin concesiones, de la verdad» [72]. Esto es: ¡oposición a todo dogmatismo, mediante un control racional y una crítica permanente, para alcanzar el máximo acercamiento y la máxima afinidad a la verdad!

A lo largo de toda su vida, Popper se ha mantenido en lo esencial fiel a su primitiva concepción falibilista-reformista. Al cabo de muchos años de profesor en la School of Economics de Londres todavía sigue abierto, al contrario que los positivistas lógicos, a las ciencias de la naturaleza *y* del espíritu y no menos atento a los problemas sociales e históricos. Más tarde amplía su teoría del conocimiento a una teoría de la sociedad y de la historia: contra todo tipo de teorías salvíficas utópico-totalitarias de la derecha (Platón, Hegel) y de la izquierda (Karl Marx), aboga insistentemente por una «sociedad abierta», democrática, que si debe mejorar no es por subversión revolucionaria, sino paso a paso, por una «técnica social» y una «tecnología a destajo» realista y reformista [73]. Esta metamorfosis del «modelo de conocimiento» crítico de Popper en «modelo —crítico— de sociedad» ha sido tachada muchas veces, como era de esperar, de abstracta, alejada de la praxis, vacía de contenido.

Todavía a los treinta y cinco años de la aparición de su *Lógica de la investigación,* en el prólogo a la tercera edición alemana, Popper define su posición gnoseológica entre el escepticismo y el positivismo racionalista de la misma manera:

[71] *Ibíd.* [72] *Loc. cit.,* 225.
[73] Cf. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies,* vol. I-II (1944-45); versión alem.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde,* vol. I-II (edic. de bolsillo, Munich 1975). La importancia actual de la concepción político-social de Popper se pone de manifiesto en el volumen *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie* (Berlín-Bonn 1975), editado por G. Lührs, Th. Sarrazin, F. Spreer y M. Tietzel y encabezado por un prólogo del Canciller Federal Helmut Schmidt. Para la discusión en torno a Popper, cf. sobre todo P. A. Schilpp (edit.), *The Philosophy of Karl Popper,* vol. I-II (La Salle/Illinois 1974): aquí se presenta la primitiva redacción de la «Intellectual Autobiography» de Popper, hay luego unos ensayos descriptivos y críticos sobre su filosofía y, finalmente, una prolija respuesta del mismo Popper a sus críticos y una bibliografía completa. De la Escuela de Francfort, en estos últimos tiempos, hay que mencionar a E. Nordhofen, *Das Bereichsdenken im Kritischen Rationalismus. Zur finititischen Tradition der Popperschule* (Friburgo-Munich 1976).

Contra el pesimismo gnoseológico de los escépticos: «*Es posible una aproximación a la verdad*»[74].
Contra el optimismo gnoseológico de los positivistas: «El saber seguro nos está negado. *Nuestro saber es una conjetura crítica, un retículo de hipótesis, una trama de suposiciones*»[75].

Hoy podemos constatar con el filósofo australiano John Passmore: «El positivismo lógico está muerto, cuando menos tan muerto como pueden estarlo los movimientos filosóficos»[76]. Popper pregunta en su autobiografía: «¿Quién mató al positivismo lógico?»[77]. Y responde: «Temo ser yo mismo quien debe asumir la responsabilidad. Pero no lo hice intencionadamente»[78]. La razón última de la disolución del positivismo lógico no es tanto el cúmulo de sus graves errores teóricos como la «mengua de su interés por los grandes problemas: su concentración en las *minutiae*, las minucias, los 'puzzles' y, especialmente, en la significación de las palabras; su escolástica, en suma»[79].

Con razón considera Popper en la epistemología mucho más importante el problema del *crecimiento* de nuestro conocer que la construcción de complicados y difíciles lenguajes modélicos, artificiales, sólo utilizables por los especialistas, asombrosamente pobres en comparación con el lenguaje corriente. Una vez hecho el análisis del progreso científico, sostiene que el carácter hipotético de todas las teorías científicas es, desde un principio, una consecuencia evidente de la teoría de la relatividad einsteiniana: ésta demuestra que ni la teoría mejor probada, como la de Newton, puede considerarse más que como hipótesis y aproximación a la verdad. A todo esto, hasta los tiempos más recientes no ha llegado a ser objeto de reflexión teórica el hecho de que el progreso de la ciencia no se verifica por continuas transformaciones ni por continuas falsificaciones, sino por procesos revolucionarios. Y con ello, hasta la teoría de la falsificación de Popper ha resultado «provisional». Se ha producido lo que Popper siempre trató de evitar: su teoría de la falsificación está expuesta a la falsificación, ha sido de hecho falsificada.

[74] K. R. Popper, *Logik der Forschung*, XXV.
[75] *Ibíd.*
[76] J. Passmore, *Logical Positivism*, en *The Encyclopedia of Philosophy*, edit. por P. Edwards, vol. V (Nueva York - Londres 1967) 56.
[77] K. R. Popper, *Unended Quest*, 87.
[78] *Loc. cit.*, 88. [79] *Loc. cit.*, 90.

d) Revoluciones científicas:
Thomas S. Kuhn.

El mismo Popper había hecho notar ocasionalmente que una teoría no puede considerarse falsificada porque aisladamente se den enunciados básicos contrarios; una teoría no queda descartada mientras no es reemplazada por otra mejor. Pero ¿sucede esto realmente a base de exámenes y pruebas racionales estrictas, como Popper supone? Para saberlo, no basta con el análisis lógico-crítico, más bien hay que recurrir a la historia real de la ciencia, a la psicología y a la sociología. El físico e historiador de la ciencia americano *Thomas S. Kuhn* ha sido el primero en estudiar detalladamente la «Estructura de las revoluciones científicas»[80], introduciendo con ello una especie de «New Philosophy of Science»[81], que somete a reflexión no sólo la problemática *lógica*, sino también la problemática *histórico-hermenéutica* y sobre todo *psicosociológica* del proceso científico. Esta es la tesis central, heterodoxa, de Kuhn: las teorías decididamente nuevas no nacen por verificación ni por falsificación, sino por sustitución —sumamente penosa y compleja en cada caso— del modelo explicativo (paradigma) antes vigente por otro nuevo. A este proceso, que no es simplemente irracional pero tampoco completamente racional, de las ciencias naturales, a este *«cambio de paradigma»* —a menudo acompañado de fuertes polémicas— hemos de dedicar ahora una particular atención, antes de volver de nuevo a la teología. ¿Cómo se produce *realmente* el «progreso» en las ciencias naturales?

Hay, evidentemente, progreso en la *ciencia normal*, esa «investigación que descansa firmemente en uno o varios logros científicos del pasado, logros que durante cierto tiempo son reconocidos por una determinada comunidad científica como bases para sus ulteriores trabajos»[82]. Dichos logros se encuentran hoy explicados pormenorizadamente en los manuales científicos para principiantes y para adelantados. La misma función cumplían antes los renom-

[80] Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago 1962); versión alem.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (2.ª edic. revisada y completada con el «Postskriptum 1969», Francfort 1976); trad. española: *Estructura de las revoluciones científicas* (México 1975). Otros nuevos trabajos de Kuhn han sido recogidos por Lorenz Krüger en Th. S. Kuhn, *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte* (Francfort/Meno 1977).
[81] Para la discusión entre Kuhn y los críticos de Popper, cf. sobre todo la miscelánea publicada por I. Lakatos y A. Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge* (Londres 1970); versión alem.: *Kritik und Erkenntnisfortschitt. Abhandlungen des Internationalen Kolloquiums über Philosophie der Wissenschaft London 1965* (Braunschweig 1974).
[82] Th. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 25.

brados clásicos de la ciencia: la *Física* de Aristóteles, el *Almagesto* de Tolomeo, los *Principia* y los *Optics* de Newton, la *Electricity* de Franklin, la *Chimie* de Lavoisier, la *Geology* de Lyell, etc. Las grandes construcciones científicas, que dan pie a determinadas tradiciones compactas de investigación científica, sirven de «modelo» para la praxis científica cotidiana: hacen las veces de «paradigma». La astronomía tolomeica (y más tarde la copernicana), la dinámica aristotélica (y más tarde la newtoniana), la óptica corpuscular (y más tarde la de las ondas), etc., han sido y son algunos de esos «paradigmas» que todo estudiante debe estudiar con intensidad, para poder hablar sobre su materia. La importancia de los manuales no puede pasarse por alto: en la práctica, sin embargo, los estudiantes aceptan tales modelos explicativos menos en virtud de las pruebas que en virtud de la autoridad del manual y del maestro. Junto a estos grandes paradigmas, que encierran toda una constelación de opiniones, valoraciones y métodos, también pueden considerarse paradigmáticas algunas soluciones ejemplares de determinados problemas [83].

El trabajo normal de la investigación científica tiene pocas aspiraciones de alumbrar novedades radicales; más bien trata de sofocarlas. Trata sobre todo de recoger el mayor material posible para precisar, ratificar, asegurar y elaborar el modelo explicativo tradicional: no es, pues, más que un crecimiento acumulativo del conocimiento. La investigación normal consiste, prácticamente, no en esforzarse de continuo por conseguir falsificaciones, sino en *resolver enigmas,* esto es, en la «solución de un buen número de grandes enigmas instrumentales, conceptuales y matemáticos»: «Tiene éxito quien se muestra experto en solucionar enigmas, y el reto que supone el enigma es una parte importante de lo que le suele empujar hacia adelante» [84].

Pero cuando en una ciencia se descubren *anomalías,* fenómenos nuevos, inesperados, lo primero que hacen los científicos es intentar integrarlos en el modelo explicativo tradicional, no falsificarlo. Pues los científicos ofrecen de entrada una fuerte resistencia a todo lo que es nuevo, a toda anomalía cuyo reconocimiento empírico o teórico lleva como consecuencia una alteración del modelo explicativo con sus categorías o su procedimiento. En lugar de falsificar la teoría, intentan corregirla, modificarla, formularla

[83] M. Masterman, *Die Natur eines Paradigmas,* en *Kritik und Erkenntnisfortschritt,* 59-87, intenta documentar en Kuhn 21 significados diferentes de «paradigma» (distribuidos en tres grupos principales). El mismo Th. S. Kuhn distingue en su «Postscriptum 1969» dos de las significaciones aquí aducidas; vid. 186; cf. 193-203.

[84] Th. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen,* 50.



de nuevo; a menudo esperan, sin más, o hasta intentan desacreditar moralmente al descubridor tachándole de «perturbador».

Ahora bien, la progresiva precisión y ampliación del modelo explicativo precedente, la cada vez más acusada especialización y profesionalización, la creciente exactitud de la información y la cada vez mayor complejidad de la teoría no sólo conducen a una consolidación de dicho modelo explicativo; también, irónicamente, facilitan su paulatina debilitación. Así, por ejemplo, cuanto más se estudiaron y corrigieron los movimientos de las estrellas sobre la base del sistema tolomeico del universo, tanto más material se fue acumulando para su refutación. Y lo mismo ha ocurrido tanto con la revolución copernicana como con la revolución newtoniana, la revolución química y la revolución einsteiniana: «Cuanto más exacto y comprensivo es el paradigma, tanto más sensible se vuelve como indicador de anomalías, dando así ocasión a un cambio de paradigma» [85]. El proceso puede ser muy lento y complejo. Hay períodos de transición, en los que los patrones del modelo viejo comienzan sólo por aflojarse. Pero, finalmente, la situación crítica de la teoría tradicional sale a la luz. Al nacimiento de las nuevas teorías precede siempre un período de ostensible inseguridad, que acaba por llevar a la destrucción del paradigma. En resumen, la *crisis* es de ordinario *condición previa para la sustitución del modelo explicativo antes vigente.*

Según Kuhn, pues, *ni* el esquema de *verificación ni* el de *falsificación* son capaces de explicar realmente las revoluciones radicales de la ciencia. Y penetrando con gran clarividencia psicológica en el normal funcionamiento de la ciencia, deja en claro lo siguiente: en tanto un modelo explicativo prueba su eficacia, los científicos raramente buscan otras alternativas. E incluso cuando las anomalías aparecen, éstas no son estudiadas como ejemplos en contra que falsifican la doctrina tradicional: «Una vez que una teoría científica ha alcanzado el 'status' de paradigma, no será declarada inválida mientras no haga acto de presencia otro candidato que pueda ocupar su lugar. Hasta ahora, el estudio histórico del desarrollo de la ciencia no ha descubierto ningún proceso que guarde cierta afinidad siquiera con el patrón metodológico de la falsificación por comparación directa con la naturaleza... La decisión de rechazar un paradigma siempre lleva consigo la decisión de adoptar otro nuevo, y el juicio que conduce a tal decisión implica la comparación de ambos paradigmas con la naturaleza *y* entre sí» [86].

[85] *Loc. cit.,* 77.

[86] *Loc. cit.,* 90. Para la falsificación sobre la base de un paradigma, cf. 156-159.

El tránsito a un nuevo modelo explicativo no se efectúa precisamente según la «Lógica de la investigación»: paso a paso. Es, más que nada, una *revolución científica.* El proceso no discurre como en la ciencia normal, acumulativamente, sino revolucionariamente: el paradigma establecido y el paradigma venidero no son compatibles entre sí; el viejo debe dar paso al nuevo. Así pueden comprenderse los antecedentes, por ejemplo, del caso Galileo y del caso Darwin. Los conceptos familiares y estables cambian. Las normas y criterios se desplazan. Las teorías y métodos se tambalean. En el microcosmos o en el macrocosmos, en astronomía, en física, en química o en biología, acaba por operarse el cambio de toda la visión del mundo: «Guiados por el nuevo paradigma, los científicos emplean nuevos aparatos y buscan nuevas cosas. Y, lo que aún es más importante, durante las revoluciones los científicos ven esas otras cosas, esas nuevas cosas, cuando con ayuda de aparatos conocidos vuelven a mirar en sitios que ya antes habían inspeccionado alguna vez. Parece como si toda la comunidad de expertos se trasladase de repente a otro planeta, en el que los objetos conocidos se presentan bajo una nueva luz y otros desconocidos se asocian a ellos. Esto, naturalmente, no sucede del todo así en la realidad: no se da un trasplante geográfico; fuera del laboratorio los acontecimientos cotidianos siguen como hasta ahora. No obstante, los cambios de paradigma inducen efectivamente a los científicos a ver de otra manera el mundo de su campo de investigación. En cuanto que su única relación con este mundo consiste en lo que ven y hacen, bien podemos decir que los científicos, después de una revolución, tienen que habérselas con un mundo distinto» [87].

¿Y qué podemos concluir de todo esto? El *camino de la teoría de la ciencia* ha llevado en los últimos cincuenta años desde la racionalidad hipercartesiana de una lógica positivista y un análisis del lenguaje abstractos, a través de un sinnúmero de correcciones internas, otra vez hacia atrás, a las dimensiones de la historia, del sujeto, del grupo social y, con ello, a la necesidad de la historia, de la psicología, de la sociología, incluso de la «metafísica» [88]. Para enjuiciar todo este proceso racional-irracional del progreso científico no basta, evidentemente, un único criterio simplista, un único método especializado, una única teoría rígida, un único lenguaje unitario representativo del mundo, un único gran paradigma. Simplemente así, de forma tan racional, no se puede aprehender la «lógica de la investigación» y del progreso científico de la humanidad. La consideración lógico-crítica comporta una restricción que fácilmente acaba, con su pronunciado antidogmatismo, en un

[87] *Loc. cit.,* 123. [88] Cf. *loc. cit.,* 195s.



nuevo dogmatismo que, como tal, ya no se somete a la crítica [89].

De esta forma se ha comprobado con sobrada claridad que: ¡para una absolutización del método matemático y de la verdad matemática (monismo metódico) existe menos razón que nunca, y algunos de los argumentos del «enfant terrible» del racionalismo crítico, Paul K. Feyerabend, aun cuando no se pueda compartir su anarquismo metódico («Vanything goes!»), son dignos de consideración! [90] No sólo la física, sino todas las ciencias naturales *se cuidan* hoy, muy al contrario que antes, *de cualquier absolutización* del método que aplican y de la verdad que conocen. La física clásica todavía partía del supuesto de que la naturaleza puede ser conocida tal como es en sí y que todos los procesos físicos son calculables en principio. La nueva física, en cambio, de acuerdo con los nuevos conocimientos de la teoría de la relatividad y de la mecánica cuántica, parte del supuesto de que los conocimientos de la física clásica no tienen valor en sí mismos y en todas las circunstancias, sino sólo en circunstancias muy concretas: que no nos hallamos en absoluto ante un acontecer completamente determinado bajo todos los puntos de vista; que hasta en el experimento físico el método modifica al objeto y reproduce una sola de sus perspectivas y uno solo de sus aspectos; que el método fisicoquímico, aplicado, por ejemplo, a un organismo viviente, sólo descubre uno de sus aspectos, precisamente el aspecto fisicoquímico, y deja en penumbra los restantes.

Así, hoy, en la física, la química, la biología y otras ciencias naturales, en lugar de hablar de verdades de validez universal, verdades copia de la realidad, se prefiere hablar de *proyectos* y *modelos* hipotéticamente válidos, que sólo sirven bajo determinadas condiciones y dentro de determinados límites y que, en todo caso, son compatibles con otros proyectos y modelos: no una re-

[89] Cf., en el ya mencionado volumen de discusión «Kritik und Erkenntnisfortschritt», K. Popper, *Die Normalwissenschaft und ihre Gefahren* (51-57) e I. Lakatos, *Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme* (89-189); íd., *Die Geschichte der Wissenschaft und ihre rationalen Rekonstruktionen* (271-311). Según Popper y Lakatos, Kuhn convierte la ciencia en un quehacer subjetivista, relativista e irracionalista, cosa que Kuhn rechaza en términos categóricos. Cf. Th. S. Kuhn, *Bemerkungen zu meinen Kritikern* (223-269, esp. 251-257); íd., *Bemerkungen zu Lakatos* (313-321); también íd., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Postscriptum 1969* (197s). La respuesta de Popper al nuevo paradigma de Kuhn para la explicación del progreso de la ciencia constituye, de suyo, una buena confirmación de la teoría de Kuhn.

[90] Cf. P. K. Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchist Theory of Knowledge* (Londres 1975); versión alem.: *Wider den Methodenzwang. Skizzer einer anarchistischen Erkenntnistheorie* (Francfort/Meno 1976) tesis 1 (p. 35).

producción de la naturaleza, por tanto, sino la simple constatación —a menudo irrepresentable, expresable únicamente en el lenguaje formal de la matemática— de determinadas funciones y relaciones. No se persigue, pues, una verdad absolutamente objetiva, sino sólo una verdad condicionalmente objetiva: dado el número indefinido de perspectivas y variantes, cabe que se dé también un número indefinido de métodos y aspectos, proyectos y modelos de una única realidad, que en sí misma, por supuesto, sigue siendo infinitamente más rica y compleja que todas las afirmaciones, aun las más exactas, que se hagan de ella.

Pero junto con la relativización del conocimiento científico que ha ocasionado la teoría de la ciencia, también debemos considerar la *desideologización sociocrítica* que ella ha comportado, tal como la desarrolla, por ejemplo, Jürgen Habermas [91]. La teoría crítica de la sociedad viene avalada por el desarrollo socioeconómico general, que de una forma drástica pone ante los ojos la ambivalencia del progreso tecnológico y los «límites del crecimiento». Las ciencias naturales no han constatado lo dado, los hechos, simplemente de una forma neutral, puramente objetiva y exenta de valoración desde el punto de vista ideológico. De ninguna manera. También las ciencias naturales y los científicos se han guiado secretamente —a menudo sin saberlo— por determinadas valoraciones e *intereses* como eficiencia, economía, disponibilidad controlada, rentabilidad técnica. La objetividad de las ciencias naturales resulta así, también desde este punto de vista, no absoluta, sino condicionada por todo el sistema de relaciones, por intereses sociales, por el método aplicado, en suma. Sus tantas veces protestados imperativos de objetividad no han sido a menudo otra cosa que imperativos de un determinado método. Pero el mismo sistema de relaciones, el para qué, los valores y objetivos de la propia investigación científica no se han constituido, por lo general, en objeto de su reflexión. Con frecuencia, estas cuestiones se dejan expresamente a cargo de otros: uno se juzga competente, no para los valores, sino para los hechos.

Hoy día, sin embargo, estas preguntas generales se las formulan muchos científicos: ¿es de suyo razonable y pleno de sentido todo lo que hacen las ciencias naturales y la técnica? ¿Se debe hacer todo lo que se puede hacer, lo que es técnicamente posible? ¿Contribuye todo progreso científico-tecnológico también a la libertad, a la madurez, a la humanidad del hombre?

[91] Cf. entre los autores de la teoría crítica, sobre todo, la lección inaugural en Francfort de J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (1965), publicada en su obra miscelánea *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Francfort/Meno 1968) 146-168.



Necesario es, en efecto, que no sólo los intereses rectores del conocimiento científico, sino también los supuestos metodológicos y condicionamientos sociales como, en fin, las consecuencias prácticas, en vez de ser desatendidos o disimulados, sean tematizados y reflexionados. La ilustración entendida en sentido puramente técnico debe ser ilustrada desde fuera y por encima de sí misma. Es la única forma de que las ciencias naturales no sigan, junto con la técnica, una dirección ideológicamente equivocada. Es la única forma de evitar que estén al servicio de los sólidos intereses de los poderes económicos o políticos, o simplemente al servicio de una técnica social ilimitada que con su gigantesco aparato reduce al hombre a su minoría de edad y lo despolitiza. Es la única forma, finalmente, de que no se haga realidad ese «sueño cibernético» que desembocaría en una regulación total de la sociedad, en una administración racional del mundo mediante un gobierno de técnicos. En síntesis: hay que desistir de una vez del cientismo ideológico, de esa fe dogmática en la ciencia [92].

### e) Teología y cambios en la imagen del mundo.

¿Hay también en filosofía y teología «revoluciones científicas»? Kuhn, como científico natural, no se ocupa de esta cuestión. Con todo, no es posible negarla. No, ciertamente, respecto a la *filosofía,* donde en relación con Kant o Descartes, por ejemplo, se habla hasta de un «giro copernicano». Pero tampoco respecto a la *teología,* donde, con mayor frecuencia de lo que se pensaba y se piensa, un modelo explicativo ha sustituido a otro en una forma fácticamente revolucionaria. Cierto que en la teología, y de modo particular en la Iglesia católica, no gusta la palabra «revolucionario»; continuamente se subraya más bien, y con bastante parcialidad, la continuidad, la identidad y, hasta en nuestros días, la infalibilidad de la doctrina. Pero el propio Agustín, por no hablar

[92] Estos pensamientos son desarrollados en la obra principal de J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Francfort/Meno 1968). Importantes apreciaciones sobre la problemática de la teoría de la ciencia, y sobre todo de su crítica, he de agradecérselas a mi colega de profesorado en Tubinga Ludger Oeing-Hanhoff, profesor de cuestiones filosóficas fundamentales de la teología, con quien dirigí yo, en el semestre de verano de 1977 y en la especialidad teología católica de la Universidad de Tubinga, un seminario muy fecundo sobre «Teoría de la ciencia y teología». También a él tengo que agradecerle indicaciones muy valiosas para los capítulos sobre Descartes y Pascal. Cf. también L. Oeing-Hanhoff, *Descartes und das Problem der Metaphysik. Zu F. Alquiés Descartes-Interpretation:* «Kant-Studien» 51 (1959-1960) 196-217; íd., *Der sogenannte ontologische Gottesbeweis bei Descartes und Bonaventura,* en *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury,* edit. por H. Kohlenberger (Francfort/Meno 1975) 211-220.

de los grandes teólogos griegos Clemente y Orígenes, ¿no introdujo ya en múltiples aspectos un nuevo modelo interpretativo o paradigma? [93]. La recepción del aristotelismo en la filosofía y la teología medieval por obra de Alberto Magno y Tomás de Aquino, como hemos visto [94], ¿no fue una revolución científica? ¿Y no vale esto mismo, por primera vez con todo rigor, para el caso de Martín Lutero en relación con la Edad Media? ¿Y, posteriormente, para el caso de la Ilustración y la teología histórico-crítica en relación con la Reforma?

Los *paralelos entre la teología y las ciencias naturales* son muchas veces asombrosos: también en teología existe la «ciencia normal» (teología normal) con sus clásicos, sus manuales y sus maestros, con su paulatino y acumulativo crecimiento en conocimientos y su progresiva solución de problemas o «enigmas» pendientes. También en teología surgen nuevas dificultades, que inicialmente se intenta integrar en el paradigma antiguo, cosa que luego resulta imposible.

También en teología se da una pertinaz resistencia contra todo lo que pueda traer como consecuencia la variación o la sustitución del modelo explicativo establecido: acomodaciones, modificaciones, nuevas formulaciones.

También en teología hay intentos de perfeccionar científicamente el modelo establecido que lentamente, con la elaboración de datos adicionales, socavan ese mismo modelo; períodos de transición llenos de descontento en que las reglas y ataduras se aflojan; reducción de las escuelas tradicionales y concurrencia de un cúmulo de nuevos puntos de arranque; y, en fin, el repliegue a la actitud de espera y el descrédito moral o simplemente el intento de silenciar por completo al «provocador».

También en teología se da, por último, no tanto el ir-acercándose-paso-a-paso a la verdad, sino la crisis, la crisis abierta como presupuesto para un cambio tajante y revolucionario de determinados supuestos básicos anteriores, y la necesidad de un nuevo paradigma que permita verlo todo bajo una nueva luz.

Las transformaciones de la teología pueden resultar para algunos menos visibles que las de la física; las diferencias, en efecto, son en todo caso considerables. Pero las *dudas de fe* de los teólogos parecen responder alguna que otra vez a las «dudas de fe» —raramente confesadas, por supuesto— de esos grandes físicos que no se han contentado con la «ciencia normal» y el sistema recibido: «Es como si a uno le quitasen el suelo bajo los pies, sin

[93] Cf. pp. 104ss: Herencia agustiniana.
[94] Cf. pp. 48ss: Herencia tomista.



que por ninguna parte aparezca una base sólida sobre la que se pueda construir». Esto no lo dice un teólogo de la teología, sino un físico de la física: Albert Einstein [95]. Y nuevamente es un físico quien escribe a un amigo acerca de su propia ciencia: «Por el momento la física se encuentra otra vez en una tremenda confusión; en cualquier caso, me resulta demasiado difícil, y por mi parte desearía ser actor de cine o algo parecido y no haber oído jamás nada de la física». Así hablaba Wolfgang Pauli unos meses antes de que el escrito de Heisenberg sobre la mecánica de las matrices mostrase el camino de la nueva teoría de los cuantos [96].

Y al igual que las «dudas de fe» de los teólogos y los físicos, también pueden corresponderse —salvadas una vez más todas las diferencias— sus dificultades de *conversión* a un nuevo paradigma, conversión que no puede obtenerse por la fuerza ni en uno ni en otro caso: las confrontaciones entre los dos «partidos» o, mejor aún, entre los dos mundos lingüísticos, las discusiones entre los «solucionadores de enigmas» y los «probadores de paradigmas», los defensores del modelo antiguo y los defensores del nuevo, casi siempre son, desde el principio, más que discusiones racionales y científicas serias, hábiles intentos de ganar, convencer y convertir a la parte contraria, para que ésta acepte los supuestos propios, tan evidentes, de los cuales luego todo se sigue. La procedencia, la vida y la personalidad de los participantes influyen aquí tanto como la nacionalidad, el prestigio y hasta los maestros del «innovador». Junto a estos factores sociológicos y psicológicos, lo más importante desde el punto de vista objetivo es la pretensión de los fautores del nuevo paradigma de que ellos son capaces de resolver los problemas que han llevado a la crisis al viejo paradigma, en todo lo cual no deja de tener importancia la atracción que ejerce la mayor simplicidad, transparencia, universalidad y elegancia de la nueva solución. Pero la discusión objetiva es difícil. Tras las dificultades de comunicación entre ambos mundos lingüísticos se esconden también dificultades de traducción: el que ha crecido en el antiguo mundo lingüístico y en la vieja ciencia normal, para ser convencido, necesita de la traducción, una traducción que le haga saber algo de la debilidad y la fuerza del otro paradigma. Pero a la traducción se ha de sumar la convicción, y a la convicción, la conversión. A la postre, por consiguiente, siempre se trata de una *opción de fe:* la decisión de qué paradigma ha de guiar el estudio de los problemas en el futuro, y esta decisión es, para el teólogo y para el físico, sobre todo en el primer

[95] Cit. según Th. S. Kuhn, *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen,* 96s.
[96] Cit. según Th. S. Kuhn, *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen,* 97.

estadio de la discusión, una cuestión de confianza: «El (el teólogo o físico) debe creer que el nuevo paradigma puede acabar con los muchos y grandes problemas que se le plantean, sabiendo únicamente que el viejo paradigma ha fracasado en algunos. Una decisión de este tipo no puede tomarse sino sobre la base de una fe» [97].

También es parecido —salvadas todas sus grandes diferencias— el inmediato *desarrollo del cambio de paradigma* en teología y en física: al principio, el nuevo «candidato a paradigma» tiene por lo general pocos abogados, en su mayoría jóvenes (y marginales); sólo con el tiempo se van convirtiendo a él más y más científicos, con lo que progresa el estudio del nuevo paradigma. Con harta frecuencia, sin embargo, justamente los más viejos y experimentados investigadores del modelo establecido ofrecen resistencia mientras viven, y es necesario que llegue una nueva generación para que toda la comunidad científica adopte por fin el nuevo paradigma. ¿Valdrá también para los teólogos lo que Max Planck, echando una mirada retrospectiva a su propia vida, dice de los físicos? «Una verdad científica nueva no suele imponerse porque sus adversarios queden convencidos y se rindan a sus razones, sino más bien porque éstos van muriendo, y la generación siguiente se ha ido familiarizando desde un principio con la verdad» [98].

Como en física, en teología hay en principio *tres caminos para salir de la crisis* [99]:

Primero: la ciencia normal resulta, contra lo que parecía, capaz de resolver los problemas que habían provocado la crisis y de modificar el paradigma tradicional.

Segundo: dichos problemas se cierran a todo planteamiento radicalmente nuevo, de modo que se termina por «archivarlos» de momento (lo que en la Iglesia y la teología, por cierto, se ha conseguido muchas veces persiguiendo brutalmente a los herejes y sofocando toda discusión, como se ha visto últimamente en la lucha contra los «modernistas» católicos del cambio de siglo y contra la «nouvelle théologie» de mitad de siglo).

Tercero: un nuevo modelo explicativo hace su aparición y llega a imponerse: en un proceso en que «se trabaja el mismo paquete de datos que antes, sólo que estos datos, al ser insertados en un marco distinto, se integran en un nuevo sistema de relaciones recíprocas» [100].

Los manuales científicos, las exposiciones de divulgación y las

[97] Th. S. Kuhn, *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen,* 168.
[98] M. Planck, *Wissenschaftliche Selbstbiographie* (Leipzig 1948) 22.
[99] Cf. Th. S. Kuhn, *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen,* 97.
[100] Cf. *loc. cit.,* 98.



interpretaciones filosóficas que dependían del paradigma precedente son ahora, *tras la victoria del nuevo paradigma,* total o parcialmente reelaborados, pasando a formar la (nueva) tradición de la época siguiente. Dan noticia de los «sólidos *resultados* de las revoluciones pasadas, mostrando con ello los fundamentos de la respectiva tradición científica normal» [101]. Pero al mismo tiempo encubren irremisiblemente el papel y hasta la existencia de las revoluciones científicas; y, así, vienen a ser interpretaciones modificadas e incluso explicaciones falsas de la historia, que hacen imperceptibles las revoluciones como tales, llegando a presentarlas como simples ampliaciones del saber tradicional. Igual que las naciones y las ciencias, también las Iglesias y los teólogos prefieren que no se hable demasiado de subjetividad humana y de irracionalidad, de negligencias, errores y equivocaciones en el propio campo. Es más conmovedora la historia heroica propia, la historia armonizada, idealizada y esclarecida, como si el edificio de la ciencia se hubiera levantado colocando una piedra sobre otra de acuerdo con un plan previo.

Merece la pena resaltar un útlimo paralelo entre la teología y las ciencias naturales: como en las ciencias naturales, también en la teología se trabaja «el mismo paquete de datos que antes», que igualmente «se integran en un nuevo sistema de relaciones recíprocas». En la física como en la teología, por tanto, no se trata en absoluto de una ruptura total, sino de una *continuidad fundamental* dentro de la discontinuidad. Y, consiguientemente, en la teología (en este caso mucho más que en las ciencias naturales, en el fondo ahistóricas, que sólo mencionan a sus padres y héroes en las introducciones y anotaciones al margen) no se trata solamente de instaurar nuevas tradiciones. Sino más bien de formular de nuevo las tradiciones antiguas, naturalmente a la luz de un nuevo paradigma: «En la ciencia, como en muchos otros campos creativos, la novedad no es por sí misma un 'desideratum'» [102]. Así, pues, los nuevos modelos, «aun cuando nunca o casi nunca poseen todas las cualidades de sus predecesores, deben de ordinario conservar un gran número de los elementos más concretos de los logros del pasado y permitir siempre ulteriores soluciones concretas de los problemas» [103].

En la teología el problema de la continuidad se plantea a un nivel más profundo. Porque en ella se trata de algo que el propio Kuhn evita nombrar hasta las últimas páginas: de la «verdad» [104]. Sí, de la «verdad de la vida» o —como dice Wittgenstein— de los «problemas de la vida». Efectivamente, el científico suele

[101] *Loc. cit.,* 148. [102] *Loc. cit.,* 181. [103] *Ibid.* [104] Cf. *loc. cit.,* 182.

arrancar menos directamente de los problemas de la vida: «Al contrario que el ingeniero, que muchos médicos y que la mayoría de los teólogos, el científico no tiene que seleccionar los problemas porque éstos requieran una solución urgente...» [105]. Y el teólogo, por estar más directamente interesado por los problemas de la vida, también tiene mayor interés por el reconocimiento no sólo de los «expertos», sino de la opinión pública en general: hasta el «más abstracto de los teólogos se preocupa mucho más que el científico de que su trabajo sea reconocido por los profanos, por poco que pueda afectarle tal reconocimiento» [106]. Al fin, Kuhn, en cuanto científico de la naturaleza, no tiene respuesta alguna para una pregunta de vida tan simple como «adónde» va el gigantesco proceso de desarrollo de la ciencia y del mundo en general: «Este 'vacío', sin duda, habrá contrariado a algunos lectores» [107]. Y tampoco tiene respuesta para la otra pregunta vital por el «de dónde»: «Todo aquel que haya seguido hasta aquí mi argumentación se sentirá, no obstante, obligado a preguntarse por qué ha funcionado siquiera este proceso de evolución» [108].

También para Kuhn se plantea aquí, en definitiva, lo que para Popper constituye el problema «metafísico» de la cosmología: «El mundo, del que esta comunidad sólo es una parte, debe asimismo tener propiedades muy especiales, y de ellas nosotros no sabemos mucho más que al principio» [109]. De esta manera, en la última página de su fascinante libro, hace Kuhn la siguiente constatación: el problema «¿cómo debe estar hecho el mundo para que el hombre lo pueda conocer?» es «tan viejo como la ciencia misma», pero para el científico de la naturaleza «sigue sin tener solución» [110]. ¿Podrá tal vez la teología ayudar a progresar en este punto?

## 2. *Primer balance provisional: Tesis sobre la racionalidad moderna*

Evidentemente, no sólo la filosofía y la teología, sino también las ciencias de la naturaleza han tenido grandes dificultades con los cambios en la imagen del mundo. Ni las ciencias de la naturaleza ni la filosofía y la teología pueden resolver por sí solas tamañas dificultades. Las unas y las otras se ven, hoy más que nunca, obligadas a la mutua colaboración. Nunca ha parecido tan

[105] *Loc. cit.*, 175s. «Scientist» lo traducimos aquí simplemente por «científico», aunque se refiera a especialista en ciencias naturales.
[106] *Loc. cit.*, 175. [107] *Loc. cit.*, 182. [108] *Loc. cit.*, 184.
[109] *Loc. cit.*, 185. [110] *Ibíd.*



posible y fructífera como hoy una colaboración semejante, una vez eliminados tantos prejuicios y subsanados tantos malos entendidos por ambas partes. Así, pues, entre *la teología y las ciencias naturales* no ha de haber en adelante una oposición hostil ni, como en los últimos tiempos, una yuxtaposición distanciada y pacífica, sino una *colaboración* razonable, *dialogal y crítica* con la mirada puesta en un mundo uno y en un hombre uno.

### a) Cambio de rumbo.

Puede haber científicos que digan que las cuestiones filosófico-teológicas no les atañen ni tienen interés, como también puede haber filósofos y teólogos que digan otro tanto de las cuestiones científico-matemáticas. Pero eso no es solucionar las cuestiones, sino orillarlas por ignorancia o por arrogancia. Igual que el filósofo y el teólogo en la práctica viven día tras día del «funcionamiento» de la matemática y las ciencias naturales, así —aunque de muy distinta forma— el matemático y el científico también viven de hecho de la realidad, de esa realidad que hace posible y sustenta el mundo de sus fenómenos.

Como presupuesto para esta nueva colaboración crítico-dialógica entre la teología y las ciencias naturales se requiere evidentemente —prescindiendo ahora de algunos interrogantes críticos dirigidos a las ciencias naturales y la tecnología [1]— un *radical cambio de rumbo de parte de la Iglesia y la teología.* Lo que ya se exigía en el siglo XVII, ese «siglo del genio» que ya hemos estudiado, y lo que sigue aún pendiente desde el siglo XIX (¡la teoría de la evolución!), debe realizarse de una vez, y no sólo con palabras, sino con hechos: abandonar decididamente la imagen del mundo medieval y aceptar consecuentemente la imagen moderna del mundo, lo que para la misma teología, sin duda, traerá como consecuencia el paso definitivo a un nuevo paradigma.

Un cambio metódico de pensamiento está indudablemente en marcha desde hace tiempo, pero es preciso llevarlo a término con toda consecuencia y en toda su amplitud. Tal *cambio consecuente de pensamiento,* por tanto, no puede demorarse por más tiempo con escaramuzas de repliegue y tácticas de camuflaje en la doctrina sobre Dios, sobre el estado primitivo y sobre el pecado original, ni en la cristología ascendente y descendente, ni en cuestiones de ética y moral sexual, ni, por último, en la doctrina de los «novísimos» (muerte, demonio, juicio, gloria, infierno). Este cambio

[1] Cf. H. Küng, *Ser cristiano* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 37-43: ¿Humanismo por evolución tecnológica?

de rumbo siempe era y es conveniente para cualquier teología tradicional, especialmente, por un lado, para ese fundamentalismo protestante que sigue aferrado a las palabras de la Biblia, y por otro, para esa teología escolástica tradicional, aquí tratada, que desde la Escolástica del Barroco español hasta la Neoescolástica de nuestro siglo —prescindiendo de la «gran disputa de la gracia»— se ha contentado, apelando (erróneamente) a Tomás de Aquino, con repetir y resumir, comentar y fijar las doctrinas de la alta Escolástica[2] Ayuna de Biblia y alejada del mundo, esta teología medieval vigente en la Iglesia católica de la Edad Moderna sufrió una derrota manifiesta e irreparable en el Vaticano II, donde fracasó por completo a la hora de solucionar los problemas teológicos, éticos, pastorales y sociales pendientes en buena parte desde hacía siglos No obstante, todavía sigue arrastrando su anacrónica existencia en la Curia romana y en algunos centros docentes eclesiásticos dominados por ella, lo que tiene consecuencias sumamente negativas tanto para la Iglesia católica como para la cristiandad en general

La teología actual en su conjunto se mueve ostensiblemente en otra dirección La primera aceptación de un nuevo paradigma por parte de la teología ya ha tenido lugar —a una con la aceptación de la imagen moderna del mundo y con el desarrollo del método histórico crítico— hace mucho tiempo y por parte de muchos teólogos por supuesto, más en la exégesis e historia de la Iglesia, e incluso en la ética y la teología práctica que en la dogmática, la cual está más fuertemente ligada a la tradición eclesiástica Sin embargo, ni siquiera los dogmaticos más tradicionales pueden ya hablar igual que hace doscientos años de la Biblia y la tradición, la creación y la consumación, los títulos mesiánicos y los milagros, el cielo y la tierra, y muchas otras cosas Si los síntomas no engañan, en las actuales discusiones teológicas se trata de ese «paso a la madurez» que constituye según Kuhn el auténtico «paso de un período preparadigmático a un período posparadigmático en el desarrollo de un campo científico» momento en que cambia «no tanto la existencia de un paradigma como, sobre todo, su naturaleza» «Sólo después del cambio es posible una investigación normal que resuelva los enigmas»[3]

Esto será indudable para los que tienen visión de futuro tanto en la teología como en la Iglesia hay que ser *coherentes* Hoy ya no basta con silenciar el definitivo derrumbamiento de la imagen

[2] Cf pp 50ss La claridad ideal de la teologia

[3] Th S Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen Postskriptum 1969* 190



antigua y medieval del mundo, sea por conservadurismo, por temores de fe o por respeto a una larga y cuidada tradición (y esto también vale para las Iglesias evangelicas y ortodoxas), no basta con prescindir simplemente del horizonte trasnochado de las declaraciones doctrinales tradicionales y ofrecer así, en la práctica, una escolástica mutilada[4] Quien en la actual situación de cambio, como sucede desde hace tiempo, sigue en dogma una política de avestruz y mete la cabeza en la arena de la tradición, pretendiendo así salvarse de todas las perplejidades y contradicciones, pierde toda la credibilidad de la teología y la Iglesia

¡Como si el propio mensaje bíblico no tuviera que ser desligado del marco ideológico de su tiempo y traducido una y otra vez a cada nuevo presente!

¡Como si la Escolástica medieval no hubiera sido construida sobre la metafísica griega, vinculada en lo esencial a la física griega y a la antigua imagen del mundo!

¡Como si el magisterio romano (papa, Santo Oficio, Congregación del Indice, Comisión Bíblica) no hubiera pasado por alto continuamente estas conexiones ideológicas y así, desde la condena de Copérnico y Galileo hasta la encíclica *Humani generis* de Pío XII, tanto en lo relativo a la interpretación de la Biblia (en especial del Génesis) como en lo relativo a los nuevos descubrimientos científicos (en especial la teoría de la evolución), no hubiera tomado una y otra vez resoluciones equivocadas en cosas de fe, que nunca se ha atrevido a confesar por miedo a poner en peligro la propia «infalibilidad»!

¡Como si las cuestiones hoy aún no superadas, por ejemplo, las del «paraíso», el «pecado original» y la cristología, no dependiesen de la no superación de la imagen del mundo antigua y medieval![5]

¡Como si la errónea resolución de la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI (1968) sobre el control de la natalidad no estuviera basada en el antiguo orden cósmico inmutable (declarado derecho natural) que se ha de observar incondicionalmente![6]

[4] N M Wildiers *Wereldbeeld en teologie* (1972), versión alem *Weltbild und Theologie vom Mittelalter bis heute* (Einsiedeln 1974) 250 291

[5] Cf H Haag *Biblische Schopfungslehre und kirchliche Erbsundenlehre* (Stuttgart 1966), K Schmitz Moormann, *Die Erbsunde Überholte Vorstellung bleibender Glaube* (Olten 1969), U Baumann, *Erbsunde? Ihr traditionelles Verstandnis in der Krise heutiger Theologie* (Friburgo 1970) Para la discusion, cf H Haag, *Die hartnackige Erbsunde Überlegungen zu einigen Neuerscheinungen* «Theologische Quartalschrift» 150 (1970) 358 366 436 456

[6] Cf H Kung *¿Infalible? Una pregunta* (Buenos Aires 1971) cap I ¿Magisterio infalible?

¡Como si, por último, la encíclica sobre el celibato (1967), el documento romano de estudio sobre la doctrina de los demonios (1975), el documento sobre la sexualidad y en especial la homosexualidad y la masturbación (1976) y las difamantes afirmaciones sobre la mujer y la prohibición de la ordenación a las mujeres (1977)[7] no fueran también, con muchas otras cosas, expresión de ese pensamiento medieval ya trasnochado!

La importancia práctica de esta cuestión se refleja claramente en lo que en distintos países se ha llamado «déficit cultural católico»[8], como hasta en estos últimos tiempos demuestran los siguientes hechos: 1) los católicos están representados entre las clases intelectuales en menor porcentaje que los protestantes; 2) los católicos están especialmente poco representados entre aquellos que emprenden una carrera científica; 3) los católicos, en número sorprendentemente alto, no siguen los cursos de estudios científico-técnicos, sino que eligen los estudios de las ciencias del espíritu. ¿Cuáles son las causas de todo esto? En ello influyen sin duda una política hostil a la Iglesia y una situación social de inferioridad, que a su vez se basan en motivos intraeclesiales. Pero no influyen menos los obstáculos ideológicos, en especial la relación —tan problemática y con tantos lastres históricos— de la Iglesia católica con las ciencias naturales modernas. En los últimos años, sin embargo, se observa un cambio de tendencia alentador, al menos en Alemania y en Estados Unidos.

Pero un consecuente cambio de rumbo sólo se produce cuando se reconocen honradamente las decisiones y actitudes erróneas de la Iglesia y la teología; cuando la doctrina teológica no se resiste mientras puede a acomodarse y adecuarse a la nueva imagen del mundo; cuando se considera más bien todo el mensaje cristiano en el marco de la nueva visión dinámico-histórica del mundo. Y para ello no basta implantar una nueva teología de moda con ayuda de algunas nuevas opiniones, consignas y etiquetas, sino que con toda claridad y consecuencia hay que desarrollar la teología entera en una elaborada concordancia con los datos relativamente seguros de las ciencias naturales; es decir, ahora, acabada ya la guerra, fría primero y caliente después, entre la teología y las ciencias naturales, no basta una simple coexistencia desabrida, sin contacto alguno; hace falta una confrontación constructiva, sin cortinas de hierro ni papel, por un mundo uno y un hombre uno, por la verdad, la unidad, el valor y el sentido del todo. Semejante tarea supera las posibilidades de un solo individuo e incluso de un grupo aislado. Para tal reconsideración común vamos a tratar de asentar en este libro, sobre todo en lo que respecta a una imagen de Dios acorde con los tiempos, algunos principios fundamentales.

[7] Cf. H. Küng, *Thesen zur Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft*: «Theologische Quartalschrift» 156 (1976) 129-132; versión esp.: *16 tesis sobre el puesto de la mujer en la Iglesia y la sociedad*, publicadas como apéndice en H. Küng, *20 tesis sobre «Ser cristiano»* (Cristiandad, Madrid 1977); versión ingl. en «The New York Times» de 23 de mayo de 1976.

[8] Cf. para esto K. Erlinghagen, *Katholisches Bildungsdefizit in Deutschland* (Friburgo 1965).



Aun cuando hasta ahora sólo nos hemos movido en la zona neutra del problema de Dios, ha quedado bien patente la importancia de la cuestión que aquí tratamos. Algunos de los problemas planteados se han solucionado por sí mismos en el curso de la exposición histórico-sistemática; los más graves, sin embargo, aún están pendientes, y debemos tenerlos siempre presentes. Pero antes de seguir el desarrollo ulterior de la problemática, concentrada después de la Revolución francesa en el problema de Dios en sí, vamos a hacer aquí —como habíamos anunciado— un pequeño balance provisional de la doble perspectiva seguida hasta ahora: ¿Qué resulta en cada caso de la *perspectiva de Descartes y Pascal* y de sus respectivas tradiciones, que pueden rastrearse hasta la actualidad?

También en la *teología evangélica* se ve hoy con más claridad que hace algunos siglos la necesidad de una confrontación entre ambas tradiciones. No podemos sino estar de acuerdo, por ejemplo, con las intenciones de Gerhard Ebeling cuando —aun sin considerar la problemática de las ciencias naturales ni la problemática de Pascal— dice: «En el dédalo de tradiciones que tocan el problema de la certeza, (la teología) tiene que ser la abogada de la confrontación de ambas formas de certeza. Debe, por tanto, asumir críticamente su responsabilidad para con uno y otro lado, representados respectivamente por los nombres de Lutero y Descartes. Tiene que reelaborar por su cuenta la herencia de Lutero ante el foro de la modernidad, cuyo pensamiento viene determinado por Descartes. Pero también tiene que someter a revisión el llamado espíritu de la Edad Moderna ante el foro de la certeza de la fe. Sin embargo, no se trata, si se entiende bien, de dos procesos separados»[9].

Vamos a intentar contraponerlos en forma de tesis sintetizadas y relacionadas. En cada *par de tesis* queremos recoger las intenciones de Descartes y de Pascal. Nuestra contraposición, por tanto, no significa una polaridad básicamente irreconciliable de las dos

[9] G. Ebeling, *Gewissheit und Zweifel. Die Situation des Glaubens im Zeitalter nach Luther und Descartes*, en *Wort und Glaube*, vol. II (Tubinga 1969) 138-183; cita, en 176s.

posturas fundamentales, de las «dos culturas del pensamiento», como recientemente se ha afirmado recogiendo una formulación de C. P. Snow con el propósito de polemizar contra el «mito filosofía» [10].

Como es natural, desde Platón y Aristóteles hasta la filosofía analítica y sociocrítica no han dejado de darse innumerables polarizaciones. Como es natural, existen diferencias entre la mística y la Escolástica, entre formación humanista y formación realista, entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza. Como es natural, hay también oposición entre racionalidad y vivencia, entre explicar y comprender, juzgar y valorar, «esprit de géometrie» y «esprit de finesse». Pero ¿es que aquí resulta de todo punto imposible una colaboración, una comunicación entre ambas formas de pensamiento? Aun guardando y respetando los distintos campos, aspectos y estratos de la realidad, la posibilidad de una *síntesis diferenciada* no debe excluirse de antemano; en ocasiones, tal síntesis se da incluso en una única y misma persona. El propio Pascal «creyó en la posible conjunción o reconciliación de las dos diversas actitudes», e incluso «podría valer como ejemplo de una lograda síntesis de ambos tipos de espíritu», aun cuando, como ya vimos [11], «en su propia persona un tipo de 'esprit' fue poco a poco ganando preeminencia sobre el otro» [12]. Nuestras dobles tesis sobre la racionalidad moderna atañen primeramente de una forma general a la ciencia moderna; en segundo lugar, a la relación entre teología y ciencias naturales; finalmente, de una forma preparatoria, a la relación entre la ciencia y el problema de Dios.

b) Ciencia moderna.

El hombre ha aprendido a utilizar su razón cada vez con mayor amplitud. Pero ¿vive exclusivamente de la razón?

- *Era legítimo en principio y fue históricamente necesario que el hombre, dentro de sus múltiples dudas, aprendiese a utilizar su razón cada vez mejor, hasta lograr mediante la ilustración científica analizar sistemáticamente y con imparcialidad la naturaleza y sus leyes y, finalmente, su propio ser y las relaciones sociales en sus múltiples aspectos.*
- *Pese a la legitimidad teórica y a la necesidad histórica de la racionalidad autónoma y del conocimiento científico, una racionalidad absolutizada es reprobable en razón de la plenitud humana y de la auténtica ilustración: también se han de tener en cuenta, junto con la razón, el querer y el sentir, la fantasía y la emotividad, las emociones y las pasiones, que de ninguna manera se pueden reducir sin más a la razón: junto con el pensar metódico y racional («l'esprit de géometrie»), el conocer, rastrear y presentir intuitivamente la totalidad («l'esprit de finesse»).*

[10] Cf. W. Hochkeppel, *Mythos Philosophie* (Hamburgo 1976) cap. V.
[11] Cf. pp. 131ss: Cuestiones de ciencia: ¿ateísmo científico?
[12] W. Hochkeppel, *Mythos Philosophie,* 177.



El ideal de la ciencia moderna es el método adecuado, la claridad, la exactitud, la matematización de los problemas, en suma. Pero ¿permite esto captar todas las dimensiones de lo humano?

- *La investigación científica, cualquiera que sea su campo, exige un método seguro, neutral y adecuado, que proceda conforme a sus propias leyes. Para aplicar este método son convenientes criterios tales como claridad y distinción, exactitud, eficiencia y objetividad: en el mundo de lo cuantitativo y mensurable debe imperar el espíritu de la geometría, de la objetividad, neutralidad e imparcialidad. Los problemas deben ser en lo posible matematizados, cuantificados y formalizados.*
- *Aun respetando los ideales científico-matemáticos de claridad y distinción, de exactitud, eficiencia y objetividad, no se puede extender el método científico-matemático con pretensiones de exclusividad a todo el espíritu del hombre, que es, no hay que darle vueltas, algo más que matemática: la matematización, cuantificación y formalización no son suficientes para captar el mundo de lo cualitativo y fenómenos específicamente humanos como la sonrisa, el humor, la música, el arte, el sufrimiento, el amor y la fe en todas sus dimensiones. El dato medido no debe identificarse con el fenómeno referido. No hay una sola racionalidad, la científico-matemática. Tampoco en la ciencia hay un único método, sino muchos; la elección de uno u otro depende en cada caso de la problemática correspondiente. Objetividad, neutralidad e imparcialidad en la ciencia carecen de sentido cuando no se tiene en todo momento conciencia del sistema total de relaciones y de los intereses rectores del saber, cuando no se tienen presentes los supuestos metodológicos, las consecuencias prácticas y la responsabilidad personal y social. Los métodos y la ciencia no deben ser fines en sí mismos, sino simples medios para la humanización del hombre.*

En filosofía y en teología, en la medida en que ambas quieren ser ciencia, la teoría de la ciencia puede servir de ayuda, con

tal que no se convierta en ideología. Así, pues, ¿crítica, sí; destrucción, no?

- *Es legítimo construir una lógica puramente formal, un análisis lingüístico y una teoría de la ciencia y preguntar a la vez por la verificación o falsificación de los enunciados empíricos. Para la filosofía y para la teología no puede ser sino ventajoso el esforzarse, con ayuda de la lógica, el análisis lingüístico y la teoría de la ciencia, por formular sus problemas con la mayor claridad posible, por lograr la mayor transparencia sobre su proceder específico, por utilizar un lenguaje científico exacto y por examinar críticamente los diferentes intentos de solución que se proponen. En este sentido, hasta la teología, si es que quiere alzarse con pretensiones de ciencia, debe hacerse racionalmente, esto es, críticamente, con responsabilidad intelectual.*
- *Pero la lógica formal, el análisis lingüístico y la teoría de la ciencia no deben, como tampoco la teología, convertirse en ciencia unitaria, única, con pretensiones de universalidad. El problema de la verificación o falsificación de los enunciados ha de contemplarse en el contexto total de la historia, la sociedad y su hermenéutica. Ninguna ventaja sacarán la filosofía y la teología si ellas mismas se diluyen en lógica, análisis lingüístico y teoría de la ciencia, si de tanto hacerse cuestión del método pierden de vista su «contenido» y ponen su único objetivo en la destrucción crítico-racional. La misma teología en cuanto ciencia no podrá hacerse con plena responsabilidad intelectual si no asume, junto con la tarea de crítica, una función afirmativa, pero razonable y fundamentada.*

c) Relación teología - ciencia natural.

Las ciencias de la naturaleza pretenden elevar sus conocimientos hasta la certeza matemática. ¿Ciencia natural sin límites?

- *Los análisis exactos, desde la física atómica hasta la astrofísica, desde la microbiología hasta la genética y la medicina, pueden ser llevados tan lejos que es posible obtener una certeza matemática. La ciencia natural de orientación matemática, por tanto, tiene plena justificación, su propia consistencia y sus propias leyes, que ningún teólogo u hombre de Iglesia puede discutirle apelando a una autoridad más alta (Dios, Biblia, Iglesia, papa). Contra todo intento de tutela por parte de la teología y de la Iglesia, se debe subrayar: la delimitación de enunciados científico-matemáticos y metafísico-teológicos es tan legítima como necesaria.*
- *Si las cuestiones de las ciencias naturales son tratadas —y con toda razón— siguiendo el método y el estilo de dichas ciencias, las cuestiones de la psique humana y la sociedad, las cuestiones del derecho, la política y la historia, las cuestiones de estética, moral y religión deben también ser tratadas siguiendo un método y un estilo propio, proporcionado a su objetivo. Por legítimo que sea insistir en que las ciencias naturales tienen su propia autonomía y sus propias leyes, no debe pasarse por alto el problema de sus fundamentos ni olvidarse el carácter hipotético de sus leyes, ni absolutizarse sus resultados: con sus posibilidades se han de ver también sus limitaciones. Contra todo intento de tutela por parte de la matemática y la ciencia natural, se debe constatar: no hay un criterio científico-matemático que permita afirmar que los enunciados metafísico-teológicos carecen de sentido o son pseudoproblemas.*

¿La ciencia natural como base? Sí, con tal que de ella no se haga el todo:

- *La ciencia natural constituye con todo derecho la base de la moderna técnica e industria, y hasta de la moderna imagen del mundo y de la moderna civilización y cultura en general.*
- *Pero la ciencia natural sólo tiene sentido como base de la moderna imagen del mundo y de la moderna civilización y cultura cuando no se hace de la base el edificio entero; cuando se advierte la relatividad, la provisionalidad y el condicionamiento social de todas las imágenes del mundo, de todos los esbozos, modelos y aspectos; cuando junto a los métodos científico-naturales se admiten también los de otras ciencias, esto es, los de las ciencias humanas y sociales y, con ellos, los de la filosofía y —de forma distinta otra vez— los de la teología. Toda ciencia que se absolutiza, se pone en entredicho.*

¡Se trata de la verdad! ¿Quién la posee definitivamente?

- *Los mismos científicos reconocen hoy que no pueden ofrecer verdades terminantes, definitivas: están dispuestos a revisar una y otra vez los puntos de vista alcanzados y hasta a retirarlos del todo, si llega el caso.*
- *Tampoco los teólogos, que se afanan por la verdad definitiva, poseen esta verdad definitivamente. También ellos deben buscar constantemente la verdad; sólo pueden acercarse a ella,*

*aprender por medio del ensayo y el error; por eso deben estar dispuestos a revisar sus puntos de vista. También en teología debería ser posible como en la ciencia el juego alterno de proyecto, crítica, contracrítica y rectificación.*

Pero ¿es siquiera unívoco el concepto de «ciencia»? ¿Quiere la teología ser ciencia: cuáles serían las consecuencias?

- *Las definiciones de términos como «ciencia», «filosofía» y «metafísica» suelen tener un carácter convencional (son convenciones, tradiciones). Así cabe restringir el término «ciencia» (como la palabra inglesa «science») a enunciados lógico-matemáticos y científico-naturales.*
- *Precisamente porque las definiciones de «ciencia», «filosofía» y «metafísica» suelen tener carácter convencional, tradicional, cabe también aplicar el término «ciencia» (como en la tradición occidental se ha aplicado muchas veces la palabra alemana «Wissenschaft») a enunciados no matemáticos ni científico-naturales, es decir, a enunciados teológicos metaempíricos. Con todo, si la teología pretende ser «ciencia» (o, como se dice en inglés, una «academic discipline»), debe someterse a determinados principios científicos de conceptualización y fundamentación y no puede en el curso de su exposición concreta atentar contra ellos, no explicitando, por ejemplo, los conceptos nuevos que introduce o no fundamentando sus afirmaciones.*

d) La ciencia y el problema de Dios.

¿Puede la ciencia moderna prescindir de Dios?

- *La ciencia moderna, si quisiera proceder irreprochablemente desde el punto de vista metodológico, tendría que prescindir del problema de Dios, ya que éste no puede ser constatado y analizado empíricamente como los demás objetos.*
- *Pero como el sujeto y el objeto, el método y el contenido se encuentran intrínsecamente entrelazados, hay que distinguir entre el fenómeno perceptible por la ciencia natural y la realidad en sí: por seguro, adecuado y exacto que sea un método (esbozo, modelo, teoría), nunca es lícito absolutizarlo; precisamente el perspectivismo y la variabilidad de los métodos científico-matemáticos exigen que en todo momento se tenga conciencia de sus límites, a la vista sobre todo de la realidad total, siempre mayor.*



El extrañamiento entre teología y ciencia natural ha sido funesto. La autocrítica en la teología y la Iglesia es indispensable, necesaria. Pero también en las ciencias de la naturaleza se plantean interrogantes. ¿Se puede descartar sin más la pregunta por el fundamento último y por la totalidad de la realidad?

- *La fe bíblica en Dios no exigía en principio que la teología y la Iglesia se colocaran de antemano en oposición a los conocimientos de las progresivas ciencias naturales. A su debido tiempo podría haberse hecho distinción entre mensaje bíblico e imagen bíblica del mundo, tal como recomendaban los resultados de las ciencias naturales y los mismos científicos.*
- *Las ciencias naturales no pueden, si quieren permanecer fieles a su propio método, extender su juicio más allá del horizonte de la experiencia; ni la arrogancia de un escéptico «no saber» ni la presunción de «saberlo todo mejor» hace honor a la ciencia. Una posible realidad abarcadora, la primera y la última de todas, que nosotros llamamos Dios y que, por no ser constatable y analizable, tampoco es manipulable, no puede metodológicamente entrar en consideración en las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, si se mira la realidad como un todo y al hombre como hombre, no es posible rechazar de antemano la pregunta por sus primeras-últimas razones y criterios, valores y normas, y consiguientemente la pregunta por una primera-última realidad en general. Del científico de la naturaleza se debe exigir una apertura radical a la realidad entera. Hoy, hasta los teóricos de la ciencia reconocen que por encima del ámbito de conocimientos de la ciencia natural hay una pregunta más amplia, la pregunta «meta-física» por los «problemas de la vida» (Wittgenstein), la «cosmología» (Popper), el «mundo» (Kuhn).*

¿Ha sido necesaria la aparición del ateísmo moderno? ¿No han sobrepasado sus límites la teología y la ciencia de la naturaleza?

- *Según las ideas de los científicos de los siglos XVI y XVII, la teología y la Iglesia cristianas deberían haberse convertido en aliados de la nueva ciencia; sin embargo, por su fracaso ante las ciencias naturales y ante las nuevas corrientes filosóficas y sociopolíticas, contribuyeron decisivamente a que llegara a imponerse el ateísmo tanto científico como político: en el siglo XVIII en algunos precursores aislados, en el siglo XIX en un gran número de intelectuales, en el siglo XX, en fin, en grandes masas de Oriente y Occidente.*

- *Pero no fue radicalmente necesario que la razón autónoma y las modernas ciencias de la naturaleza generalizaran progresivamente sus resultados, que no quedara lugar para la fe en Dios y que esta fe en Dios fuera prácticamente reemplazada en gran medida por la fe en la ciencia. El Dios de la Biblia no se identifica con el Dios de la antigua imagen del mundo ni con el Dios de la filosofía griega.*

En suma: ¿por qué abogamos nosotros? Nosotros abogamos decididamente, con Descartes y sus seguidores, *por una racionalidad crítica,* pero también con Pascal y sus seguidores, y con la misma decisión, *contra un racionalismo ideológico.* Suscribimos plenamente la idea de la racionalidad crítica, rechazando solamente la ideología de un racionalismo crítico que absolutiza y mistifica lo racional. Ideología que aquí se entiende críticamente: como un sistema de «ideas», conceptos y convicciones, modelos interpretativos, motivaciones y normas de acción, que —guiado las más de las veces por intereses concretos— devuelve desfigurada la realidad del mundo, encubre las verdaderas anomalías y suple la fundamentación racional por la llamada a las emociones. La ideología racionalista se caracteriza por un dogmatismo y una intolerancia igualmente racionalistas.

e) La realidad, una y múltiple.

También la teología tiene que estar a favor de la racionalidad crítica. También los teólogos pueden sentirse comprometidos con la tradición del pensamiento crítico; los más arriesgados entre ellos en la Antigüedad, la Edad Media y la Edad Moderna han tenido buena parte en la tarea de la ilustración del hombre frente a mitologías, ideologías y oscurantismos de todo tipo. Mas, por otro lado, también la filosofía y las ciencias naturales pueden estar en contra del racionalismo ideológico. Precisamente los grandes iniciadores de la Ilustración (filósofos como Descartes, Spinoza y Leibniz o como Voltaire, Lessing y Kant, y científicos como Copérnico, Kepler, Galileo, Newton y Boyle) nunca hubieran sucumbido a la tentación de negar por completo una dimensión distinta de la propia de la razón científico-matemática. En este sentido cuando menos, no ha habido razón para llamar a esos grandes racionales «racionalistas», representantes de un «ismo» que mira toda la realidad por un agujero.

Auténtica radicalidad no equivale a unilateralidad y unidimensionalidad. Contra la ideología del racionalismo, se ha de contar de antemano con la pluridimensionalidad y *pluriformidad de la realidad:* «Lo real puede presentarse de muy distintas formas y revestir, por tanto, un carácter muy distinto. La realidad del físico atómico no es la misma que la del platónico, la realidad de cada día no es la misma que la de la experiencia religiosa. Vista desde el ángulo de su contenido, por tanto, la realidad aparece dividida en sectores; se diferencia según el punto de vista bajo el que aparece. *La* realidad, evidentemente, no 'se da'; lo que 'se da' son muchos planos de realidad diferentes. Lo cual quiere decir que ni se puede ni se debe absolutizar un determinado aspecto de la realidad, pues entonces se rebelan los otros aspectos». Así se expresa el filósofo Wilhelm Weischedel [13].



Pese a la pluriformidad de la realidad, no es lícito definir sus distintos estratos y planos como realidades por completo diferentes. Pese a la pluridimensionalidad de la realidad, no se puede pasar por alto la unidad de las distintas dimensiones. En todos los distintos planos, estratos, dimensiones, aspectos y diferenciaciones se trata, en efecto, de *una sola* realidad, cuya escisión, como hemos visto hasta la saciedad, redunda siempre en perjuicio del pleno ser hombre en este mundo.

Contra el ya criticado dualismo de Descartes entre sujeto y objeto, pensar y ser, espíritu y materia, alma y cuerpo, y entre razón y fe y filosofía y teología, dualismo recogido con excesiva amplitud por Pascal e incluso reforzado en lo referente a la razón y la fe (sólo que ahora en beneficio de la fe y no de la razón), es menester insistir renovadamente en la *unidad y verdad de la realidad:* «Al quedar anticuada la unidad teológica —de cuño aristotélico— entre realidad y ciencias, no ha quedado en absoluto liquidada la cuestión de la unidad y la verdad, de la salvación y el sentido del todo. Es ahora cuando esta cuestión, de ser una evidencia tradicional, ha pasado a ser una cuestión abierta, que no deja de espolear el tiempo y el avance de la historia humana, que no cesa de provocar nuevas respuestas y que las supera a todas y las convierte en provisionales. La verdad y la salvación del todo se conciben en forma de pregunta abierta. Mientras esta pregunta permanece abierta y, sin embargo, se formula en todas partes como tal pregunta, la ciencia sigue siendo ciencia. 'Una religión que declara sin el menor escrúpulo la guerra a la razón, a la larga no resistirá ante ella', afirma acertadamente Kant. Pero también se ha demostrado que la razón, tras derrotar en su campaña de ilustración a lo que ella llamaba fe, no se ha mantenido como tal

[13] W. Weischedel, *Was heisst Wirklichkeit?,* en *Hom. Ernst Fuchs,* edit. por G. Ebeling, E. Jüngel y G. Schunack (Tubinga 1973) 337-345; cita, en 343s.

razón, sino que ha desarrollado formas sumamente irracionales e ingenuas de fe». Así se expresa el teólogo Jürgen Moltmann [14].

¿Cómo responder, pues, a la pregunta abierta de la unidad y la verdad, el sentido y el valor del todo? ¿Cómo encontrar solución a los problemas de la vida, la cosmología, la sociedad y el mundo? Todas estas preguntas guardan relación, qué duda cabe, con el problema de Dios. De ello hemos de hablar en todos los capítulos que siguen. Hasta aquí sólo se ha tratado de la relación fundamental entre razón y fe, es decir, de trazar el marco para una respuesta. Ahora se debe seguir, y se seguirá, con el relleno material del marco, para presentar positivamente dicha relación. Para ello es ante todo necesaria una cosa: sacar resueltamente las consecuencias que para la comprensión de Dios se siguen del desarrollo de la Edad Moderna. ¿No se hace cuando menos precisa una nueva y moderna comprensión de Dios?

[14] J. Moltmann, *Theologie in der Welt der modernen Wissenschaften*, en *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze* (Munich-Maguncia 1968) 269-287; cita, en 275s. Cf. también W. Weischedel, *Was heisst Wirklichkeit?*, 244s.

# II

# *LA NUEVA CONCEPCION DE DIOS*

¿Cómo debe el hombre en realidad, en la realidad una y pluridimensional, *pensar* a Dios? Esta pregunta, en torno a la cual giró siempre la filosofía, se ha hecho cada vez más acuciante desde Descartes y Pascal. Tras la Ilustración y la Revolución francesa, esta corriente de pensamiento centrado en el problema de Dios llega a un punto culminante con el idealismo alemán: la imagen de Dios, tanto la biblicista protestante como la tradicionalista católica y hasta la deísta iluminista, entra en crisis.

Tanto es así que la teología llega a encontrarse enfrentada no sólo con la moderna ciencia, sino también con la filosofía moderna. Porque, a fin de cuentas, ¿de qué sirve partir —muy tarde, por cierto— de una imagen del mundo acorde con las ciencias naturales si se sigue aferrado a una imagen filosófica de Dios anticuada? La teología normal, ¿ha tenido suficientemente en cuenta —y no sólo en actitud de defensa, sino de diálogo— las importantes transformaciones que se han registrado en la más reciente historia de la filosofía y del espíritu y que permiten al hombre pensar de Dios, tal vez hasta del Dios bíblico, mayores y mejores cosas que las que se podían pensar en los tiempos de los Padres griegos y latinos, en la Edad Media e incluso en los tiempos de Descartes y Pascal? De ordinario, sobre todo en lo referente a la comprensión de Dios, el abismo existente entre la teología normal y la filosofía moderna (y el pensamiento moderno en general) ha sido demasiado profundo. En cualquier caso, hoy día, tanto si se opta por Dios como si se opta contra él, la opción debe hacerse en concreto teniendo presente no tanto la comprensión de Dios griega o medieval cuanto la comprensión moderna de Dios, fruto de la nueva reflexión.

# I. *DIOS EN EL MUNDO*

## GEORG FRIEDRICH WILHELM HEGEL

Antes de entrar en este capítulo será bueno recordar, una vez más, que no pretendemos hacer historia de la filosofía ni historia del espíritu, sino simplemente llevar adelante la clarificación sistemática del problema de Dios en la historia. Para ello nos sirve en primer lugar, como pensamiento más representativo, la filosofía de *Hegel,* pues en ella culmina la transformación histórica iniciada en Descartes y con ella deben contrastarse los ulteriores impulsos de la problemática: hasta qué punto aquellos presupuestos mentales tienen hoy vigencia, en qué medida se ha alcanzado con Hegel una cota de pensamiento de la que no es posible volver atrás impunemente.

### 1. *Del deísmo al panenteísmo*

La biografía de Hegel, su contexto histórico y sus obras, desde sus diarios de bachiller en Stuttgart y sus primeros escritos de teólogo en Tubinga y de preceptor en Berna y Francfort, pasando por sus obras impresas de profesor auxiliar en Jena, de director de gimnasio en Nuremberg y de profesor en Heidelberg *(Fenomenología, Lógica, Enciclopedia),* hasta las grandes lecciones del profesor de Berlín sobre filosofía de la historia (tras la filosofía del derecho, las lecciones —publicadas después de su muerte— sobre la filosofía de la historia universal, del arte, de la religión y de la historia de la filosofía): todo ello ya ha sido tratado por el autor en otra parte, bajo una perspectiva filosófico-teológica, en toda su continuidad y discontinuidad, en todas sus conexiones y rupturas, en sus distintas implicaciones y complicaciones [1]. Nos

[1] Cf. H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (Barcelona 1970). En este apartado nos atenemos plenamente a este libro. En él también se encuentra una completa bibliografía sobre Hegel (pp. 733-763).

gustaría poder estudiar aquí con la misma atención otras relevantes figuras de la historia del pensamiento como Lessing, Kant, Fichte, Schelling, Hölderlin y Goethe, en lo que respecta al problema de Dios[2]. Pero, de acuerdo con el plan que nos hemos propuesto, tal cosa es imposible e innecesaria. Se impone la restricción; con todo, esperamos que la totalidad resulte transparente hasta para el lector no familiarizado con los pormenores del tema.

Hegel es, sin duda, el más difícil de los filósofos alemanes, siendo todos ellos notoriamente difíciles. Y la carne dura no la torna blanda ni el más refinado cocinero. De todos modos, al final de esta segunda parte haremos un nuevo balance provisional que puede servir de ayuda. Así, pues, si alguno encuentra dificultad en la lectura de esta parte o está poco interesado en conocer el desarrollo de la nueva comprensión de Dios y el vuelco que después de Hegel se da hacia el ateísmo, no se desaliente y continúe con el segundo balance provisional. Sería preferible, sin duda, que el lector, con el fin de entender todo más diáfanamente, no escatimara su tiempo e incluso hiciera una segunda lectura de esta parte, que tantos esfuerzos ha supuesto para el autor.

### a) Límites de la Ilustración.

En el mismo año en que se publica la «dogmática» del ateísmo materialista, el *Système de la nature* de Holbach, ve Georg Friedrich Wilhelm Hegel la luz del mundo en Stuttgart, aún bajo el «Ancien Régime»: es el año 1770. Un año antes de estallar la Revolución francesa, el estudiante de humanidades Hegel, educado en una familia protestante, pero menos repleto del espíritu reformador que de una árida e intelectual religiosidad de ilustrado, ingresa en el famoso seminario protestante de Tubinga para estudiar teología, una teología centrada en un cristianismo de racionalidad natural, en un cristianismo que protesta contra el oscurantismo y la superstición y está por completo orientado a la educación, la utilidad, la virtud, la felicidad: ¡es el año 1788! Finalmente, el mismo año en que Dios es destituido en París, el estudiante de teología Hegel, inicialmente no muy aplicado, concluye sus estudios en Tubinga. El, que tenía una opinión poco favorable del sobrenaturalismo apologético y biblicista de su profesor de dogmática

[2] Gran cantidad de material sobre esto, bajo el punto de vista teológico, se encontrará en K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (Zollikon-Zurich 1946; [2]1952); E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens,* volumen IV-V (Gütersloh 1949; [2]1960).



G. Ch. Storr[3], cabeza de la vieja escuela protestante de Tubinga; que leía con preferencia a Voltaire, Kant y sobre todo Rousseau; que junto con sus amigos y compañeros de habitación Hölderlin y Schelling mantenía apasionados debates en el «Club Político»; que en las hojas del libro de huéspedes escribía consignas como «¡In tyrannos!», «¡Vive Jean-Jacques!» y «¡Vive la liberté!»; que, en fin, por actividades tales como alzar un árbol de la libertad en Tubinga había provocado una inspección por parte del Consistorio y la intervención personal en el refectorio del mismo seminario del duque Karl Eugen, regente feudal y absolutista; ahora, tras un examen de maestro en filosofía, hace finalmente su examen eclesiástico consistorial: es el año 1793, ¡año de terror para Europa!

La mayoría de las cabezas rectoras de Alemania se habían entusiasmado al principio por la Ilustración y la *Revolución francesa:* no sólo Kant, Jacobi y Fichte, sino también Klopstock, Herder, Wieland, Novalis y Friedrich Schlegel; al mismo Schiller le fue brindada la dignidad de ciudadano de honor de la ciudad de París. Pero justamente al final de la estancia de Hegel en Tubinga había comenzado en París la dictadura revolucionaria de los jacobinos. Ya los asesinatos de septiembre de 1792 habían enfriado enormemente las simpatías por la Revolución fuera de Francia. En enero de 1793 es ajusticiado Luis XIV. Y da comienzo la terrible época del Comité de Salvación Pública bajo Robespierre, con sus miles de ejecuciones en masa. Todo esto sirve como de ratificación para el prestigioso libro del estadista liberal inglés Edmund Burke *Reflections on the Revolution in France*[4], aparecido en traducción alemana el mismo año del terror y que aboga decididamente por la libertad del individuo y la justicia en el Estado a la par que contra la subversión política violenta: libro de esencial importancia para el naciente movimiento prerromántico, de tanta pujanza en la historia. Como antes Herder, Schiller y Klopstock, entre otros, también ahora Hegel, Schelling y Hölderlin condenan el terror jacobino, pero sin renunciar por eso a los objetivos de la Revolución.

Para estas figuras de Tubinga se trata de algo más que de una revolución político-social; lo que ellos persiguen es la *revolución del espíritu:* ¿una revolución cultural? Ciertamente no se trataba simplemente de un programa político revolucionario, que en Ale-

[3] G. Ch. Storr, *Dissertatio de sensu historico* (Tubinga 1778); íd., *Neue Apologie der Offenbarung Johannis* (Tubinga 1783); íd., *Doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita* (Stuttgart 1793).
[4] E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Londres 1790).

mania tenía pocas probabilidades de éxito. Pero sí de un programa humanitario, social y político que abarcaba todos los campos: la ciencia, la literatura y el arte, la política, la filosofía y, por encima de todo, la religión. Todo bajo el lema: «reino de Dios», una clave tan general que podía englobar todo lo que se quería [5].

Precisamente en esta perspectiva humanitaria, social y política, la religión desempeña para Hegel un papel decisivo. Desde sus tiempos de gimnasio en Stuttgart ya tenía esto en claro: ¿Cómo puede el «hombre común», el hombre medio, participar de este tiempo nuevo y lúcido, de la «Ilustración»? No le basta una filosofía racional abstracta. ¡Necesita la religión! [6] La postura de Hegel frente a la religión durante su época de estudio es, por eso, inequívocamente crítica. Una crítica que no es un argumento en contra, sino a favor de su compromiso religioso: una actitud asimismo típica de otros ilustrados alemanes. Su crítica de la religión, al contrario que en Francia, no persigue la abolición, sino la renovación de la religión en una sociedad moderna, ilustrada: la religión tiene que ser auténtica «religión del pueblo», popular.

Al final de su estancia en Tubinga, Hegel ve cada vez con más claridad los *límites de la Ilustración:* «¿Cómo debe ser la religión del pueblo?», se pregunta expresamente. Y responde: sin duda ha de «estar fundamentada en la razón general», pero «la fantasía, el corazón y la sensibilidad... no pueden quedar en el vacío» [7]. Contra todo racionalismo sostiene que «la ilustración del entendimiento hace al hombre más inteligente, pero no lo mejora... Ni una moral impresa ni una ilustración del entendimiento pueden conseguir que crezcan y cobren gran pujanza las malas inclinaciones» [8].

[5] Cf. F. Hölderlin a Hegel, en *Briefe von und an Hegel,* en *Werke* XXVII, 9. Utilizamos fundamentalmente la edición hoy clásica «Kritische Gesamtausgabe», edit. por Lasson y Hoffmeister. Las citas las hacemos con el número del volumen (en romanos) + página. Para evitar equivocaciones, conservamos la usual numeración de los volúmenes, incluso cuando se utilizan las nuevas ediciones de Hoffmeister, que llevan un número de volumen distinto. Por eso son las cartas citadas con la numeración original: XXVII-XXX.

Para las lecciones sobre estética e historia de la filosofía, que faltan en la susodicha «Kritische Gesamtausgabe», utilizamos la nueva edición de las obras completas de Hegel («Jubiläumsausgabe»), edit. por H. Glockner. Estos volúmenes son citados con G + número de volumen + página. Para los escritos de juventud, por último, nos servimos de las famosas recopilaciones de H. Nohl, *Theologische Jugendschriften, nach den Handschriften der Kgl Bibliothek in Berlin* (Tubinga 1907), citada con N + página, y H. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Stuttgart 1936), citada con H + página.

[6] G. F. W. Hegel, H 37.

[7] N 20.

[8] N 12.



Como los teólogos de la escuela sobrenaturalista, el estudiante de teología Hegel no es un librepensador racionalista. No quiere una tradición irracional: en eso es un ilustrado. Pero tampoco quiere una razón sin tradición: en eso es más que un ilustrado. Se oyen aquí resonar los ecos de Pascal contra Descartes: «La sabiduría es algo distinto de la ilustración, del razonamiento —la sabiduría no es ciencia—. Es una elevación del alma... La sabiduría razona poco, no parte, 'methodo mathematica', de unos conceptos ni llega por medio de una serie de raciocinios —como 'barbara' y 'barocco'— a lo que tiene por verdad..., sino que habla de la abundancia del corazón» [9].

Algunas ideas que Pascal había sostenido en solitario en el siglo anterior se han convertido entre tanto, por muy distintos caminos, en patrimonio común y se han mezclado con otras. En el nuevo acento que pone Hegel frente a la Ilustración se pueden advertir *muy diversas influencias:* el espíritu nacional (nacionalismo) de Montesquieu y Herder, el altruismo de Schaftesbury y el énfasis de Mendelssohn en los sentimientos; la idealización de lo griego por Winckelmann, Wieland, Herder y Schiller, así como la distinción de Fichte entre pura religión de razón y verdadera religión... Pero sobre todo hemos de mencionar aquí —en la línea de Pascal en algunos aspectos— a *Rousseau:* no tanto por su pesimismo cultural y su oposición al ordenamiento de la propiedad y a la ciencia como —pese a su vinculación a la Ilustración— por la viva trabazón entre razón y sensibilidad, el derecho del corazón, la fantasía y el sentimiento, el altruismo natural («compasión», «amistad», «amor»), su tendencia pedagógica antiautoritaria («dejar crecer»), el sentido de la unidad supraindividual («volonté générale») y el deseo de renovar la sociedad desde el arte hasta la política y la religión.

### b) Todo en Dios: Spinoza y sus consecuencias.

Desde hacía tiempo se había ido efectuando, de forma casi imperceptible, una significativa mutación del clima espiritual y, por tanto, de la comprensión de Dios: es *el paso del deísmo ilustrado a una actitud básica panteizante.* Un sentimiento de vida completamente nuevo se va abriendo camino; el modo de sentir la vida, la naturaleza, el mundo y Dios, ya anunciado por Lessing y exigido por Kant, pero que en último término se remonta ante todo hasta Spinoza, se va imponiendo impetuosa e irresistiblemente.

Al margen del racionalismo del siglo XVII y de la Ilustración

[9] N 15.

del siglo XVIII, y a impulsos de las corrientes subterráneas de la mística medieval, ya se dan desde principios de la Edad Moderna, especialmente con Giordano Bruno y más tarde —y con mayor repercusión para el futuro— con Spinoza, intentos nuevos, generales, de mediación. El judío ibérico *Baruch* (Benedicto, «el bendito») *de Spinoza* (1632-1677) es probablemente el filósofo y pensador religioso más denostado de principios de la Edad Moderna. En Amsterdam estudia con los rabinos, pero también adquiere conocimientos de filosofía y literatura latina. Se convierte muy pronto en un pensador autónomo e independiente y pasa a ser un marginado de la comunidad judía, circunstancia que lo asemeja a otro gran marginado, vecino suyo en la judería de Amsterdam, el pintor Rembrandt [10]. En 1656, el mismo año en que Pascal ve condenadas sus *Provinciales,* Spinoza es expulsado de la sinagoga de Amsterdam con el gran anatema, acusado de graves errores. El Príncipe Elector, hermano de aquella Isabel del Palatinado a quien Descartes había dedicado sus *Principios de la filosofía,* le ofrece una cátedra en Heidelberg; pero Spinoza la rechaza para no alterar su tranquila existencia y para conservar su libertad de espíritu. Vive sosegado, recluido en el campo, y dedica toda su vida a sus pensamientos filosóficos, ganando su sustento con el trabajo de pulir lentes. En la única obra que publica en vida (de forma anónima y con falso lugar de aparición), el *Tractatus theologico-politicus* [11] (que en seguida es objeto de diversas condenas), Spinoza se muestra como uno de los primeros y más resueltos defensores de la libertad de pensamiento y de creencias. Y a la par llega a ser el precursor de la moderna crítica bíblica; para él la Biblia no es un libro divino, inspirado y exento de errores, sino el documento —contradictorio muchas veces— de una fe auténticamente humana y judía.

Para Spinoza, al contrario que para Descartes, de quien él tanto aprendió, Dios está al principio de la filosofía, como lo absolutamente cierto [12]. El Dios de Spinoza no vive separado del universo: Dios es en el mundo y el mundo es en Dios. La naturaleza es un determinado modo de existir del propio Dios; el pensamiento humano es un determinado modo de pensar del mismo Dios. El yo individual y todas las cosas finitas no son sustancias particulares, sino meras modificaciones de la *única sustancia divina.* Así, pues, ¿es Dios todo en todo: un Dios puramente inmanente, no trascendente? Para Spinoza Dios sólo es trascendente en cuanto que sus infinitos atributos, si prescindimos de la extensión y del pensamiento (¡Descartes!), son inaccesibles para nosotros. Dios no es una causa trascendente, sino causa interna de todas las cosas y causa de sí mismo.

Evidentemente, este Dios impersonal de Spinoza no es creador del mundo, y estaba justificada la pregunta de los contemporáneos: ¿es aún este Dios el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob? Sin embargo, Spinoza creía —esa era su firme convicción— en un Dios mayor que el de los que creen en la Biblia. Imperturbablemente fiel a su convicción, no obstante el rechazo de judíos, católicos y protestantes, extraía su fuerza de ese ansia de eternidad que trasciende todo lo perecedero, del «amor intelectual a Dios», y esperaba entrar con su muerte en el Dios-naturaleza todo y uno.

En su *Historia de la filosofía,* Hegel dice sobre Spinoza: «Cuando uno comienza a filosofar, tiene primero que ser spinozista. El alma debe bañarse en el éter de esta sustancia única, en la que está sumergido todo lo que se tiene por verdadero. Es la negación de todo lo específico, a la que todo filósofo debe haber llegado; es la liberación del espíritu y su absoluto fundamento» [13]. Pero en ninguna otra parte iban a aparecer con tanta claridad como en Hegel las dificultades de esta concepción de Dios, que da cabida en Dios al mundo con toda su miseria.

Con su panteísmo ético-ontológico se halla Spinoza demasiado por delante de su tiempo como para poder hacer escuela. Pero en la época posterior a Lessing, en la época de Goethe, Fichte, Schelling y Hegel, el «spinozismo» habría de convertirse en el refugio más o menos secreto de todos los que aspiraban al todo-uno, a la unidad total. No obstante, ya los cartesianos, así como el ocasionalismo de Malebranche y particularmente Berkeley, conciben el ser y el obrar de Dios como un ser en el espíritu humano. Y otra vez la pregunta: ¿es aún este Dios el Dios de lo Padres, el Dios de Jesucristo? Mas tampoco hoy se centra el interés en un Dios *sobre* el hombre o en un Dios *fuera* del hombre, sino en un Dios *en* el hombre. Esto es: ¡Dios en todas las cosas y todas las cosas en Dios!

[10] P. de Mendelssohn, *Sass Baruch Spinoza jemals vor Rembrands Staffelei? Mutmassungen über die Verbindung zwischen dem bankrotten Maler und dem verdammten Ketzer von Amsterdam:* «Frankfurter Allgemeine Zeitung» (26 de febrero de 1977).

[11] B. de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (Hamburgo 1670); versión alemana: *Theologisch-politischer Traktat,* edit. por C. Gebhardt (Hamburgo 1955).

[12] B. de Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (sin lugar, 1677); versión alemana: *Die Ethik mit geometrischer Methode begründet,* en *Werke,* vol. II, edit. por K. Blumenstock (Darmstadt 1967) 84-557.

[13] G. F. W. Hegel, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie,* en *Werke* G XIX, 376. [Trad. española de E. Terron, *Introducción a la historia de la filosofía,* Madrid 1959].

Como Herder, Fichte y Schiller, también Hölderlin, Schelling y probablemente Hegel caen ya en Tubinga bajo el influjo de las ideas spinozistas. Pero debemos mencionar aquí, aunque sea sucintamente, a otras tres figuras que tuvieron gran influjo en el profundo cambio que se produjo en Alemania: Kant, Lessing y Goethe.

A partir de la crítica que *Kant* hizo contra las pruebas de la existencia de Dios —por más que no se entendieran bien sus detalles—, para los intelectuales era cosa demostrada: ¡No se puede probar la existencia de Dios! ¡Dios no es, por tanto, objeto del saber! Pero en Alemania, al contrario que en Francia, al principio apenas se niega la existencia de Dios; sin embargo, Dios va quedando reducido a un mero horizonte último, muy problemático, de la visión del mundo: en lugar de presentar a Dios como el inteligente y activo creador de la gran obra de relojería del mundo, ahora se habla cada vez más de «divinidad». Y esta divinidad se sustrae a todas las determinaciones limitativas del pensamiento humano, escapa a todas las afirmaciones del hombre. ¡El «Padre y creador del cielo y de la tierra» se torna en el omnicomprensivo «Absoluto»!

En este mismo tiempo *Lessing*, el máximo polemista de la literatura alemana clásica y editor de los escandalosos fragmentos de Reimarus (comienzo de los estudios históricos sobre la vida de Jesús), pone en boga entre los intelectuales de avanzadilla, por así decir póstumamente, las ideas de Spinoza: sus ilustrados amigos berlineses se estremecen profundamente cuando cuatro años después de su muerte (ocurrida en 1781, el año de la *Crítica de la razón pura)* Friedrich Heinrich Jacobi *(Sobre la doctrina de Spinoza en las cartas al Señor Moses Mendelssohn*[14]*)* da escueta noticia de una conversación privada mantenida con Lessing poco antes de morir: según sus propias palabras, Lessing habría abandonado en 1780 las ideas ortodoxas sobre la divinidad. Basándose en Spinoza, habría rechazado que Dios es causa personal del mundo y lo habría entendido como una especie de alma del universo que abarca, como el uno y el todo, al mundo... Así, pues, Jacobi acusa a Lessing de panteísmo y, consiguientemente, de determinismo, fatalismo y ateísmo: la *«disputa del panteísmo»* ha comenzado. El mismo Moses Mendelssohn, amigo de Lessing, wolffiano y colaborador del jefe de los ilustrados berlineses Friedrich Nicolai, no es capaz de disipar las dudas: Lessing es spinozista. Y desde este momento pasa a ser considerado como el fundador de la variante típicamente alemana de panteísmo, el panteísmo dinámico (¡Leibniz!).

[14] F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (Breslau 1785).



El influjo religioso de *Goethe* llega por vía indirecta, a través de su obra literaria; pero precisamente gracias a su modo de mediación no polémico, armónico, y a su tan connatural mundanidad, Goethe ejerce, en su tiempo y en el siguiente, más profunda influencia. Inicialmente estuvo influido por el pietismo y durante toda su vida se mostró más que reservado frente al radicalismo de la Ilustración francesa; pero el Goethe del «Sturm und Drang» (en coincidencia con Herder y su comprensión de la naturaleza y de la historia y en polémica con Lavater y su religiosidad centrada en Cristo) llegó a una concepción propia de lo divino. ¿Dios? ¡Dios no es para Goethe el arquitecto del mundo, el creador y conductor del mundo! ¡Dios es el insondable fundamento primero de todas las cosas, el que abarca y sustenta todo, la fantasía creadora, la productiva naturaleza-todo! También Goethe iba a ser acusado de ateísmo.

Esta corriente de oposición a la Ilustración deísta-racionalista se ve reforzada por el pensamiento religioso de Hamann, la filosofía de la historia de Herder y la filosofía del sentimiento de Jacobi. Frente a la insistencia de la Ilustración en la vinculación con la cultura, a partir de Rousseau se vuelve a subrayar más la unión con la naturaleza. Y hasta en la configuración de los jardines y parques se sustituye el racionalismo geométrico francés por el estilo «inglés», más orgánico. A la desdeificación científica de la naturaleza por parte de la Ilustración sigue una nueva deificación de la naturaleza por parte de Herder, Goethe y Hölderlin. Deificación que alcanza su máxima expresión filosófica en las primeras obras de Schelling: se impone el sentido de la totalidad viva, abarcadora, el sentido de la naturaleza entendida como vida, de la vida entendida como divina.

A pesar de (o, más bien, debido a) la debilidad política del «Sacro Imperio Romano de la nación alemana» bajo la supremacía de la Francia napoleónica, el centro de gravedad de las discusiones filosófico-culturales se desplaza indiscutiblemente, a finales del siglo XVIII, de Francia a *Alemania:* los cincuenta años que median entre la muerte de Lessing y la aparición de la *Crítica de la razón pura* de Kant (1781), por una parte, y la muerte de Hegel y Goethe (1831-32), por otra, son de una velocidad de desarrollo tan trepidante y de una problemática tan compleja, que apenas tienen parangón en toda la historia del pensamiento humano anterior (quizá ni siquiera en la densa historia de la filosofía griega clásica). Y es preciso mencionar que en la misma época la música europea alcanza su punto culminante en Viena: en el mismo año

1781 va Mozart a Viena a visitar a Haydn, en 1787 viaja Beethoven para reunirse con Mozart, sumándose también Schubert. Y en los años 1827-28, con la muerte de Beethoven y Schubert, llega también a su fin el período clásico de la música.

¿Y *Hegel?* Su etapa de docencia ambulante dura siete largos años: abandona Tubinga y va como preceptor primero a Berna, Suiza, y después a Francfort. Hasta 1801, a sus treinta y un años, no puede hacer en Jena su habilitación en filosofía, mientras que allí mismo su amigo Schelling ya había llegado a ser profesor de filosofía a los veintitrés años. Pues bien, en Berna se va fraguando algo que luego, ya en Francfort, se hace notorio: también Hegel experimenta un cambio, alejándose de la separación, establecida por la Ilustración y por Kant, entre Dios y el hombre, y acercándose a la unidad de lo infinito y lo finito, de lo divino y lo humano, a la unidad de la vida, del espíritu, de lo divino incluso. Así, pues, también él —como Lessing y Goethe— vuelve la espalda definitivamente al deísmo dualista, que había recluido a Dios en una lejana trascendencia, viéndolo como una mera respectividad contrapuesta (ob-jectum), sin ninguna conexión ni comunidad con el hombre y el mundo.

¿Es, pues, Hegel también *panteísta?* No debe hablarse de un panteísmo en el sentido estricto de que «todo es Dios». Pues Hegel no diviniza el mundo empírico, no sostiene un «todas las cosas son Dios», en que lo finito se diluye sin más en lo infinito. Pero sí hay que hablar de un panenteísmo en el sentido lato de que «todo existe en Dios» de forma viva y dinámica: una unidad diferenciada de la vida, del amor, del espíritu que todo lo abarca (tres conceptos característicos del período que Hegel pasó en Francfort). El Dios respectividad aparece superado por la divinidad como lo abarcador, lo envolvente. De ahí que ahora, al describir la relación entre Dios y el hombre, se eviten en lo posible las categorías personales

No se debe olvidar, sin embargo, la gran diferencia que media entre el «teólogo» de Francfort y el «filósofo» de Jena. Los grandes temas de Tubinga, Berna y Francfort eran: religión popular y cristianismo, vida de Jesús (una vida de Jesús escrita según el espíritu de Kant), así como la positividad de la religión cristiana y el espíritu del judaísmo y el cristianismo. Mas todos estos temas teológicos parecen ahora haber sido sustituidos por otros muy distintos, seculares: lógica, metafísica, filosofía de la naturaleza, filosofía del espíritu y problemas conexos.

Así, en el Hegel de Jena se encuentra ya claramente formulado el principio teórico de la unidad: el *monismo del espíritu,* que ve al espíritu (divino) como lo uno, lo omnicomprensivo. Y otro



tanto la visión de la contrariedad de toda vida: la *dialéctica,* la oposición del pensamiento lógico y el acontecer real, extremos que hacen brotar algo nuevo. Dialéctica, pues, que es a un tiempo método de pensamiento, forma de exposición sistemática y proceso metafísico-real del ser y el eterno devenir de toda vida. El acceso a esta configuración sistemático-universal, al desarrollo tanto del monismo del espíritu como de la dialéctica, deben Hegel *y* Schelling agradecérselo sobre todo a Fichte. Este, por cierto, ya había abandonado Jena antes de la llegada de Hegel y se había trasladado a Berlín. Todo a consecuencia de una segunda y desafortunada disputa, de la que aquí por fuerza hemos de hacer mención: tras la disputa del panteísmo, ahora la disputa del ateísmo.

## 2. ¿*Ateísmo?*

El filósofo *Johann Gottlieb Fichte,* ocho años mayor que Hegel, es como éste al principio estudiante de teología, luego preceptor particular y, poco después de la marcha de Hegel de Tubinga, profesor en Jena. Siguiendo los derroteros de los últimos y secretos pensamientos de Lessing y los del joven Goethe, Fichte está *al principio* fascinado por la identidad de todas las cosas con Dios, en el sentido de Spinoza: Dios entendido no como una persona con libre voluntad de acción, sino como un ser eternamente necesario. Sin duda, esta divinidad no «es» simplemente el universo. Pero esta divinidad piensa y pone el universo en virtud de una eterna necesidad. En Spinoza las cosas particulares son meras modificaciones de Dios. Mas en el joven Fichte las cosas particulares son pensamientos dentro del gran pensamiento del universo pensado por Dios. En tal perspectiva, el mundo aparece como un todo concatenado en sí mismo y el hombre determinado fatalísticamente por el pensamiento originario de la divinidad. La providencia se convierte en destino, y el pecado en consecuencia necesaria de la finitud. Estas ideas todavía se encuentran en Fichte en 1790, en sus *Aforismos sobre religión y deísmo* [15].

Pero, *después,* la filosofía práctica de Kant disuade a Fichte de este tipo de identidad. Kant lo libera de la visión fatalista de Dios y del mundo y le hace ver la dignidad de la persona con su libertad, responsabilidad, moralidad. A partir de aquí, lo que interesa a Fichte es que el hombre se aferre, como a algo definitivamente válido y absoluto, a la fe en su destino humano, fe que se

[15] J. G. Fichte, *Aphorismen über Religion und Deismus* (1790), en *Sämtliche Werke,* vol. V (edit. por J. H. Fichte; Berlín 1845; reimpresión Berlín 1965) 1-8.

manifiesta en la conciencia moral del deber. ¿Y cuál es el destino del hombre? ¡Ser una persona moral apoyada libremente en sí misma, basada en la propia libertad! Sólo desde este punto de partida ético podrá enjuiciarse el sistema que Fichte desarrolla por primera vez en 1794 en su *Teoría de la ciencia*[16]. Mas con estos supuestos, ¿cómo se llegó a acusar a Fichte de ateísmo?

a) Fichte y la controversia del ateísmo.

En 1798 Fichte, en su escrito *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo,* había dicho textualmente: «Ese orden moral vivo y efectivo de las cosas es Dios mismo; ni tenemos necesidad de otro Dios ni podemos concebirlo»[17]. Por este aserto Fichte fue *acusado, sin duda injustamente, de ateísmo.* Porque este profundo y apasionado pensador era en el fondo de su ser un hombre piadoso, creyente; a lo que él se refiere en su afirmación es a lo divino como el todo-uno, que en cuanto fundamento moral determina, sostiene y realiza un mundo de libertad[18]. Sin embargo, la acusación de ateísmo *no era totalmente infundada:* tras abandonar, *no del todo sin razón,* el spinozismo fatalista por influjo de Kant y centrarse en una certeza moral primera, Fichte parece haber suprimido toda relación con Dios. ¿Por qué?

En los primeros tiempos de la *Teoría de la ciencia* la idea de Dios es poco más que un concepto límite: un Absoluto, que no es persona, ni conciencia, ni mucho menos creador del mundo. ¿Se debe siquiera formar un concepto de Dios? Fichte se contenta y esto se hace después, a través de Schleiermacher, tremendamente popular) con presentar la fe en Dios como una certeza inmediata, originaria, que radica en el sentimiento. Y determina el contenido de esta fe religiosa siguiendo la idea kantiana del sumo bien: Dios es el orden moral de las cosas, mediante el cual, al hacer el bien, se realiza el reino ideal, el «reino de Dios».

En pleno conflicto, Fichte hace en 1799 una apasionada *Apelación al público,* «escrito que pide ser leído antes de ser confiscado»[19]. Pero ni este escrito logra impedir, una vez que el mismo

[16] J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), en *Werke,* vol. I (edit. por E. Medicus; Leipzig 1911; reimpresión Darmstadt 1962) 275-603.

[17] Cf. los escritos filosóficos sobre la disputa del ateísmo, en J. G. Fichte, *Werke,* vol. III (edición Medicus) 151-415; y ahí: *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung,* 119-133; cita, en 130.

[18] Cf. para esto E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie,* vol. IV, 351-364.

[19] J. G. Fichte, *Appellation an das Publikum* (1799), en *Werke,* vol. III (edición Medicus) 151-198.



Fichte ha amenazado con dimitir en una carta precipitada, su *deposición de la cátedra* de Jena: Su Excelencia Johann Wolfgang von Goethe, cuya fáustica profesión de fe —«No tengo ningún nombre para ello. Todo es sentimiento»[20]— cierra el impugnado trabajo de Fichte, vota por su destitución. Schiller, citado con sus *Palabras de la fe*[21] junto a Goethe, mantiene una postura equívoca. ¿Y quién echa una mano a Fichte? En Berlín los altos consejeros del Consistorio impiden por unanimidad todo tipo de resolución en contra de los escritos de Fichte, y es Federico Guillermo III —como en otro tiempo hizo Federico el Grande con el materialista ateo Lamettrie— el que ahora concede asilo al filósofo rechazado en todas partes: «Si es verdad que está implicado en hostilidades con el buen Dios, que el mismo Dios arregle con él sus cuentas, a mí nada me importa eso»[22].

La última palabra de Fichte en esta tan poco afortunada controversia es su escrito sobre *El destino del hombre* (1800)[23]: junto con los *Monólogos* de Schleiermacher y el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling, del mismo año, una de las más hermosas arras del incipiente siglo XIX. Fichte vuelve a exponer el sistema de su *Teoría de la ciencia,* resumiéndolo y haciéndolo más comprensible, en tres pasos: de la «duda» (el spinozismo como dogmatismo) por el «saber» (el criticismo de Kant como idealismo gnoseológico) a la «fe»: el moralismo de Fichte aparece como una religión de la conciencia del deber. A esta obra en particular hace referencia Hegel dos años después en actitud crítica, influenciado sin duda por Schelling, quien ya en Jena se había separado de Fichte, después de haberlo admirado enormemente. En *Fe y saber* Hegel se ocupa de la «filosofía de la reflexión de la subjetividad en sus tres formas más totales, la filosofía de Kant, la filosofía de Jacobi y la filosofía de Fichte» (1802).

b) Perspectiva posatea.

Casi un siglo antes de que Nietzsche proclame: «¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!»[24],

[20] J. W. Goethe, *Faust I,* en *Werke,* vol. III (edición hamburguesa; Hamburgo 1949, [7]1964) 110, verso 3455s.

[21] F. Schiller, *Worte des Glaubens,* en *Werke,* vol. I (edición nacional, edit. por J. Petersen y F. Beissner; Weimar 1943) 379.

[22] Cit. en H. Knittermeyer, *Atheismusstreit,* en *Religion in Geschichte und Gegenwart,* vol. I (Tubinga [3]1957) 678.

[23] J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), en *Werke,* vol. III (edición Medicus) 261-415.

[24] F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft,* 125, en *Werke,* vol. II (edit. por K. Schlechta; Munich 1955) 127.

redacta Hegel su obra *Fe y saber,* en la que pone la historia de los tiempos nuevos bajo el epígrafe de la muerte de Dios, y lo hace remitiendo a Pascal. ¿Qué se debe decir de la actitud de Hegel ante el ateísmo?

1. *Hegel vislumbra el ateísmo de la Edad Moderna:* la frase «Dios ha muerto» —cita de un canto de Lutero referente a la muerte de Cristo en la cruz— no es para Hegel una expresión piadosa sobre un trasfondo teológico ortodoxo, sino una dura experiencia histórica: un «dolor infinito» [25]. Su vigilante lucidez capta con precisión ese contexto histórico en que se trasluce el sentimiento básico de la religión de la Edad Moderna: que Dios ha muerto. En su trabajo sobre la esencia de la crítica filosófica Hegel adopta una enérgica actitud contra el radical dualismo de la historia moderna, dualismo del que el cartesianismo (con su separación de extensión y pensamiento, de mundo máquina y espíritu supramundano) es sólo la expresión filosófica, y las revoluciones políticas y religiosas, la manifestación externa: «Contra la filosofía *cartesiana,* que ha expresado en forma filosófica ese dualismo universalmente extendido en la cultura de la reciente historia de nuestro mundo noroccidental (un *dualismo,* del que —como del ocaso de toda vida vieja— tanto la callada transformación de la vida pública de los hombres como las ruidosas revoluciones políticas y religiosas en general no son más que sus caras externas, cada cual con su tonalidad), contra esa filosofía, digo, y en general contra la cultura que la expresa, todo tipo de naturaleza viva, y por tanto también la filosofía, tenía que buscar un medio de salvación» [26].

Hegel, que naturalmente está lejos de acusar a Fichte de ateísmo, establece, sin embargo, una relación conceptual entre la posición de Fichte y el ateísmo: ¿qué hace la fe, tan drásticamente forzada a la defensiva desde la Ilustración, para librarse del poderío del entendimiento? Se recluye —como aceptaba el propio Fichte con Kant y Jacobi— en la «pura» *interioridad protestante,* no enturbiada por objetividad alguna: en la interioridad del corazón, del sentimiento, de la subjetividad humana segura de sí misma. Pero —así argumenta Hegel— precisamente por este repliegue a la subjetividad protestante (en términos generales, la alternativa

[25] G. F. W. Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtische Philosophie* (1802), en *Werke* I, 223-346; cita, en I, 345.

[26] G. F. W. Hegel, *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere* (1802), en *Werke* I, 117-130; cita, en I, 128.



pietista) la fe deja a merced del ateísmo toda la realidad objetiva, la realidad del mundo y del hombre.

Tampoco la filosofía de Fichte llega en la realización de la subjetividad más allá del deber: tampoco en él quiere la subjetividad humana, segura de sí misma, renunciar a su presunto carácter absoluto ni puede llegar al conocimiento del absoluto a través de la razón. Es decir: ni se supera el *dualismo* entre el Dios infinito y el hombre finito, ni se alcanza la unidad. Mas si la infinitud se contrapone de esta manera a la finitud, entonces «lo uno es tan finito como lo otro» [27]. Todas las filosofías conocidas de la Edad Moderna, pues, se mantienen «dentro de este principio fundamental de comunidad, dentro del carácter absoluto de la finitud y de la consiguiente oposición absoluta entre finitud e infinitud, realidad e idealidad, entre lo sensible y lo suprasensible, y dentro, en fin, de la allendidad de lo verdaderamente real y absoluto» [28]. Esta escisión dualista, tal como se encuentra en Kant, Jacobi y Fichte, constituye, pues, el trasfondo del sentimiento fundamental moderno de la muerte de Dios, de la pérdida —ya denunciada por Pascal— de Dios dentro y fuera del hombre: «La religión del tiempo nuevo descansa en el sentimiento: Dios mismo está muerto (cosa que, desde un punto de vista en cierto modo empírico, reflejan ya las expresiones de Pascal: 'la nature est telle qu'elle *marque* partout un *Dieu perdu* et dans l'homme et hors de l'homme')» [29].

2. *Hegel entiende el ateísmo moderno posateísticamente.* Para Hegel, a pesar de todo, no hay vuelta atrás de la Ilustración. Una vez convertida en necesidad la crítica de la religión por medio del concepto de la razón, se acabó ya la antigua e ingenua inmediatez de la fe. El entendimiento, siempre que no se absolutice a sí mismo, tiene derecho a la reflexión crítica. Hegel, por tanto, en ningún caso rechaza sin más la filosofía de la subjetividad de sus predecesores: en ella también se niega toda separación de sujeto y objeto y se presupone y verifica la unidad de pensar y ser, si bien sólo en el ámbito de lo subjetivo. Y así, aun cuando la unión de lo finito y lo infinito no es más que una unión puramente subjetiva, «la filosofía de la infinitud de Fichte está más cerca de la filosofía del absoluto que de la filosofía de lo finito» [30].

Esta «filosofía del absoluto» es la que interesa a Hegel. Muy tempranamente advierte él el peligro: cuando la subjetividad humana se absolutiza a sí misma, puede caer en el nihilismo, en el «abismo de la nada, donde naufraga todo ser» [31]. Por ello es me-

[27] G. F. W. Hegel, *Glauben und Wissen,* en *Werke* I, 232.
[28] *Loc. cit.,* I, 230. [29] *Loc. cit.,* I, 345s. [30] *Loc. cit.,* I, 345. [31] *Ibid.*

nester llegar no a una *unidad de lo finito y lo infinito* que sea puramente subjetiva, sino *real.* Es decir: una unidad en Dios mismo, *en el absoluto.* Esta unidad en el absoluto divino no se puede alcanzar mediante una conjunción de lo finito y lo infinito al estilo del deísmo ilustrado, sino mediante una asunción (Aufhebung) «pan-en-teísta» de lo finito en lo infinito.

Con lo cual está claro que para Hegel la filosofía debe hacerse cargo de la *causa de la teología cristiana.* Porque Hegel piensa que la asunción de lo finito en lo infinito está presente, «representada», en Jesucristo, en su muerte y su resurrección: en él, según la concepción cristiana, Dios mismo murió, pero también resucitó. Y esto significa, dicho en términos filosóficos, que el dolor infinito de la pérdida o la muerte de Dios es asumido en Dios mismo: «como momento de la idea suprema» [32]. ¿Cómo hay que entender esta dialéctica divina?

Según Hegel, la *muerte* de Cristo no debe entenderse en sentido moral, como «sacrificio del ser empírico» [33], sino en sentido verdaderamente filosófico, como enajenación o extrañamiento (Entausserung) del propio absoluto divino. Esto es la «absoluta libertad» de Dios, pero también su «absoluto sufrir»: ¡Dios se enajena en el interior del mundo! Con semejante concepción filosófica del absoluto como unidad de lo infinito y lo finito, la filosofía no sólo traerá al recuerdo el «histórico» Viernes Santo (de entonces). Reproducirá más bien «en toda la verdad y dureza de su ateísmo» el verdaderamente «especulativo» (eterno-histórico) «Viernes Santo» [34].

Así, pues, en las alturas de la filosofía especulativa el sentimiento ateo básico de la Edad Moderna debe entenderse como una explicación del acontecimiento del Viernes Santo: el Viernes Santo histórico del abandono de Jesús por parte de Dios debe entenderse en la filosofía especulativa, donde fe y razón se encuentran y reconcilian, como el Viernes Santo del propio absoluto divino y, por tanto, como el Viernes Santo del abandono de Dios de todo ente. Sólo esta interpretación cristológica permite vislumbrar «toda la seriedad» y el «más hondo fundamento» [35] del ateísmo.

3. Estos y otros sorprendentes textos de Hegel sobre la muerte de Dios explican por qué esos *«teólogos de la muerte de Dios»* [36],

[32] *Loc cit*, I, 346. [33] *Ibíd* [34] *Ibíd* [35] *Ibíd*

[36] Para la *«teología de la muerte de Dios»* deben ser mencionados, aun cuando guardan entre sí considerables diferencias: G. Vahanian, *The Death of God The Culture of our Post-Christian Era* (Nueva York 1961); P. M van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel. Based on an Ana-*



aparecidos aisladamente en los años sesenta de nuestro siglo especialmente en los Estados Unidos y en Alemania, apelaban, además de a Nietzsche, particularmente a Hegel. Dorothee Sölle confiesa en *Creer en Dios ateamente* que «a la hora de buscar los modelos y puntos de arranque de semejante teología..., la mirada queda prendida preferentemente en Hegel» [37]. Dichos teólogos están respaldados por Hegel cuando, con la misma gran honradez, el mismo auténtico compromiso y la misma decidida solidaridad de Hegel con sus contemporáneos seculares, toman del todo en serio el

*lysis of its Language* (Londres 1963); versión alemana· *Reden von Gott - in der Sprache der Welt Zur sakularen Bedeutung des Evangeliums* (Zurich-Stuttgart 1965); W. Hamilton, *The New Essence of Christianity* (Nueva York 1966), Th J J Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Filadelfia 1966); Th. J. J. Altizer y W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (Indianápolis Nueva York 1966), D. Solle, *Stellvertretung Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes»* (Stuttgart-Berlín 1965); íd, *Atheistich an Gott glauben. Beitrage zur Theologie* (Olten-Friburgo de Brisgovia 1968), estudios sobre la teología de la muerte de Dios ofrece Th J. J Altizer en *Towards a New Christianity Readings in the Death of God Theology* (Nueva York 1967); ahí mismo hay un apartado sobre Hegel de J N. Findlay.

*Para la discusión en América,* cf J Bishop, *Die Gott-ist-tot-Theologie* (Dusseldorf 1968), así como las dos misceláneas: *The Meaning of the Death of God Protestant, Jewish and Catholic Scholars explore Atheistic Theology,* edit. por B Murchland (Nueva York 1967) y *Radical Theology Phase Two, Essays on the Current Debate,* edit. por C. W. Christian y G. R. Wittig (Filadelfia-Nueva York 1967).

*Para la discusión en Alemania,* cf. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (Munich 1964) 105-155 (muy interesante sobre todo en lo referente a Hegel); G. Hasenhuttl, *Die Wandlung des Gottesbildes,* en *Theologie im Wandel* (Miscelánea dedicada al 150 aniversario de la Facultad de teología católica de Tubinga; Munich-Friburgo de Brisgovia 1967) 228-253; H. Fries, *Theologische Uberlegungen zum Phanomen des Atheismus,* en *Theologie im Wandel,* 254-279; H Fries y R Stahlin, *Gott ist tot? Eine Herausforderung Zwei Theologen antworten* (Munich 1968); H Muhlen, *Die abendlandische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung* (Paderborn 1968); H. Thielicke, *Der evangelische Glaube,* vol I (Tubinga 1968) 305-565; M. Seckler, *Kommt der christliche Glaube ohne Gott aus?,* en *Wer ist das eigentlich - Gott?,* edit por H-J. Schultz (Munich 1969) 188-192.

También son importantes, desde el lado *marxista-comunista,* las contribuciones de R. Garaudy, *Dieu est mort. Étude sur Hegel* (París 1962), y V. Gardavský, *Gott ist nicht ganz tot,* con una introd. de J. Moltmann (Munich 1968) Un agudo análisis de la relación entre ateísmo, cristianismo y sociedad emancipada, en confrontación con la más reciente literatura sobre Hegel, nos lo ofrece W Kern, *Atheismus - Christentum - emanzipierte Gesellschaft Zu ihrem Bezug in der Sicht Hegels* «Zeitschrift fur katholische Theologie» 91 (1969) 289-321. También del mismo autor una recopilación de sus artículos: *Atheismus - Marxismus - Christentum. Beitrage zur Diskussion* (Innsbruck 1976).

[37] D. Solle, *Atheistisch an Gott glauben,* 54.

mundo secular, que se profesa y entiende «ateo»: cuando toman en serio que en la concepción moderna de la realidad, marcada por la impronta de las ciencias naturales, Dios no desempeña ya el papel de fundamento y garantía, y que nosotros debemos vivir «etsi Deus non daretur», como si no hubiese Dios (Bonhoeffer)[38]. Y tienen razón asimismo cuando hacen especial hincapié en la problemática de una imagen de Dios supra-mundana, sobre-natural y en ese sentido «teísta», y a la par buscan ansiosamente una actualidad de Dios en el más acá, ateniéndose al Dios cristiano manifestado en la muerte de Jesucristo. Sin embargo, en este punto no se debe hablar con ambigüedades ni jugar con la palabra «ateísmo» («a-teísmo»); en cualquier caso, no se puede apelar a Hegel para justificar un ateísmo en el sentido usual de la palabra (negación de Dios, de todo tipo de Dios). Como el mismo Bonhoeffer en seguida añade: «¡Y precisamente esto lo descubrimos... ante Dios!».

La «muerte de Dios» no es el fin: Hegel no anuncia un «evangelio del ateísmo cristiano», sino más bien, si cabe hablar así, una «asunción cristiana del ateísmo». ¡No una «fe atea en Dios», sino una «fe posatea en Dios»! Del Viernes Santo, justamente por ser la muerte de Dios, se sigue la *resurrección*. Pues precisamente porque el Viernes Santo es la muerte del mismo Dios, puede el dolor infinito comprenderse «como momento y nada más que como momento de la idea suprema»[39]. Por ser el absoluto mismo, «puede y debe» resucitar del abismo de la nada, superándose en cierto modo a sí mismo, «resucitar como totalidad suprema en toda su seriedad y desde su más hondo fundamento, abarcándolo todo a un tiempo y llegando a la más serena libertad de su forma»[40]. De esta manera, el abandono ateo del mundo por parte de Dios queda englobado en el abandono de Jesús por el propio Dios —entendido como abandono de Dios por el mismo Dios—, pero también invertido y superado.

### c) El primado de Dios.

¿Qué es para Hegel, en definitiva, lo que explica e implica la problemática moderna? Se trata de *una sola* realidad. Lo que en último término se ventila en todos los problemas del hombre y del mundo es *Dios mismo*. Hegel no busca otra cosa —así lo formula con meridiana claridad en un trabajo escrito en Jena sobre el «común entendimiento humano»— que «lo que en el momento

[38] D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Munich 1951) 241.
[39] G. F. W. Hegel, *Glauben und Wissen*, en *Werke* I, 346. [40] *Ibid.*



actual constituye el interés primero de la filosofía»: «volver a colocar a Dios en la primera página, en el comienzo de la filosofía, como único fundamento de todo, como único principio del ser y el conocer, después de haberle tenido situado durante tanto tiempo *junto a* otras finitudes, o incluso al final, como un postulado que surge de una finitud absoluta...»[41].

Hegel se pronuncia entre compasivo e irónico sobre el estatismo de una filosofía de la reflexión demasiado razonable, que reduce la problemática de Dios a la problemática del hombre: a eso que dentro de un modo de pensar ingenuo «se llama el hombre». El no quiere implicarse en el extremo «al que puede ir a parar tal filosofía, que no es conocer a Dios, sino conocer eso a lo que se llama hombre. Este hombre y la humanidad son para ella el punto de vista absoluto, y por cierto como una finitud fija, insuperable, de la razón...»[42].

Pese a la discontinuidad en el modo de plantearse el tema, ¿no se hace aquí patente la continuidad entre el Hegel filosófico de Jena y el Hegel teológico de Tubinga, Berna y Francfort? Con una gran diferencia, por supuesto: ahora se abre paso una consciente *voluntad de sistema total*. Por sistema no entiende Hegel una unilateral filosofía del espíritu. Por el contrario, integra las *ciencias de la naturaleza* del modo más concreto posible. En Jena, como ya venía haciendo, Hegel —que era miembro de distintas sociedades científicas— se ocupa de mineralogía, botánica, fisiología y medicina. Precisamente había obtenido su «venia legendi» con un trabajo de habilitación sobre las órbitas planetarias, clara prueba no sólo de su constante interés por la matemática y las ciencias de la naturaleza, sino también de su oposición al abstracto atomismo mecánico de la concepción puramente matemática de la naturaleza[43]. Así, a una con sus lecciones, Hegel va elaborando del modo más universal que puede los primeros bosquejos de su sistema: los llamados «sistemas de Jena»[44]. Todo forma parte de un sistema universal, no rígidamente matemático, sino vivamente dialéctico, y en él debe entenderse *todo lo particular como momento de la evolución dialéctica unitaria del todo*, del propio «espíritu absoluto» divino: espíritu absoluto que representa la unidad de sujeto y objeto, de ser y pensar, de lo real y lo ideal.

[41] G. F. W. Hegel, *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme* (1802/03), en *Werke* I, 143-160; cita, en 149.
[42] G. F. W. Hegel, *Glauben und Wissen*, en *Werke* I, 233.
[43] G. F. W. Hegel, *De orbitis planetarum*, en *Werke* I, 347-401; cf. *Disputation über 12 entsprechende Thesen mit Schelling*, I, 403-405.
[44] G. F. W. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, en *Werke* XVIII; *Jenenser Realphilosophie* I-II, en *Werke* XIX-XX.

De esta manera intenta Hegel describir, por decirlo así, el «curriculum vitae de Dios»: el proceso de extrañamiento de Dios en la mundanidad (filosofía de la naturaleza) y, a través de la mundanidad, la perfecta vuelta a sí mismo del espíritu (filosofía del espíritu). La inconmensurable riqueza del mundo se integra, en el curso de este proceso, en el concepto de Dios o se desarrolla a partir de él y permite una nueva conciencia de Dios y del mundo. Mas ¿se da también un enriquecimiento de Dios? En todo caso —y como también lo advierte Hegel—, hay un peligro: el *peligro del extrañamiento del concepto de Dios.* ¿Dónde están los límites?

Tanto la controversia del panteísmo como la controversia del ateísmo habían señalizado clarísimamente los peligros. Y el humillado Fichte hubiera sido el último en no descubrirlos. Aquellos límites que Schelling, por ejemplo, había reconocido expresamente en 1800 en su atrevido *Sistema del idealismo trascendental,* para salvaguardar el concepto de un Dios vivo en un «Sistema de la providencia, esto es, de la religión», con toda seguridad fueron también reconocidos por Fichte y Hegel.

*No* se trata, por la derecha, de un *panteísmo fatalista,* según el cual «todas las acciones libres, y consiguientemente la historia entera», deben entenderse «como absolutamente predeterminadas»: lo que traería como consecuencia «una predeterminación por completo ciega», marcada por un «destino».

*No* se trata tampoco, por la izquierda, de un *ateísmo irreligioso,* según el cual «en todo obrar y actuar no existe ley ni necesidad alguna»: lo que llevaría consigo un «sistema de absoluta anarquía».

Más bien se *afirma* el *«absoluto»,* que constituye el común «fundamento de la armonía entre la libertad y el (sujeto) inteligente» [45].

Naturalmente, en cuanto al modo de definir más de cerca este absoluto en relación con el mundo y, en particular, con la libertad humana, cabían muchas y muy distintas opiniones; y sobre ello tuvieron muy pronto serias discrepancias Fichte, Schelling y Hegel.

[45] F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), en *Werke* II (edit. por M. Schröter; Munich 1927, ²1958) 327-634; cita, en 601.

# II. *DIOS EN LA HISTORIA*

Después de su etapa de Jena, Fichte, Schelling y Hegel, a pesar de seguir manteniendo una cierta comunidad de ideas, toman caminos muy diferentes. El propio Hegel es de la opinión de que el mejor modo de vencer las dificultades entre el panteísmo y el ateísmo no es otro que tomar en serio la vida, la vitalidad de Dios: ver a Dios en su *curso* de vida y no solamente desde el sujeto humano finito (Kant), ni tampoco desde un sujeto absoluto (Fichte) o desde una identidad absoluta de sujeto y objeto (Schelling), sino desde el espíritu absoluto entendido dialécticamente. Y esto para Hegel significa que Dios debe ser visto como el que recorre una *historia* y se manifiesta a sí mismo en esa historia: en el devenir de quien él es.

## 1. *Fenomenología del espíritu*

Las hojas que en octubre de 1806 Hegel lleva durante una semana entera en el bolsillo de su casaca por las calles de la saqueada Jena vienen a ser decisivas para la filosofía alemana: son la última parte de la *Fenomenología del espíritu,* concluida con rapidez desacostumbrada en una inquieta noche por un autor atormentado, acuciado no sólo por los acontecimientos políticos de entonces, sino hasta por su editor, enormemente impaciente. Al día siguiente, Napoleón, con la rapidez del rayo, como de costumbre, entabla y gana la batalla a las puertas de Jena. Y Hegel ve entonces «al emperador —esta alma universal...— recorrer a caballo las calles de la ciudad»: «es, efectivamente, una sensación maravillosa ver a semejante individuo, que aquí, estando en un solo punto, montado en un caballo, abarca y domina el mundo entero» [1]. Mas el mismo Hegel es desvalijado y hasta unos cuantos días después no puede enviar su manuscrito al editor en Bamberg.

[1] *Briefe von und an Hegel,* en *Werke* XXVII, 120.

a) Lo absoluto en la conciencia.

La *Fenomenología del espíritu* [2], tal vez el libro más genial a la par que oscuro de Hegel, es una obra de pionero y contiene ya todo. Con penetrante diligencia recoge todo su pensamiento anterior y de una sola gran tirada lo expone copiosamente, concentradamente, pleno de fuerza, aunque no exento de ambigüedad: rebosando de efervescencia, en parte —sobre todo en la segunda mitad— desbordando en exceso y, al final, manteniendo otra vez un disciplinado apasionamiento. En conjunto, pues, una obra de juventud, pero que ya acusa múltiples indicios de edad madura: ¡una obra que, pese a la variabilidad de su perspectiva interior, la falta de unitariedad en el desarrollo y la complejidad innecesaria de su lenguaje, es honda y profunda, una obra de acabado y perfecto pensamiento!

También Hegel parte de Descartes: el camino que ha de recorrer aquí el entendimiento natural humano no puede ser otro que «el camino de la *duda* o, más propiamente, el camino de la desesperación» [3]. Porque el hombre debe pasar del punto de vista natural del sentido común, tan erróneo muchas veces, al punto de vista verdaderamente científico: debe elevarse *de la impresión sensible inmediata, pasando por todas las formas de la conciencia, hasta el espíritu consciente de sí mismo*. Así, vista desde su forma definitiva, la *Fenomeno-logía del espíritu* no puede sino entenderse como la «ciencia de la aparición del espíritu» en sus diferentes formas. Paso a paso, pacientemente, describe Hegel cómo la conciencia natural llega a conciencia absoluta o, mejor dicho, cómo la conciencia natural se hace consciente del saber absoluto que ella misma latentemente ya es. Este «camino del alma» [4], por tanto, no puede ser interpretado sólo psicológica y pedagógicamente. Al mismo tiempo debe ser entendido filosófica e históricamente. El camino de formación de la conciencia individual, tal como Hegel pone de manifiesto en el curso de sus pensamientos, y arrastrado sin querer por el desarrollo de los mismos, es al propio tiempo el camino histórico-universal de aparición del mismo espíritu absoluto en sus diferentes formas. Trasfondo decisivo de esta fenomenología del espíritu es que, desde un principio, el absoluto y el conocimiento humano no están separados, sino enlazados en una unidad aún no desplegada. Y el camino de la experiencia que aquí se hace implica una reciprocidad, esto es, que la conciencia humana se haga consciente del absoluto y que el absoluto se haga consciente de sí mismo en la conciencia humana.

[2] G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807) = *Werke* II. Utilizamos la nueva edición de la Fenomenología, comprobada en sus más mínimos detalles con el texto de la edición original, publicada por J. Hoffmeister en 1949 (= 5.ª ed. de la publicada por Lasson de 1907 y cuarta de la de Hoffmeister de 1937). Bibliografía sobre la Fenomenología en H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (Barcelona 1970) pp. 749ss. [Trad. española de X. Zubiri, *Fenomenología del espíritu*, Madrid 1935].

[3] *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke* II, 67. [4] *Ibid.*



¿Pura *especulación?* ¡No y sí! No, porque el filósofo, según Hegel, no tiene que dedicarse a construir teorías ayunas de realidad, a deducir la realidad «desde arriba». Sí, porque el filósofo debe ser «espectador» —y en este sentido literalmente «especulativo»— y describir la realidad tal como se le muestra en la historia, tal como él la experimenta desde el cúmulo de pensamientos de su conciencia teórica y práctica, ética, jurídica, religiosa y filosófica. Porque la conciencia se reconoce a través del mundo, y el mundo a través de la conciencia: obligada historia de experiencia que —en la línea moderna de Descartes, Kant y Fichte— siempre toma consecuentemente como punto de partida el sujeto humano y a partir de ahí experimenta el mundo (naturaleza, sociedad, cultura). «Ex-periencia» del mundo por «re-memoración» (Er-innerung) de la conciencia, esto es: un «ir-hacia-dentro» del propio espíritu, como explica Martin Heidegger desde su perspectiva en un trabajo sobre el concepto de experiencia en Hegel [5]. Para Hegel, por tanto, partir del sujeto individual no significa en absoluto un individualismo subjetivista: la relación con el mundo es concomitante siempre.

De esta relación con el mundo depende que tan amplia experiencia rememorativa no se agote, como en Descartes, en una inicial duda «metódica», sino que se detenga en la duda misma, de la cual nace, mediante el activo dinamismo de los contrarios, la siempre nueva *superación* (Aufhebung) dialéctica. ¿Qué significa el término «Aufheben», que con Hegel se ha hecho tan famoso y que apenas es traducible a otros idiomas? Del triple sentido de la palabra deduce Hegel: La verdad que se tiene por absoluta debe ser una y otra vez *abandonada,* pero a la par que abandonada debe ser de nuevo *recogida* —como momento relativo— y *elevada* a una unidad superior. Hegel apenas emplea los términos «tesis-antítesis-síntesis», que con tanta frecuencia se le atribuyen. Lo que sí hace, en cualquier caso, es la afirmación de una verdad, pero una afirmación que pasa a una negación y de ahí otra vez a una superación de la una y la otra. Dicho vulgarmente: ¡así —pero no así— sino así! De este modo, el rígido pensamiento

[5] M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, en *Holzwege* (Francfort/Meno 1950) 105-192.

conceptual cae dentro de la viva dinámica del espíritu: la conciencia humana toma parte en la dinámica del absoluto divino, que no es ni vacío ni sustancia inmóvil y fija, sino un sujeto, un espíritu vivo que se mueve a través de todas las contradicciones.

En la fenomenología se trata, pues, de la historia del sujeto, historia en la que de continuo se corrigen el sujeto en el correspondiente objeto y el objeto en el sujeto: un proceso espiritual con contradicciones y negaciones siempre distintas, con estadios siempre superiores, con formas de conciencia y hasta configuraciones del mundo cada vez más concretas. Por eso en esta fenomenología hay unos primeros capítulos sobre la conciencia, la autoconciencia y la razón, a los que luego siguen (sin que inicialmente estuvieran planeados) los capítulos sobre el espíritu, la religión y el saber absoluto, todos ellos centrados en la historia universal. Según Hegel, la razón debe necesariamente manifestarse, «aparecer» en el tiempo, en determinadas formas históricas: la fenomenología se entiende ahora más bien como historia de las manifestaciones del espíritu. Así queda claro que no se trata solamente de un movimiento psicológico de la concienciencia, sino simultáneamente de un movimiento lógico, cósmico, sociopolítico, histórico-universal e incluso religioso y, en resumidas cuentas, filosófico. También la religión se entiende en un doble sentido: autorrevelación del espíritu infinito en el espíritu finito y, a la vez, sumergimiento especulativo del espíritu finito en el espíritu infinito. Así se efectúa el proceso dialéctico —últimamente filosófico— del autoconocimiento: el «hacerse consciente de sí» de la conciencia humana en el absoluto y la presencia del absoluto en la conciencia humana. Por cierto: ¿quién hubiera pensado entonces que precisamente en este punto habría de centrarse más tarde —con Ludwig Feuerbach— la crítica y darse el cambio repentino al ateísmo?

### b) Dialéctica en el mismo Dios.

En toda esta historia dolorosa y trágica —si bien no pan-trágica, sino finalmente victoriosa— de las manifestaciones del espíritu, se trata siempre, a través de todas las posiciones y negaciones, enajenaciones e interiorizaciones, de un pujante *proceso universal de conciliación.* De la conciliación de las contradicciones surgidas en la Edad Moderna desde el punto de vista de la conciencia, en la que no obstante se refleja toda la historia del mundo: la línea subjetiva de Descartes y Kant se extiende coherentemente a la historia universal.

¿Y adónde tiende esta conciliación universal de la fenomenología? A la conciliación del estoicismo con el escepticismo, de la fe con la Ilustración, del racionalismo con el romanticismo. Pero también a la conciliación del señor con el esclavo, de la idea con el sentimiento, del gusto con la necesidad, de la ley del corazón con la ley de la realidad, de la virtud con el curso del mundo. Y finalmente, en general, a la conciliación de lo de fuera con lo de dentro, del en sí con el para sí, del objeto con el sujeto, del ser con el pensamiento, del más acá con el más allá, de lo finito con lo infinito, todo ello «asumido» (aufgehoben) al final en el saber absoluto, esto es, en el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu. Esto es lo que Hegel desarrolla en muchos cientos de páginas; éste es —como el mismo Hegel, ya anciano, lo llama— su «viaje de descubrimiento»[6] a través del reino del espíritu, viaje que se manifiesta a su vez como la dramática odisea del propio espíritu divino en este mundo y en su historia. Fáusticamente inquieta y una y otra vez colmada, la conciencia ha recorrido lo finito en todas direcciones a lo largo de la historia para alcanzar así, en múltiples aventuras y batallas, ese infinito en que ella misma está desde el principio englobada: un viaje penosamente ascendente en espirales o movimientos triangulares, el viaje de las experiencias del espíritu. La historia del espíritu divino mismo: descrita por el filósofo con entera fidelidad a la hora que le ha tocado vivir. En este sentido, la fenomenología es simultáneamente una filosofía teológica y una teología filosófica de la historia.

Hegel tenía el derecho a creer que había recogido todas las aportaciones de la época moderna en orden a una mayor profundización del concepto —¡cristiano!— de Dios. ¿No había descrito la nueva realidad de Dios y la nueva realidad del mundo, el nuevo «ser Dios en el mundo» y el nuevo «ser el mundo en Dios» sin caer en el panteísmo fatalista o el ateísmo irreligioso? Muy al contrario, en la fenomenología ambas cosas están muy claras: Dios es el mundo, pero no simplemente el mundo, porque el mundo es tremendamente no divino, por más que pueda ser forma externa de Dios.

Pero si ahora desde el final echamos una mirada retrospectiva a su fenomenología, ¿cómo ha conseguido Hegel todo eso? Por el camino del *desarrollo:* el mundo no es estrictamente Dios, pero sí *Dios en su desarrollo.* Este Dios en despliegue, este Dios en la historia, se enajena en el mundo *y* eleva al mundo en cuanto naturaleza y finalmente en cuanto espíritu, a través de todos los estadios, hasta sí mismo, hasta su infinitud y divinidad. Todo ello en

[6] Cf. K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben. Supplement zu Hegels Werken* (Berlín 1844; reproducción Darmstadt 1963) 204.

un círculo majestuoso, omnicomprensivo, como el delineado anteriormente por los Padres de la Iglesia y la Escolástica medieval: *exitus a Deo - reditus in Deum;* salida de Dios - retorno a Dios. O, según Hegel, más propiamente: salida de Dios y retorno del mismo Dios.

La diferencia es importante. El paradigma dualista tradicional —no sólo el dualismo extrínseco entre cielo y tierra, relativizado por las ciencias de la naturaleza, sino también el dualismo intrínseco establecido por la filosofía y la teología entre Dios y el hombre— está aquí superado de forma acorde con los nuevos tiempos, con la era moderna. Dios abarca todo, sin mengua u omisión de la diferencia. Muy al contrario, la diferencia se advierte ya en Dios mismo. La vida de Dios consiste precisamente en la lucha con la oposición: ¡una confrontación de Dios consigo mismo, en el curso de la cual se llega desde Dios al mundo y a la reconciliación del mundo en Dios! De esta manera el dualismo se dirime en el mismo Dios. La idea de una vida de Dios inalterable, siempre igual, la idea de una única evolución de Dios degenera según Hegel en beatería y hasta en insustancialidad si no se concibe como intrínseca *dialéctica de Dios mismo:* «Muy bien puede decirse, por tanto, que la vida de Dios y el conocer divino es como un juego del amor consigo mismo; esta idea degenera en beatería e incluso en insustancialidad cuando le falta la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. *En sí* misma, esta vida es, en efecto, inalterable igualdad y unidad consigo misma, sin la seriedad de la alteridad y de la enajenación y sin la seriedad de la superación de dicha enajenación. Pero este *en sí* es la generalidad abstracta, en que se hace abstracción tanto en su propia naturaleza, que es *ser para sí,* como, en general, del automovimiento de la forma» [7]. El término «alienación» o enajenación («Entfremdung»), tan importante después para la teoría social de Marx, se halla originariamente en Hegel en un contexto enteramente teológico.

El hecho de que se contemple al mismo Dios en esta dialéctica de enajenación y superación de la enajenación tiene consecuencias tremendas para el concepto de Dios. El concepto de Dios incluye así lo *negativo como un momento de Dios* y su desarrollo: la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. Para expresar hasta en el nombre esta clarificación y profundización del concepto tradicional de Dios, Hegel prefiere hablar de Dios como *Espíritu:* «espíritu» expresa que Dios es un Dios en devenir, un Dios dialéctico, que se despliega o desarrolla enajenándose y volviendo a sí mismo del enajenamiento.

[7] G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* en *Werke* II, 20.



Desarrollo - dialéctica - espíritu: partiendo de este Dios es posible englobar todas las contradicciones del mundo y de la sociedad en su correlación y en su necesidad. Partiendo de un Dios así se puede superar (aufheben) y conciliar en todos sus niveles, negando la negación, la infortunada y trágica escisión de la realidad. La conciencia de Hegel ha sufrido, a causa de la no reconciliación de la realidad y, sobre todo, la no reconciliación de la sociedad humana moderna, más que cualquier otra conciencia filosófica anterior. Y él fue precisamente quien vio con claridad que todos los estadios inferiores de enajenación no son otra cosa que anticipación y consecuencia de uno supremo y que la verdadera reconciliación sólo es posible cuando se llega a una reconciliación entre lo finito y lo infinito, el mundo y Dios.

Ciertamente, el primer proyecto global filosófico de Hegel es en muchos aspectos, tanto desde el ángulo filosófico como desde el teológico, una empresa problemática. Pero su *Fenomenología del espíritu* no deja de ser un grandioso y fecundo intento de reconciliación completa entre filosofía y teología, inteligencia y revelación, ilustración y dogma, razón e historia, investigación y fe, ser hombre moderno y ser profundamente cristiano. ¿No es ésta, en resumidas cuentas —podría preguntarse Hegel con todo derecho—, una reconciliación en la que el cristianismo parece haberse sobrepasado, justamente «superado» a sí mismo? Muchos intelectuales cristianos, filósofos y hasta teólogos se mostraron entonces muy agradecidos a Hegel por ello.

Como quiera que sea, para apreciar a Hegel en su justo valor no hay que olvidar que él argumenta partiendo de otro concepto de Dios, moderno, distinto, transformado, profundizado. Y contra él apenas puede uno proceder remitiéndose simplemente al Dios de los Padres y de Jesucristo, por lo menos mientras uno no se dé cuenta de todo lo que también en la imagen de Dios de la Biblia obedece a una determinada imagen del mundo.

Hegel está dispuesto a tomar radicalmente en serio el giro copernicano (en lo físico el de Copérnico, en lo espiritual el de Descartes y de Kant). Es un pensador enteramente moderno, que *definitivamente deja atrás la imagen de Dios de un tiempo pasado.* Deja atrás la vieja imagen antropomórfico-ingenua de un Dios que habita, en sentido literal o espacial, «sobre» el mundo (Dios en el cielo), con el que a pesar de todo mantenemos un connatural y permanente contacto. Deja atrás también la más reciente imagen deísta-ilustrada de un Dios que mora, en el sentido espiritual o metafísico, «fuera» del mundo, en un más allá extramundano (Dios relojero, arquitecto del mundo), sin el cual se puede muy bien vivir. En este sentido, Hegel sólo está interesado de hecho

—como antes Spinoza, Lessing y Goethe— por un Dios *en* el mundo y por un mundo *en* Dios.

Esta visión de Hegel, como ya vimos, no tiene nada que ver con el ateísmo. Y tampoco, a pesar de su concentración en el mundo uno y único, con el naturalismo. No cabe duda de que Hegel, como otros poetas y pensadores, se siente liberado de aquel primitivo temor ante el mundo y del nuevo terror ante el universo que, por ejemplo, siente Pascal a la vista de los espacios vacíos del cosmos: libre para creer de nuevo en el mundo, para sentir piedad y hasta pasión por el mundo. El anterior sentimiento por la naturaleza, que había ido perdiendo fiabilidad y que se había difuminado completamente con la Ilustración racionalista, parece volver otra vez con el Romanticismo como un nuevo sentimiento de confianza en la naturaleza. No solamente se perciben criaturas vivas aisladas. La naturaleza en su conjunto se entiende como algo vivo, en sí mismo interconectado, emparentado, espiritual en suma. Sí; el sentimiento religioso no quedará apaciguado hasta que el mismo mundo terreno en toda su hondura haya adquirido también un carácter divino.

Pero las preocupaciones de Hegel se centran decididamente en algo superior a la naturaleza: en que se tome a Dios como lo que realmente es, sin hacer de él una realidad finita, cosificada, e inmóvil, como en las anteriores imágenes de un Dios supramundano o extramundano. Por eso Hegel lo designa como «el absoluto» o como «el espíritu absoluto», que escapa a toda determinación limitadora. Por eso no lo entiende como «ser supremo», situado encima, fuera o más allá de este mundo y, en consecuencia, junto a él y frente a él, pues en definitiva no sería más que una parte de la realidad total, un finito junto a lo finito. Por eso lo entiende más bien como el infinito —omnipenetrante infinito— *en* lo finito, como la realidad última en el mundo, en el corazón de las cosas, en el hombre mismo, en la historia universal. Dios como el fundamento inagotable de todo ser. ¡Dios como lo supramundano en lo intramundano, como la trascendencia en inmanencia!

## 2. *El sistema en la historia*

Entre tanto, Hegel se ha trasladado a Bamberg, importante centro editorial desde comienzos del siglo XIX. Anteriormente, sus esfuerzos por conseguir una cátedra de ordinario en Heidelberg, Erlangen y Berlín habían sido vanos. En 1804 pide a Goethe ser tenido en consideración como «el más viejo de los profesores auxiliares de filosofía del lugar», y en 1805 es nombrado profesor



extraordinario en Jena. Pero tras la batalla de Jena, la situación de la ciudad y de la Universidad es muy desagradable. Por eso Hegel acepta muy complacido la posibilidad de encargarse de la redacción, que acaba de quedar vacante, del «Diario de Bamberg». Pero no por mucho tiempo. Pronto empieza a suspirar por la redención de la «galera del periódico» [8] y aprovecha la oportunidad en cuanto le ofrecen un puesto mucho más acorde con sus inclinaciones filosóficas: en 1808 se convierte en director del gimnasio de Nuremberg. En este tiempo, aparte de una propedéutica para los alumnos, con los que era bastante exigente, escribe una gran *Ciencia de la lógica* [9]. En ella, partiendo de la dialéctica del ser, la nada y el devenir, desarrolla en tres grandes partes la lógica del ser, de la esencia y del concepto: un orden de esencias puras o, según la convicción del mismo Hegel, Dios en su esencia eterna antes de la creación del mundo.

Hasta 1816 no es llamado a ocupar una cátedra, tan largamente anhelada, en la Universidad de Heidelberg. Por primera vez, a sus cuarenta y seis años, enseña como profesor ordinario: perfectamente pertrechado de todo, capaz de exponer sus ideas en un sistema general exactamente formulado. Así, los dos años de Heidelberg, antes de ser llamado a Berlín, se convierten en los años de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus lecciones* (1817) [10].

### a) La nueva síntesis.

El sistema de Hegel, ¿no es fruto de una deducción puramente especulativa? Así preguntan no sólo los empiristas. Mas quien haya seguido, aunque sólo sea someramente, el curso de la evolución de la filosofía hegeliana sabe que el sistema de Hegel —contra lo que puede parecer a primera vista— no está «construido» a priori y con ligereza, al menos tal como el propio Hegel lo ha

[8] *Briefe von und an Hegel,* en *Werke* XVII, 240; cf. 239.

[9] G. F. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812/13) = *Werke* III-IV. Citamos siguiendo la reimpresión inalterada (1951) del texto publicado por G. Lasson. Bibliografía sobre la Lógica en H. Küng, *La encarnación de Dios,* p. 749ss. [Trad. española, *Ciencia de la lógica,* Buenos Aires 1956].

[10] G. F. W. Hegel, *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen* (1817) = *Werke* V. Esta Enciclopedia se cita siguiendo la nueva edición de J. Hoffmeister (1949), realizada sobre la de Lasson (1905) (que omite las añadidas anotaciones de los oyentes) y en la que se consignan las numerosas ampliaciones del mismo Hegel en 1827 (2.ª ed.) y 1830 (3.ª ed.). Bibliografía sobre la Enciclopedia en H. Küng, *La encarnación de Dios,* p. 749ss. [Trad. española de E. Ovejero, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* Madrid ³1942].

fundamentado de nuevo, tras la penosa ascensión de la *Fenomenología* (desde la experiencia inmediata al saber absoluto), sobre las altas cotas de su *Lógica* y lo ha resumido luego en la *Enciclopedia.* Es cierto que Hegel planifica a su capricho, esboza con extremado esquematismo y diseña con grandes trazos, esto es, enciclopédicamente. Pero todo ello es posible precisamente porque está precedido del inmenso y pormenorizado trabajo del *Hegel empírico,* desconocido por la mayoría de los empiristas: rigurosa observación de la realidad natural y espiritual, activa dedicación durante decenios a las ciencias empíricas, infatigable remodelación de categorías y de terminología, vital transformación y renovación de la sistemática en grande y en pequeña escala. «Usted sabe que yo me he ocupado demasiado no sólo de la antigua literatura, sino también de la matemática y, últimamente, del análisis superior, el cálculo diferencial, la física, la historia de la naturaleza y la química, como para caer en la trampa de la filosofía de la naturaleza de filosofar sin poseer conocimientos, sólo por la imaginación, y de tener por pensamientos hasta las vanas ideas propias de la locura. Esto podría servirme, negativamente cuando menos, de recomendación», así escribe el director de gimnasio Hegel desde Nuremberg, refiriéndose a la filosofía de la naturaleza de Schelling, al afamado teólogo racionalista H. E. G. Paulus en Heidelberg [11].

Sólo quien conoce el inmenso trabajo previo de este investigador incansable (su retrato muestra sus grandes ojos abiertos) puede apreciar correctamente a Hegel como el universal sistematizador de la Edad Moderna. Trátese de rocas o de plantas, de las leyes de Kepler o de la teoría de la luz de Newton, desde la electricidad hasta la asociación de ideas e, incluso, la policía y la propiedad: en conocimientos puede medirse, si no con cualquier especialista, sí con cualquier polígrafo. Pero lo que le distingue de hombres como Varrón en la Antigüedad o Vicente de Beauvais en la Edad Media, lo que le coloca en un mismo plano con Aristóteles y Leibniz, es la profundidad de su mirada, que va unida a la amplitud de visión y le hace convertirse no en un recopilador, sino en un pensador, en un pensador más enciclopédico y sistemático que Leibniz y más teológico que Aristóteles.

Hasta tal punto que uno, efectivamente, podría preguntarse con Karl Barth [12]: ¿Por qué no ha llegado Hegel a ser para la teología protestante lo que Tomás de Aquino ha sido para la católica? ¿Por qué no ha sido Hegel —tras el primitivo idealismo del

[11] *Briefe von und an Hegel,* en *Werke* XXVIII, 31.
[12] Cf. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (Zollikon-Zurich 1946; ²1952) 343.



criticismo kantiano y los múltiples y geniales ensayos y anteproyectos de Fichte, S. Maimon, el joven Schelling, Jacobi, etc.— lo que tras la primitiva Escolástica fue para la Edad Media Tomás de Aquino, aprendiendo de cristianos y no cristianos, de judíos y árabes (y, en menor grado, para la Ilustración Christian Wolff, pensador menos original que Hegel): el *Doctor communis,* el «Maestro universal», que reúne todo el material acumulado por la historia no sólo dentro, sino, sobre todo, fuera de los propios muros, lo ordena conceptualmente de forma nueva, y científicamente, creativamente, elabora la necesaria síntesis general nueva, el nuevo gran paradigma?

Hegel tiene un certero sentido para percibir lo que está en el ambiente. Y lo que Tomás de Aquino lleva a cabo discretamente, calladamente, lo proclama Hegel —basta leer sus múltiples lecciones inaugurales y prólogos— programáticamente: que ha comenzado un nuevo tiempo, que ya no bastan las viejas síntesis, que ha llegado el tiempo de una nueva sistematización. ¿No está todo a punto? Sólo hace falta abrir valientemente las puertas, prematuramente cerradas y, en muchos casos, nunca abiertas, a la verdad más plena. Y basta tener a mano la nueva llave. El teólogo Tomás de Aquino la había encontrado entonces —por mediación de los árabes musulmanes y de Alberto Magno— en Aristóteles y había purificado radicalmente este aristotelismo, así al menos lo creía él, de todo vestigio pagano. La moderna llave de Hegel es un regalo de sus hermanos idealistas: el método dialéctico. Este proceso mental basado en antítesis creadoras, a la vez riguroso, flexible e irresistible, aunque no fácil de aplicar, constituía para Hegel el más espléndido obsequio del espíritu a los tiempos nuevos para abrir no sólo una, sino todas las puertas cerradas. Este método dialéctico, recibido de Fichte y transportado a lo absoluto, es en Hegel, como ya hemos visto al hablar de la *Fenomenología,* algo más que un puro instrumento de trabajo intelectual. Es vida, principio vital, automovimiento, dinámica del propio espíritu divino. Lleva consigo el «passer partout». Insta a la totalidad, al sistema universal [13]: «Un filosofar *sin sistema* no puede ser científico» [14]. Un sistema, que no es sino el espíritu que se comprende a sí mismo, el espíritu organizado, constituye el único marco en que la verdad se libera de la contingencia e incoherencia y —esto aparece aquí con más claridad que en los primeros esbozos de Jena y en el «viaje de descubrimiento» de la *Fenomenología*— se hace patente el desarrollo, el despliegue, en su estricta *necesidad.*

[13] Cf. G. F. W. Hegel, *Enzyclopädie,* en *Werke* V, 46s, 201; también *Wissenschaft der Logik,* en *Werke* IV, 500-504.
[14] *Enzyclopädie,* en *Werke* V, 46.

En comparación con una «suma» medieval, que como se sabe no estaba destinada solamente a la enseñanza, la *Enciclopedia* es un libro relativamente pequeño. No trata de ofrecer más que un «esquema», un «hilo conductor», útil para la lección:
En la *primera* parte, la *lógica* [15]: una edición reducida y corregida de la primera gran lógica, escrita en Nuremberg, con la misma subdivisión general de ser - esencia - concepto y culminando otra vez en la «idea absoluta» [16].
En la *segunda* parte, y en razón del «extrañamiento» de la idea en la naturaleza, la *filosofía de la naturaleza* [17]: mecánica - física - física orgánica.
Por último, en la *tercera* parte, y en razón del retorno del espíritu de la naturaleza a sí mismo, la *filosofía* del espíritu [18], subdividida igualmente en tres partes: el espíritu subjetivo (antropología, fenomenología o doctrina de la conciencia y psicología), el espíritu objetivo (derecho, moralidad y eticidad) y el espíritu absoluto (arte, religión y filosofía).

De esta manera, Hegel, ese genio de la síntesis dialéctica, crea un sistema de un cúmulo de materiales tan asombroso, de una amplitud tan universal y de una unitariedad tan estructurada como hasta entonces nunca le había sido ofrecido al cristianismo: una «summa universalis» y, por lo mismo, una «summa summe theologica». En comparación con la mayoría de las cosas que en aquel momento se hacían en teología, una obra pensada para su tiempo y absolutamente a la altura de su tiempo. Ni con los dos pies en la Edad Media o en los tiempos de la Reforma, como andaban todavía algunos de los teólogos contemporáneos católicos y protestantes. Ni con un pie en el tiempo viejo y otro en el tiempo nuevo, como se encontraban ciertos «teólogos mediadores». Sino con ambos pies fijos y seguros en la modernidad, Hegel se profesa decidido partidario de una «philosophia perennis», que ni en el siglo XIII, ni en el XVII, ni en el XVIII ha perdido su perennidad o dejado de avanzar. Probándolo todo, Hegel intenta quedarse con lo bueno de todo.

Esto es —así lo percibieron también muchos teólogos de la época— un milagro dentro de la filosofía de aquel tiempo, tan incrédula y hostil a toda revelación. ¡Lo que aquí se propone es un sistema —como ya vimos en la interpretación del acontecimiento del Viernes Santo— en el que el cristianismo no es ni

[15] *Loc. cit.*, 51-104.
[16] Para las diferencias, cf. J. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic* (Cambridge 1910) 150s.
[17] G. F. W. Hegel, *Enzyclopädie*, en *Werke* V, 202-325.
[18] *Enzyclopädie*, en *Werke* V, 326-490.



liquidado por animadversión ni dejado de lado por indiferencia, sino acogido con simpatía, ingeniosamente, y «elevado» (aufgehoben) a lo mejor de todo! Un sistema que no sólo aúna, como los sistemas primitivos, antigüedad y cristianismo, sino también Renacimiento y Reforma, Ilustración y Romanticismo y, en suma, tiempo viejo y tiempo nuevo. Un sistema que radicalmente concilia en el espíritu absoluto todas las contradicciones pensables y que en todo ello no quiere ser otra cosa que religión sapiente, esciente, filosófica: ¡el cristianismo que se piensa y se sabe a sí mismo! ¿No debería la cristiandad —en la controversia entre los ilustrados y los teólogos del puro sentimiento y, en general, en la lucha a muerte contra la avasalladora modernidad— echar mano con entusiasmo de este liberador sistema cristiano? ¿Corrigiendo, sin duda, muchos pormenores (Hegel sería lo bastante liberal para permitirlo), pero agradeciendo de veras que en él, y de una forma tan tradicional como moderna, puede encontrar la fe cristiana, para las tempestades de la era moderna, no una simple caña de paja, sino todo un instrumental de nueva construcción, sistemáticamente seguro y rigurosamente necesario?

b) La nueva filosofía de la historia.

¡Hegel en la cátedra de Fichte! En el mismo año en que aparece la *Enciclopedia* (1817), en medio del alboroto y la borrachera de libertad de las universidades, de las asociaciones de estudiantes y de gimnastas, Hegel es invitado por el primer «ministro de cultura» de Prusia, Altenstein, a dejar la ciudad de Heidelberg, ya demasiado pequeña para él, y acudir al Estado prusiano, tan floreciente en lo militar como en lo docente: a la Universidad de Berlín, fundada en 1810 a raíz de la reforma de la enseñanza de Humboldt (¡Schleiermacher, Niebuhr, F. A. Wolf, Savigny, Fichte...!).

«Yo puedo desear y esperar que lograré, en este camino que emprendemos, merecer y ganar su confianza, pero de momento lo único que puedo pretender es que ustedes aporten la confianza en la *ciencia,* la *fe* en la *razón, la confianza y la fe en sí mismos.* La *audacia de la verad, la fe en el poder del espíritu* es la primera condición del *estudio filosófico;* el hombre debe honrarse a sí mismo *y considerarse digno de lo más alto»,* así se expresa Hegel en su discurso inaugural el 22 de octubre de 1818 en Berlín [19].

A partir de ahí, su deseo y su esperanza empiezan a cumplirse

[19] G. F. W. Hegel, *Antrittsrede am 22. Oktober 1818 in Berlin,* en *Werke* XXII, 8.

ampliamente. Pronto es él no sólo profesor, sino la gran cabeza de la Universidad, que muchos admiran y celebran; ejerce gran influjo en la provisión de cargos estatales y puede permitirse varios viajes al extranjero. Y simultáneamente tiene todas las posibilidades de terminar en paz la construcción de su sistema en todas direcciones. Los cimientos estaban echados, y el plan general elaborado con la *Enciclopedia.* Naturalmente, Hegel no podía saber que las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* [20], publicadas en 1821, habrían de ser la última gran obra que él mismo preparara para la publicación.

Más importantes para nosotros son, sin embargo, sus lecciones sobre filosofía de la historia, a las que sirve de introducción la filosofía del derecho y a las que él en Berlín dedica la mayor parte de su actividad: sobre filosofía de la historia universal, filosofía del arte, filosofía de la religión y, en fin, filosofía de la filosofía (historia de la filosofía). Sobre estas «aplicaciones» del sistema, que son a su vez partes integrantes del propio sistema y que en las obras completas de Hegel —según las notas tomadas por sus alumnos— ocupan muchos volúmenes, sólo vamos a hacer algunas indicaciones.

La *Filosofía de la historia universal* [21] de Hegel no quiere ser una de tantas consideraciones, sino una consideración expresamente filosófico-especulativa de la historia del mundo. «Quien contempla racionalmente al mundo también es contemplado racionalmente por el *mundo;* ambas cosas se determinan recíprocamente» [22]. Así, en su racionalidad, la historia universal muestra al filósofo directamente que «una *providencia gobierna al mundo»,* que «la providencia divina preside los aconteceres del mundo» [23]. La historia universal se desarrolla para el «enaltecimiento de Dios», para la «gloria de Dios» [24]. ¿Es, por tanto, la historia universal la realización del reino de Dios en la tierra? Pero ¿y todas las catástro-

[20] G. F. W. Hegel, *Grundlinien zur Philosophie des Rechts* (1821) = *Werke* VI. Análisis y bibliografía en H. Küng, *loc. cit.,* pp. 749ss. [En español: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho,* Madrid 1935].

[21] G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* = *Werke* VIII-IX. Las Lecciones sobre filosofía de la historia universal, editadas primero por Gans (1837) y luego por Karl Hegel (1840) siguiendo los cuadernos de notas de clase y aprovechando un manuscrito del mismo Hegel para los capítulos iniciales, fueron ampliamente revisadas y complementadas por Lasson (1917, 1919, 1920), otorgando mayor importancia al manuscrito de Hegel. El primer volumen ha sido de nuevo revisado por Hoffmeister (1955). Bibliografía en H. Küng, *La encarnación de Dios,* p. 755ss. [Trad. española de J. Gaos, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal,* Madrid ²1955].

[22] *Philosophie der Weltgeschichte,* en *Werke* VIII, 31.

[23] *Loc. cit.,* 38. [24] *Loc. cit.,* 181s.



fes, guerras y revoluciones? La mirada penetrante del filósofo descubre a través de todo esto la marcha incontenible del espíritu universal, libre y bueno, pero también astuto. Formas, manifestaciones, pueblos, incluso las grandes individualidades de la historia universal deben desaparecer, *tienen que* desaparecer: para dar lugar a otros nuevos. El espíritu divino sigue su marcha, y todo lo que deja caer, lo va guardando en lo nuevo en su forma óptima. En todo tiempo, aunque de distintos modos, el espíritu está presente con toda su plenitud de eternidad y, así, todo tiempo es perfecto fin del tiempo. Todo tiempo tiene su bondad, si se le considera como el «kairós», la «hora oportuna» del espíritu universal que todo lo guarda. Hasta las peores catástrofes tienen un sentido bueno. El auténtico pesimismo queda «asumido» en el optimismo del espíritu.

Pues: *¡Dios mismo es en la historia!* Eternamente acabado, perfecto desde la eternidad, el espíritu divino despliega toda su riqueza en el tiempo a través de todas las miserias, de todas las negaciones. Puesto que Dios carga con toda la miseria en su recorrido por la historia, el mismo mal, lo negativo en la historia universal, está de antemano englobado en el bien: la historia universal es el «calvario del espíritu absoluto», como Hegel ya dice al final de la *Fenomenología* [25]. Hegel desea sobrepasar históricamente la abstracta «justificación de Dios» del piadoso Leibniz: «En este sentido, nuestra consideración es una teodicea, una justificación de Dios, que Leibniz ya intentó a su manera, metafísicamente, con categorías abstractas e indeterminadas: el mal en general, todos los males del mundo deben ser comprendidos, el espíritu pensante debe reconciliarse con lo negativo; y es la historia universal la que nos muestra la gran masa, la totalidad de los males concretos. (De hecho, en ningún otro lugar se nos reta con tanta urgencia como en la historia universal a tal conocimiento reconciliador)» [26].

Según esto, ¿qué *función* tiene la filosofía de la historia? «La filosofía no es una consolación; es más: reconcilia, transfigura lo real, que parece malo, en lo razonable y lo revela como tal, esto es, como fudamentado en la misma idea, lo cual hace que se apacigüe la razón» [27]. Una teodicea, pues, no estructurada con las categorías ahistóricas de Leibniz, sino real en la historia concreta del mundo, orgánica a través de las grandes épocas del mundo: en un poderoso movimiento ascendente de libertad de Este a Oeste, desde el mundo oriental como la infancia (China, India, Persia, Asia

[25] *Phänomenologie des Geistes,* en *Werke* II, 564.

[26] *Philosophie der Weltgeschichte,* en *Werke* VIII, 48.

[27] *Loc. cit.,* 78.

Occidental, Egipto) al mundo griego como la juventud y al mundo romano como la madurez y de ahí, finalmente, al mundo germánico como la sazonada vejez de la humanidad: ascenso - Edad Media - Edad Moderna. Todo ello enderezado irreversiblemente a la escatología, a la meta final de la historia: la realidad de la libertad absoluta. En formidables marchas, calzado con las botas de siete leguas del concepto, recorre el filósofo el mismo camino, el mismo movimiento del espíritu universal.

Analítica y sintéticamente a un tiempo, Hegel piensa la historia política (aquí claramente preeminente junto con la historia de la cultura y de la religión), aúna su visión intuitivo-unitaria del espíritu con un sinnúmero de saberes concretos, enciclopédicos, y así expone la historia de la humanidad en toda su coherencia espiritual: como un único proceso misterioso, inconsciente-consciente, hacia una conciencia siempre más profunda, hacia una perfección siempre mayor, hacia la verdadera libertad. Pero tal historia universal no es, como a veces se reprocha a Hegel (siguiendo a Schopenhauer) una evolución innocua, armónica. Hegel, que no es ningún ingenuo devoto del progreso, ha vivido la experiencia de una sociedad antagónica. La historia universal, comparada por él con un tajo de carnicero, es el gradual proceso dialéctico-combativo del poner y quitar. Cada uno de sus estadios tiene su propio y determinado principio en el espíritu de cada pueblo, en el cual están «asumidas» las acciones de sus instrumentos, de los individuos concretos y de las grandes individualidades de la historia universal: esto es, en el «espíritu nacional» (Volksgeist), que a través de su ascenso, cenit y descenso siempre encuentra el camino de vuelta a casa, de vuelta al espíritu universal absoluto. Pero es el filósofo, no obstante, quien en este permanente juicio universal de la historia universal puede pregonar las sentencias que se han fallado sobre pueblos y Estados, sus victorias y derrotas, su ascensión y decadencia [28].

La filosofía de la historia universal de Hegel puede considerarse la base de las posteriores *exposiciones históricas del arte, la religión y la filosofía.* Pues de esos espíritus nacionales, en los que acontece en concreto la historia universal, nace la cultura: las manifestaciones universales del arte, la religión y la filosofía [29]. Igual que en el Estado absoluto adquiere su forma la perfecta voluntad, en el arte absoluto adquiere su forma la perfecta intuición, en la religión absoluta el perfecto percibir y sentir y en la filosofía absoluta el perfecto pensar. Estas tres manifestaciones

[28] Cf. para esto especialmente la introducción a la *Philosophie der Weltgeschichte* del mismo Hegel.
[29] Cf. *Philosophie der Weltgeschichte,* en *Werke* VIII, 123; 124-135.



universales constituyen tres distintas esferas del único despliegue histórico de Dios en el mundo, que no es sino el proceso del espíritu de hacerse consciente de sí mismo, que se capta en esas tres ciencias: la filosofía del arte, la filosofía de la religión y la historia de la filosofía.

c) La nueva filosofía de la religión.

En todas estas ciencias, según Hegel, desarrollo histórico y exposición sistemática son una misma cosa. En el sistema hegeliano dichas ciencias representan a un tiempo tanto el ulterior desarrollo de la filosofía de la historia universal como la explicación de la sistemática expuesta en la *Enciclopedia.* La filosofía del derecho y —su culminación— la filosofía de la historia universal describen de una manera histórico-sistemática el *espíritu objetivo* (el *espíritu subjetivo* de la antropología, la fenomenología y la psicología nunca volvió a ser tratado específicamente por Hegel después de la *Enciclopedia).* La filosofía del arte, la filosofía de la religión y la historia de la filosofía deben aquí —siempre de una manera histórico-sistemática— representar los tres momentos del *espíritu absoluto.* En una rápida ojeada vamos a resumir lo que nos ha llegado de aquellas notas de clase, unas de mayor calidad que otras, recogido en varios volúmenes.

La *Filosofía del arte* [30] trata:

primero, de la idea de lo bello en general, lo bello en la naturaleza y lo bello en el arte, el ideal;

luego, de los conceptos sistemáticos fundamentales en el desarrollo histórico del ideal hasta las especiales manifestaciones de lo bello en el arte; desde la forma artística simbólica (oriental) pasando por la clásica (griega) hasta la romántica (cristiana);

y, finalmente, del desarrollo histórico de la jerarquía de las artes, desde la más externa (arquitectura), pasando por la escultura, pintura y música, hasta la más íntima (poesía).

La *Filosofía de la religión* [31] trata:

primero, en general, del concepto (terreno, saber y realidad)

[30] G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* = *Werke* X (La idea y el ideal); G XII-XIV (edición Hotho). Análisis y bibliografía en H. Küng, *La encarnación de Dios,* cap. VII, 3: Cristo en el arte, pp. 444-464. [Traducción española: *Estética,* 2 vols., Madrid 1908].
[31] G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* = *Werke* XII-XIV. Análisis y bibliografía en H. Küng, *La encarnación de Dios,* cap. VII, 4: Cristo en la religión, pp. 464-496 y 753-765.

de la religión y, en especial, de sus momentos ideales: Dios en su generalidad como la absoluta sustancia, creación y revelación como la absoluta diferencia y, por último, el ascenso hasta Dios en las pruebas de su existencia y en el culto (fe) como la absoluta mediación;
luego, de la religión determinada o finita (rechazando un estado primitivo paradisíaco): el desarrollo dialéctico ascendente desde las religiones naturales (la divinidad como fuerza de la naturaleza), pasando por las religiones de la individualidad espiritual (del judaísmo como religión de la sublimidad, a través de la religión griega como religión de la necesidad y la belleza, a la religión romana como religión de la utilidad), hasta la suprema forma de religión, que recoge todas las precedentes, el cristianismo;
y, por último, de la religión cristiana o absoluta: la idea eterna, absoluta, es:
en sí y para sí, Dios en su eternidad, sobre la base del pensamiento: reino del Padre (trinidad);
en la separación y creación del mundo, en la esfera del extrañamiento y la representación: reino del Hijo (la creación y el mal);
en la superación de la separación, en el proceso de la reconciliación: reino del Espíritu (muerte y vida del hombre-Dios, Espíritu e Iglesia).

Sin duda, el sentido último y más profundo de la filosofía de la religión es que no apunta a sí misma, sino más allá de sí misma: es cierto que contiene la verdad última y completa, pero no la contiene en su forma definitiva. Sólo apunta a la verdad en su forma definitiva: a la filosofía, ante la cual incluso la religión no es más que una manifestación provisional. La filosofía concreta, sin embargo, es la filosofía en su desarrollo, desde su comienzo hasta el momento presente. Y este desarrollo nos lo presenta Hegel en la *Historia de la filosofía*[32]. Su «Filosofía de la filosofía» trata la historia ascensional del problema y el sistema: primero, tras la filosofía china e india como estadio previo, la filosofía griega hasta el fin de la Antigüedad; luego, la filosofía medieval hasta la Reforma; por último, la filosofía moderna, que tras Bacon y Böhme comienza decididamente con Descartes: «Con él el pensamiento comienza a volver a sí mismo. '*Cogito ergo sum*' son las

[32] G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* = *Werke* XV (Introducción: Sistema e historia de la filosofía); G XVII-XIX (edición Michelet). Análisis y bibliografía en H. Küng, *La encarnación de Dios,* cap. VII, 5: Cristo en la filosofía, pp. 497-507.



primeras palabras de su sistema; y precisamente estas palabras expresan la diferencia de la nueva filosofía respecto a todo lo anterior»[33].

Un sinnúmero de grandes nombres son sometidos a revisión, incontables ideas son desarrolladas, examinadas y... superadas, antes de que Hegel ponga el punto final. Y aquí está el «resultado», la «situación actual»[34]: ¡Sobre la imponente cúspide, rodeado de los tres milenios de ascensión del espíritu que le han precedido, Hegel! «Hasta aquí ha llegado el espíritu universal. La última filosofía es el resultado de todas las precedentes; nada se ha perdido, todos los principios se han conservado»[35]. Hegel recoge toda la herencia. Y echando una mirada retrospectiva a los siglos «de esfuerzos del espíritu» y de «su severísimo trabajo», constata: *«Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem»* (tan laboriosa ha sido la tarea de que el espíritu se conociera a sí mismo)[36].

Una adecuada valoración de la imponente concepción filosófico-histórica de Hegel resulta aquí imposible[37]. Pero ¿no vuelve la filosofía del arte, de la religión y de la historia de la filosofía —todas ellas entrelazadas desde el principio en una diferenciada unidad— a poner de manifiesto con todas sus consecuencias lo que ya dijimos al hablar del sistema? Hegel, mediando en la secular disputa entre la idea y la historia, ofrece una *visión de la historia* conscientemente *cristiana,* asombrosamente armónica, profunda, inagotable. Sí; el pensamiento entero de Hegel quiere ser pensamiento histórico, y su pensamiento histórico es pensamiento religioso. Naturalmente, su pensamiento religioso debe entenderse de forma especulativo-filosófica a la luz de la encarnación de Dios: no como una intemporal y estática metafísica de las ideas, sino como una universal y dinámica filosofía de la historia de impronta cristiana. La onto-teo-lógica hegeliana se presenta como una gigantesca teodicea histórica (justificación de Dios), que a un mismo tiempo pretende ser, en toda la línea y en todos sus estadios, una universal historiodicea (justificación de la historia) divina.

Y todo esto en un tiempo como aquél, en que una imagen del mundo de más de dos mil años de antigüedad se había derrumbado y había sepultado consigo en la marea de la caducidad la imagen de Dios y del hombre hasta entonces vigente. La historia de la humanidad aparece entonces «desencantada», desmitificada, secularizada; se dan nuevas relaciones económico-sociales, se ha con-

[33] *Geschichte der Philosophie,* en *Werke* XV, 252.
[34] *Loc. cit.,* G XIX, 684. [35] *Loc. cit.,* G XIX, 685. [36] *Ibíd.*
[37] Cf. H. Küng, *La encarnación de Dios,* cap. VII, 6: ¿Dios del futuro?, pp. 507-544.

figurado una nueva y revolucionaria sociedad «burguesa». La Revolución francesa no ha dejado incólume casi ninguna institución política, ética o religiosa; la Ilustración y el conflicto desencadenado por ella entre la fe y la razón ha trascendido el ámbito de los intelectuales y penetrado en el pueblo; no sólo el Estado y la sociedad, sino también el cristianismo y las Iglesias han perdido gran parte de su poder de integración, y el Romanticismo, antiilustrado y subjetivista, muy a duras penas puede devolvérselo.

Todo esto, en aquel tiempo, tuvo que causar una impresión arrolladora en muchos hombres intelectualmente honrados que querían ser a un mismo tiempo humanos y cristianos, ilustrados y creyentes, tradicionales y progresistas. He aquí que un filósofo enteramente moderno, por encima de toda crítica y de toda apología de la religión, con una coherencia sistemática extraordinaria, ha conseguido una actualización de la verdad cristiana, que obtiene el beneplácito hasta del más crítico hombre moderno. Y no un beneplácito ingenuo, de los devotos de la autoridad, sino una aprobación fundamentada filosóficamente, pensada hasta sus últimos extremos: en lugar de la moderna esquizofrenia entre fe e ilustración, una diferenciada unidad de filosofía y teología. En lugar de la alternativa de racionalismo o religión del sentimiento, la unidad de entendimiento y sentimiento en la razón. En lugar del biblicismo de la ortodoxia o de una religión natural filosófica, el esfuerzo sistemático por una hermenéutica bíblica acorde con los tiempos.

En efecto, quien lea personalmente los textos de la *Filosofía de la religión* y los compare con textos anteriores, descubrirá que Hegel, que sin lugar a dudas no es un exegeta sino un sistemático, en la *Filosofía de la religión* se preocupa mucho más que antes de hacer interpretación de la Escritura. Aquí intenta precisar algunos puntos difíciles que antes había dejado oscuros en sus escritos de juventud y en sus principales obras impresas: la doctrina de la trinidad, el bien y el mal en el hombre, la generación del Hijo y la creación del mundo, la peculiaridad irrepetible de Cristo (exposición de su mensaje y su destino) y, en fin, el significado del Espíritu y de la Iglesia. Su filosofía de la religión dista ciertamente de ser una dogmática ortodoxa, pero también está lejos de ser un ilustracionismo superficial. Es un nuevo paradigma, cuando menos un nuevo candidato a paradigma. Sí, pero ¿tendrá éxito?

En *comparación con la teología normal* —y esto puede interesar también a quienes no sean teólogos—, en esta visión filosófico-teológica de la historia, que no ha regateado ningún esfuerzo conceptual, llama la atención lo siguiente:

El Dios de Hegel no es un espíritu situado por encima de las estrellas, que actúa en el mundo desde fuera, sino el espíritu que todo lo penetra, que está en los espíritus, en lo hondo de la subjetividad humana.

Su doctrina sobre la trinidad no es una aritmética de conceptos, lejos de toda realidad, sino una «economía» trinitaria relacionada con la historia universal, una historia de salvación.

La creación del mundo se considera no como una resolución arbitraria de Dios, sino como fundamentada en su esencia: no bajo el prisma de una especie de emanación (de lo perfecto a lo imperfecto, con una edad dorada paradisíaca al comienzo), sino bajo el prisma de la evolución (de lo imperfecto a lo perfecto, aunque sin evolución de las especies).

La providencia de Dios no se afirma partiendo de un Dios arbitrario ni se prueba en una intemporalidad abstracta, sino que se toma conocimiento de ella especulativamente en el curso concreto de la historia.

Las religiones no cristianas no son consideradas como manifestaciones puramente negativas, neutras o sin importancia, sino como religiones precristianas, que «en sombra y en imagen» también tienen que ver con el único y verdadero Dios y que como formas provisionales ya anuncian lo perfecto.

El acontecimiento Cristo no queda desvirtuado pietísticamente como tal acontecimiento en aras de la devoción privada ni capitalizado teológicamente en favor de la Iglesia institucional, sino que aparece como acontecimiento universal del espíritu con todo su significado para la humanidad entera.

Lo negativo, el pecado, el dolor y la muerte no son trivializados por una teodicea supratemporal abstracta, sino presentados por una teología de la muerte de Dios —y para la concreta justificación de Dios y del hombre— como victoriosa y dolorosamente superados por el mismo Dios en la historia.

Según Hegel, pues, quien observe filosóficamente la historia no negará ilusamente las contradicciones, antagonismos y catástrofes de la historia del mundo y del hombre, pero tampoco permanecerá perplejo ante ellos. No renunciará resignadamente a penetrar en la tragedia del mundo, pero tampoco se sublevará irracionalmente contra la aparente falta de sentido. Más bien aceptará sosegadamente la historia tal como ella es, porque la razón penetra en la racionalidad última, que se oculta al entendimiento. Semejante actitud, ¿no podría ser un camino medio entre el superficial racionalismo de la Ilustración y el piadoso irracionalismo del Romanticismo, ninguno de los cuales satisface a la razón en cualquier tipo de sinrazón? Si la fe es entendida racionalmente, desde la razón de Dios mismo, ¿qué puede temer en todo eso?

El tiempo que le toca vivir a Hegel, no obstante, no tiene en absoluto visos de razonable. En 1830, con las revoluciones de Francia, Bélgica, Polonia y con los disturbios de Alemania, parecen haber vuelto los tempestuosos años del cambio de siglo. Con esto no había contado Hegel. «Por primera vez le ocurre lo que nunca le había ocurrido en cuarenta años», escribe el filósofo Franz Rosenzweig: «Ante la muda pregunta de la realidad se ve obligado a negar la respuesta clara y determinada del espíritu. El que como 'secretario del espíritu universal' había seguido paso a paso, comprendiéndolo y afirmándolo, el curso de la Revolución, la ascensión y caída de Napoleón y la antigua sociedad de los Estados, se cubre ahora el rostro ante el nuevo 'tirón' que da la historia; él lo percibe, lo oye, pero ya no puede verlo, no puede interpretarlo» [38].

Pero mientras el futuro de la historia del mundo se abre inesperadamente nuevos caminos, Hegel está más cerca de su fin de lo que él mismo o cualquier otro piensa. Una vez remitido el cólera, que había irrumpido en Alemania en ese mismo verano, el 10 de noviembre de 1831 comienza las lecciones del nuevo semestre con la filosofía del derecho y la historia de la filosofía. Tres días después cae enfermo, y al mediodía siguiente, en medio de un plácido sueño, sin sentir dolor alguno, muere de «cólera en su forma más aguda», como reza el diagnóstico de los médicos. Sobre su mesa de trabajo queda sin concluir la última obra que pensaba publicar: las *Pruebas de la existencia de Dios*. De esta manera exhala Hegel su último aliento, pacíficamente, sin tener que luchar con la muerte, en el apogeo de su vida, sin los achaques de la vejez y sin mengua de su fama, sin haber siquiera sospechado el fracaso de su escuela. «Nada de él sobrevivió al morir», dice Kuno Fischer, uno de sus más destacados intérpretes [39].

La noticia de la muerte de Hegel provoca en Berlín una estupefacción enorme. La comitiva fúnebre es interminable. Es enterrado, según sus propios deseos, junto a Fichte. De la noche a la mañana, Alemania pierde su filósofo más eminente, una de sus más grandes personalidades. Toda una época —Goethe muere pocos meses más tarde— llega a su fin.

[38] F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, vol. I-II (Munich-Berlín 1920); cita, en vol. II, 237.

[39] K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, vol. I-II (Heidelberg 1901); cita, en vol I, 201.

# III. *EL DIOS MUNDANO E HISTORICO*

La significación del pensamiento filosófico-histórico de Hegel supera ampliamente eso que desde Voltaire para acá se conoce con el nombre de «filosofía de la historia». De hecho, después de la Ilustración, Hamann y Herder, la filosofía de la historia ha encontrado en Hegel una culminación tan impresionante, que ni las concepciones de la historia de Marx, Kierkegaard o Dilthey, enteramente antihegelianas, ni la ciencia histórica del siglo XIX, han podido sustraerse a su influjo. La historia, cabría decir, es *el* gran tema de la filosofía hegeliana en general. Lo que en los escritos de juventud se va preparando paulatinamente y en Jena se abre paso decididamente; lo que la *Fenomenología* desarrolla en un primer recorrido —genial recorrido— partiendo de la conciencia, y el puro pensamiento de la *Lógica* fundamenta con toda exactitud; lo que en la *Enciclopedia* se presenta como sistema universal y en la *Filosofía del Derecho* se aplica a la realidad social, todo ello se concreta de manera muy particular en las grandes lecciones filosófico-históricas sobre la historia universal, el arte, la religión y la historia de la filosofía: la historia como consumación, como proceso dialéctico, como autorrepresentación y autorrevelación del absoluto. Al trasladar la historia al absoluto y hacer que el mismo absoluto sea historia, Hegel ha contribuido de forma efectiva, más allá de toda «filosofía de la historia», a tomar conciencia de lo que más tarde se ha llamado historicidad y, especialmente, historicidad de la verdad. De suerte que, por principio, con esta postura de Hegel nunca podrá conciliarse la concepción del relativismo, del rechazo de todo lo permanente, o cualquier otro tipo de inseguridad general. Con todo, también aquí surgen los interrogantes.

## 1. *Diferencia insalvable*

«La verdadera refutación debe penetrar en el campo de fuerza del contrario y situarse en el radio de acción de su potencia; ata-

carle fuera de sí mismo y tener razón donde él no se encuentra, nada facilita las cosas» [1], así se expresa Hegel en su *Lógica,* refiriéndose al spinozismo.

a) ¿Identidad de lo finito y lo infinito?

Siempre ha sido notoria la dificultad de criticar a Hegel sin dejar de hacerle justicia. Hacerle justicia debería significar colocarse en su punto de vista especulativo. Pero, entonces, ¿cómo se le va a poder hacer una crítica radical? Como respuesta a cada objeción ya le parece al crítico estar oyendo la contrapregunta de Hegel: ¿Acaso no he dicho y considerado yo mismo también eso? Algún desiderátum, en efecto, sí se puede encontrar en el sistema de Hegel..., junto con su contrario. Ahí reside la dificultad básica de toda crítica a Hegel; nace directamente de la «asunción» de todos los contrarios sin excepción en su espíritu absoluto. Por eso es preferible de antemano acusar a Hegel de unilateralidad en vez de reprocharle abiertamente negaciones en la exposición de algunos aspectos de la realidad.

Entre los actuales críticos de Hegel, sean filósofos o teólogos, marxistas o cristianos, se advierte a pesar de todo cierta *coincidencia negativa contra la identidad especulativa de Hegel entre lo finito y lo infinito.* Para muchos, hoy, la identidad proclamada entonces parece no haber sido más que un bello sueño idealista. Para que esto aparezca claro, basta con fijarse en la contradialéctica kierkegaardiana de la existencia humana individual, imposible de superar (unaufhebbar), y, sobre todo, en la confrontación marxiana con la realidad social, no reconciliada, y la alienación —real— del hombre trabajador. Es decir, la crítica no atañe sólo a temas secundarios, sino al tema central: la concepción hegeliana del «espíritu absoluto», al que, según la dimensión del problema, se llama idea absoluta, concepto absoluto, autoconciencia absoluta, el yo (das Selbst) e incluso Dios.

La cuestión fundamental viene a explicitarse en la cuestión de lo general y lo particular, lo abstracto y lo concreto, el sujeto y el objeto en *todos y cada uno* de los incontables estadios de la dialéctica hegeliana del espíritu, ya que cada uno de estos estadios debe entenderse como realización del proceso especulativo-concreto de sintetización y diferenciación del espíritu absoluto. Mas la cuestión se agudiza conforme va avanzando la dialéctica, llegando a plantearse con toda rotundidad en la forma de la «religión absoluta» y el «saber absoluto». Hasta tal punto que aquí, tanto en el orden

[1] G. F. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik,* en *Werke* IV, 218.



del ser (ontológicamente) como del conocimiento (noéticamente), se puede formular como la cuestión de la identidad (identidad y no identidad) del espíritu finito y el espíritu infinito, de Dios y el hombre (mundo).

Hegel, no cabe duda, advierte la diferencia entre el espíritu finito e infinito, entre el hombre (mundo) y Dios. Pero intenta «superarla» (aufheben) en el saber absoluto del espíritu absoluto. En este punto las críticas a Hegel, no obstante su diversidad, son unánimes. Y es significativo que hasta un inteligente intérprete y defensor de Hegel como R. Kroner se exprese así: «La *filosofía* se entiende mal a sí misma cuando antepone la obra reconciliadora de su propia reflexión a la de la religión, cuando cree haber reconciliado por sí misma definitivamente la conciencia; la filosofía, en cuanto reflexión, más bien capta la imposibilidad, incluso el contrasentido de una reconciliación absoluta. La filosofía se entiende mal a sí misma cuando se figura que, por pensar la *autorealización* plena del espíritu como un 'conocer-se' gradual y progresivo, ha llevado a cabo la absoluta reconciliación...» [2].

Semejante crítica, a la postre, siempre acabará de una u otra forma subrayando esto: que la *superación de los contrarios en el espíritu absoluto es una pura afirmación, un postulado* (o pretensión): «En efecto, en el sistema de Hegel esa omnicomprensiva reconciliación siempre es sólo pensada, pero nunca de hecho alcanzada y cumplida, pues nosotros los hombres seguimos siendo finitos. Finitud e infinitud, creer y saber, Dios y hombre son las cuestiones determinantes de la filosofía hegeliana. Mas su solución no ha podido mantenerse en pie, las cuestiones siguen abiertas; no obstante, siempre será mérito de Hegel haberlas desentrañado con una extraordinaria profundidad» [3].

Fructífero podría ser, en todo caso, ampliar la *dialéctica del conocimiento* de Hegel con una *dialéctica del amor* [4]: ¿No había hecho el joven Hegel, como muestran sus primeros escritos, mani-

[2] R. Kroner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie* (Tubinga 1928) 224; cf. 222, así como las observaciones críticas del trabajo —que también se remite a Kroner— de K. Nadler, *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums* (Leipzig 1931) 130-143.

[3] J. Möller, *Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt* (Paderborn 1951) 155s; parecidas son las críticas de E. Przywara, Th. Litt, I. Iljin, H. Niel, E. Coreth, H. Ogiermann y P. Henrici, entre otros.

[4] Esto propone W. Kern, *Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin:* «Scholastik» 34 (1959) 394-427. Cf. también N. Rüfner, *Die zentrale Bedeutung der Liebe für das Werden der Hegelschen Philosophie,* en *Erkenntnis und Verantwortung* (Homenaje a Th. Litt; Dusseldorf 1960) 346-355.

festaciones de una primitiva experiencia espiritual del amor: del amor que unifica sin dominar ni ser dominado, que acepta e incluso quiere y afirma al otro como otro? Así, pues, quien partiendo del joven Hegel reclama una ampliación de su dialéctica del conocimiento mediante una dialéctica del amor, no introduce en el pensamiento de Hegel nada extraño, no le hace crítica desde fuera; al contrario, así se coejecutaría la consumación sujeto-objeto del espíritu como tal consumación, y eso sin ser vista unilateralmente, esto es, sólo bajo el aspecto del conocimiento. Liberada de su estrechamiento interno, sería explicada coherentemente en su total y completa estructura. A una con el momento cognoscitivo-intelectual aparecería también el momento volitivo-existencial, sobresaldrían también el amor y la libertad.

De todas estas consideraciones habría que concluir que se hace necesario un *concepto poshegeliano de Dios,* poshegeliano en el mejor sentido de la palabra, y ello en un doble sentido:

1. ¡No volver desde Hegel a aquella imagen antropomórfico-ingenua o deísta-ilustrada de Dios, la imagen de un Dios supramundano o extramundano que está junto o frente a este mundo y al hombre! Contra toda apelación *biblicista* al Dios bíblico y toda apelación *tradicionalista* al Dios tradicional cristiano, insistir en la perspectiva poscopernicana moderna: Dios en el *mundo,* trascendencia en la *inmanencia,* allendidad en la *aquendidad.*
2. ¡Ir más allá de Hegel a un Dios *vivo,* de nueva forma vivo: la dialéctica del amor da lugar —nuevo lugar— para que Dios sea Dios, para la libertad, para el amor de Dios y todo aquello que de forma reducida, unilateralmente, tiene entrada en la dialéctica del conocimiento! Contra toda apelación *modernista* al Dios de los filósofos modernos, mantener —de forma también nueva— las intenciones precopernicanas: *Dios* en el mundo, *trascendencia* en la inmanencia, *allendidad* en la aquendidad.

### b) ¿Todo racional?

¿No es evidente que las dificultades internas de la concepción fundamental de Hegel aparecen con especial claridad en la filosofía de la historia? ¡Cuán fácilmente hubiera podido Hegel pasar por alto la sangre y las lágrimas, el hambre y la miseria, las crisis y catástrofes, la injusticia y vulgaridad de la historia universal! Aquí es, sin embargo, donde todo hombre comienza con su «¿por qué?». También aquí, pues, debe comenzar una filosofía de la historia; aquí tiene su prueba de fuego: ¡se da en concreto *tanto azar, tanta arbitrariedad, injusticia, sinrazón...*! Y así Hegel, en una pintura francamente dramática, hace referencia «con profunda



compasión» al «más pavoroso de los cuadros», en el que «contemplamos la historia como ese matadero en el que han sido sacrificadas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos...» [5].

¿Y qué hace Hegel? Prefiere no referirse directamente a esta atroz experiencia: «Rehúsa tomar el camino de la reflexión, elevarse desde esa imagen de lo particular a lo general» [6]. Se remite más bien a la *astucia de la razón,* la astucia del razonable espíritu universal, el cual se conserva y mantiene firme pese a y en medio del tremendo engranaje de la sinrazón. Uno podría preguntarse si el optimismo filosófico-histórico de Hegel no responde verdaderamente a una visión trágica de la vida [7]. Pero al final no le queda otra salida —puesto que no puede negar llana y simplemente la sinrazón— que establecer un compromiso *de facto* entre el elevado proceso especulativo del espíritu universal y el humilde curso empírico, irracional, de la historia del mundo [8].

Esta imponente concepción merece que uno se guarde de objeciones demasiado fáciles. No cabe duda de que Hegel depende de la situación de la ciencia de su tiempo; no obstante, pone gran interés en la exactitud histórica y en ofrecer una exposición verídica de los hechos en su justo contexto. Mas la *pregunta* crítica sigue en pie: ¿Cómo es posible seguir considerando la historia universal como historia especulativa del razonable espíritu universal cuando en este proceso de autoperfeccionamiento del espíritu hasta la máxima libertad caen tantas cenizas y escombros, individuos, pueblos, épocas enteras?

Y aun cuando con la «astucia de la razón» Hegel lleva a cabo tal vez su más ingeniosa demostración de habilidad dialéctica (por lo demás, en paralelo con el intento de solución al problema del mal de Leibniz), cabe preguntarse si, pese a todo, esta «astucia de la razón» no es a la vez el talón de Aquiles de su filosofía de la historia. Con ello, ¿no propugna Hegel en la práctica una concepción más dualista que especulativa, la concepción —irracional en último término— de un autoengaño del sujeto absoluto, en cuanto que él mismo es a la vez víctima de su astucia? [9]

Lo cual quiere decir que ni con los asombrosos conocimientos de Hegel en casi todos los campos de la vida, ni con su genial

[5] G. F. W. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte,* en *Werke* VIII, 80.
[6] *Philosophie der Weltgeschichte,* en *Werke* VIII, 81.
[7] Cf. R. F. Beerling, *De List der Rede in de Geschiedenisfilosofie van Hegel* (Arnhem 1959).
[8] Cf. I. Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre* (Berna 1946) 330-339.
[9] Cf. R. F. Beerling, *De List der Rede,* 80-152.

síntesis, tan insólita en su extensión, cimera en su artificio formal y pensada en sus detalles, se pudo de *ninguna manera presentar toda la historia universal como especulativo-razonable.* ¿Y qué hace Hegel? Zafarse, a base de mucho esfuerzo, de todas las dificultades que le surgen, cambiando subrepticiamente el primitivo monismo dialéctico del espíritu de su filosofía de la historia en un solapado dualismo, lo que le permite seguir proclamando el triunfo de su primitiva concepción y hacer como si nada hubiese cambiado [10].

Sin embargo, lo que en la lógica pura todavía podía llevarse a cabo relativamente sin compromiso de ninguna clase, resulta cada vez más imposible en el ulterior desarrollo del espíritu en la naturaleza y en la historia. Hegel se encuentra ante el mismo dilema que, en el fondo, ya tuvo que afrontar Spinoza: de suyo, Hegel tiene ganas de negar por las buenas, especulativamente, lo empírico-concreto; pero él, el empírico y realista, es cada vez más incapaz de lograr tal cosa. Así, pues, siguiendo su concepción primitiva, no le habría quedado otra salida que la de integrar todo en el mayestático proceso del absoluto. Pero Hegel no acaba de decidirse plenamente a ello (a incluir el caos en Dios y a divinizar todo): «Y así, la filosofía de Hegel fluctúa impertérrita entre el *dualismo en forma encubierta* y el *intento de 'borrar' lo empírico-concreto* por propio impulso» (I. Iljin) [11].

Es decir: el monismo del espíritu pasa, de ser un hecho filosófico considerado al principio como consumado, a la creativa tarea del paulatino ser y devenir divino, que también la filosofía debe pausadamente seguir. El pan-logismo racionalista inicial se convierte en un pan-teleologismo racional-irracional: no se puede probar que todo es lógico, racional; en cambio es fácil probar que todo es teleológico, ordenado a un fin. ¿Quiere esto decir que no todo es racional, pero puede volverse racional? El autopensamiento orgánico-dialéctico de la razón se convierte en razón creativo-orgánica de Dios: Dios crea también allí donde la razón —en la naturaleza y la historia— deserta de sí misma y no se piensa a sí misma. El panenteísmo como forma de ser de Dios es el cometido de la acción creadora de Dios. La teodicea del «logos» se convierte en teodicea del «telos». Lo cual no significa otra cosa que esto: el programa maximalista de Hegel termina en una ejecución minimalista.

La generación siguiente a Hegel (y no solamente Marx, sino también historiadores como Ranke, Droysen y Burckhardt) ya no

[10] Para lo que sigue, cf. I. Iljin, *Die Philosophie Hegels,* 360.
[11] *Loc. cit.,* 358.



pudo aceptar que en la historia universal todo procede racionalmente, que la historia entera es el gradual autodesenvolvimiento dialéctico del espíritu [12]. Los hechos hablan un lenguaje distinto de la sistematización de Hegel.

c) ¿Todo necesario?

A Hegel se le ha objetado muchas veces que su pensamiento está determinado por imperativos del mismo sistema. A lo cual respondería Hegel que en absoluto se trata de su propio sistema («Lo que hay de mío en mis libros es falso», cuentan que dijo Hegel a una admiradora extasiada ante su genio). Se trata más bien del sistema absoluto, *del sistema del absoluto mismo:* ¡de Dios, tal como él es en sí y se enajena y retorna a sí mismo: del sistema de este Dios en el mundo! Esta enciclo-paideia, esta educación cíclica, en que cada parte de la filosofía es «un círculo cerrado en sí mismo», y el todo «un «círculo de círculos» [13], no representa otra cosa, si se la entiende desde la perspectiva filosófica auténtica, que la historia del absoluto mismo (que el filósofo también piensa y recorre con toda fidelidad y objetividad), cuya necesidad en lo particular pone de manifiesto la libertad del todo. En este sentido, el sistema de Hegel no excluye la libertad, sino que la presupone en su necesidad.

De todos modos, se imponen algunas *preguntas:* ¿no es el Dios de esta sistemática prisionero de sí mismo? ¿No se ve este Dios obligado, no por otro, sino por sí mismo, a desarrollarse así y no de otra manera? ¿No tiene que funcionar por su propia esencia conforme a un esquema enciclopédico, que el hombre debe escudriñar, y diferenciarse entrando en la finitud? ¿No queda este Dios encerrado en la necesidad de un sistema de la ciencia, en un sistema cerrado que, ciertamente, no quiere ser una construcción rígida, sino un movimiento vivo pleno, pero que en cuanto automovimiento necesario del concepto humano-divino, en cuanto método absoluto aplicado, continúa moviéndose incesantemente en un ritmo ternario férreo? ¿Una dialéctica que no se detiene ante ningún abismo, porque ella misma se precipita en cada uno de ellos y gracias a la afirmación de la negación vuelve a elevarse muy por encima de todos? ¿Una dialéctica que valientemente se abandona a la contradicción antitética, para ser así —mediante la

[12] Cf. P. Hünermann, *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie* (Friburgo 1967).
[13] G. F. W. Hegel, *Enzyclopädie,* en *Werke* V, 47.

fuerza negativa del error y la maldad— transportada a la verdad sintética plena, de la que nada se escapa? ¿No es este férreo ritmo ternario del sistema sumamente problemático? No precisamente porque de suyo haya algo que oponer contra la tríade ni porque las ternas en general deban ser sustituidas por cuaternas o criticadas meticulosamente en cada caso. Sino porque este grandioso ritmo ternario tiende sistemáticamente a involucrar también a Dios, dando otra interpretación a lo que según la Biblia se explica exclusivamente por la culpa del hombre y la libre gracia de Dios: entendiéndolo todo como consecuencia dialéctica y necesaria del concepto divino y de la conciencia humana, como un vuelco necesario e inmanente hacia el mal y de nuevo hacia el bien, un bien aún mejor.

Con lo cual ya se echa de ver que la *crítica teológica* al sistema de Hegel debe radicalizar más la crítica filosófica. Visto desde el mensaje bíblico, es difícilmente justificable:

entender al Padre, al Hijo y al Espíritu como símbolos personales de ese movimiento inmanente del concepto divino absoluto, que avanza al ritmo de una dialéctica trinitaria;

asentar la eternidad y necesidad de la creación y entender ésta como alegoría del tránsito dialéctico de Dios mismo a ser otro, dentro del automovimiento del espíritu;

racionalizar de modo lógico-inmanente el pecado original (que viene dado con la finitud de la conciencia) y en consecuencia la redención (en cuanto proceso de vida que no necesita de perdón alguno);

entender la encarnación de Dios conforme al obligado esquema del espíritu absoluto (identidad - no identidad - identidad de la identidad y de la no identidad);

proclamar una superación de los contrarios y una liberación del hombre más ideal que real: brindar una interpretación de la realidad sin su transformación, una libertad y una salvación que dejan lo ético a cargo sobre todo del espíritu objetivo (el Estado) y se mueven en el ámbito puramente intelectual-especulativo;

aceptar una Iglesia que, dominando en su propia conciencia, sobrepasa a su Cabeza y Señor y, finalmente, es absorbida por la institución salvífica secular del Estado;

protestar una fe en el progreso que, dada la culpabilidad inherente al mundo y la profunda injusticia del juicio universal de la historia, acaba por justificar el «statu quo», el «sistema»;

propugnar una revelación externa pedagógica y provisional, que como tal ha de quedar «asumida» en el auténtico servicio divino de la filosofía.



Ciertamente, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el Dios de Cristo Jesús, el Dios cristiano de la gracia no puede concebirse como el Dios del imperativo sistemático, pero, al revés, *tampoco* puede concebirse *como el Dios de la arbitrariedad asistemática.* Con toda razón H. Blumenberg, en su trabajo sobre Kant y la cuestión del Dios benigno, critica duramente desde el punto de vista filosófico la imagen de Dios del nominalismo de la baja Edad Media, que «acentuó hasta el extremo los rasgos de la soberanía absoluta y la arbitrariedad dominadora»: el «mutabilissimus Deus Dios mutabilísimo» de Lutero y el Dios como «ipsissima libertas - mismísima libertad» de Jansenio [14]. Un Dios semejante, que «envía» el bien o el mal a capricho, puede hacerse moralmente insoportable. Ya en la antigüedad los filósofos intentaron, apelando a la moral, restar poder a los dioses, inaugurando una tradición que fácilmente se puede seguir hasta Nietzsche, Sartre y Camus. La protesta —tanto la de Iván en *Los hermanos Karamazov* de Dostoievsky como la de Orestes en *Las moscas* de Sartre, o la del doctor Rieux en *La peste* de Camus— contra un Dios despótico, arbitrario, que no merece confianza, está perfectamente justificada.

Así, pues, la crítica a los imperativos del sistema de Hegel no debe entenderse como una toma de postura a favor de un Dios de la libertad contrapuesto a un Dios de la razón. De nada sirve aislar la voluntad divina como una instancia ajena e indiferente a la razón (como han hecho la teología nominalista y también la teología reformada y la jansenista) y de nada sirve asimismo aislar la razón divina como un principio de orden cósmico espectral (así han hecho muchos ilustrado ingleses, franceses y alemanes).

Tampoco aquí cabe, como ya quedó claro al hablar de la *fenomenología,* pero ahora visto más bajo el aspecto práctico-ético, volver a antes de Hegel. El Dios de los Padres y de Jesucristo, el Dios de la gracia, no tiene que ver con esa concepción biblicista ingenua de un Dios dominador, absolutista y omnipotente que en su ilimitado poderío se comporta con el mundo y el hombre como se le antoja. El Dios de la gracia tampoco tiene que ver con esa concepción deísta ilustrada de un Dios monarca que gobierna, por así decir, constitucionalmente, que por su parte está obligado a una constitución de leyes naturales y morales, pero, a la vez, retirado de la vida concreta del mundo y del hombre. El Dios de la gracia es simplemente ese Dios viviente *en* el mundo mismo, presente-inencontrable, inmanente-trascendente, cercano-lejano, intramundano-supramundano que siempre va por delante de nosotros

[14] Cf. H. Blumenberg, *Kant und die Frage nach dem «gnädigen Gott»:* «Studium Generale» 7 (1954) 554-570; la cita en p. 555.

sosteniéndonos, conduciéndonos y abarcándonos en toda nuestra vida y movimientos, avances y caídas, que precisamente en lo que no *debe* ser pero realmente *es*, precisamente en su libérrima gracia es, como también dice la Biblia, no el Dios irracional, sino el Dios fiable, el Dios constante, el Dios fiel.

## 2. *Dios en devenir*

Hay que hacer crítica a Hegel. Hoy, ciertamente, nadie podría hacer suyo sin más el sistema monista hegeliano con sus imperativos óntico-noéticos, que escamotean la diferencia entre Dios y el hombre. Pero tampoco se debería, como han hecho algunos filósofos y teólogos, reunir eclécticamente o incluso utilizar apologéticamente momentos periféricos aislados del sistema hegeliano. Se debería más bien, como ya se indicó con palabras de Hegel al comienzo del apartado anterior, intentar de nuevo «penetrar en el campo de fuerza del 'contrario'» y, centrándonos en la cuestión de la concepción de Dios, «situarnos en el radio de acción de su potencia». «Quién sabe», interpela Karl Barth a la teología que rechaza a Hegel, «si ésta no ha retrocedido espantada justamente ante lo *auténticamente* teológico de Hegel» [15]. Y en este sentido tal vez pudiera ser cierta esa última, enigmática frase, con que Barth cierra su penetrante exposición y crítica de la filosofía hegeliana: Hegel, «un gran interrogante, una gran decepción, pero tal vez también una gran promesa» [16]. Una especie de negativo de la filosofía de Hegel puede que en principio nos ayude a divisar mejor lo positivo teológico que aparece en manifestaciones más recientes.

### a) ¿Progreso sin Dios? Auguste Comte.

La historia universal también se puede interpretar de otro modo que como historia de Dios en el mundo: en sentido ateo, como historia de la humanidad. Esto es lo que hace el filósofo francés *Auguste Comte* (1798-1857), contemporáneo de Hegel (aunque no llegó a conocerlo), aventajadísimo alumno de la Escuela Politécnica, que a los trece años ya había abandonado la fe católica. Comte no es el creador del «positivismo» y de la «sociología», pero sí quien les da el nombre. En los seis volúmenes de su *Cours de philosophie positive* [17], que comienzan a aparecer en

[15] K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert,* 378.
[16] *Ibid.*
[17] A. Comte, *Cours de philosophie positive,* vol. I-VI (París 1830-1842).



el último año de la vida de Hegel, se muestra como un eminente sistemático que intenta —al igual que Hegel— integrar la historia entera de la humanidad en un sistema unitario de pensamiento: todo ello como preparación teórica de un reformismo práctico, que más allá del tradicionalismo de los conservadores y del jacobinismo de los progresistas se propone realizar «positivamente» las ideas de la Revolución francesa.

También Comte, como Hegel, ve todas las cosas en progreso, en evolución, y subraya la necesidad del orden. También él ve el avance de la evolución en ritmo ternario y bajo leyes estrictas. También él subraya los paralelos existentes entre la evolución de la humanidad y la del individuo. También él subordina el individuo a la comunidad, lo personal a lo general. También él sueña con un estadio —que naturalmente todavía está por alcanzar— de madurez racional-moral de la humanidad.

Sin embargo, el pensamiento de Comte, dada su fe en el progreso, centrada por completo en la ciencia positiva, no parte de lo absoluto, sino de lo relativo, de los hechos, de lo dado, de lo positivo; frente a esto, todo lo metafísico le parece una ficción. En la historia del mundo no hay espíritu absoluto alguno que se despliegue en formas siempre superiores. Más bien es ese ser grande y general, la misma *humanidad,* el que evoluciona en *tres estadios* hasta la positividad. A la fabulación mítica, teológico-ficticia, de una sociedad predominantemente militar sigue la metafísica abstracta de una sociedad marcadamente jurídica y, a ésta, la ciencia positiva de los hechos dentro de una sociedad industrial. Así, pues, según Comte el Dios tradicional no es sustituido por la «razón» en el sentido de Robespierre, por la «razón» como «ser supremo» del año II de la Gran Revolución, sino por el «gran ser», por la humanidad en general. En lugar de Dios y su providencia está ahora el hombre: que ve para prever, prevé para prevenir, previene para adueñarse del mundo (voir pour prévoir, prévoir pour prévenir, prévenir pour pourvoir).

Así, Comte, sobre todo en la última fase de su vida, tras una aventura amorosa con Clothilde de Vaux, reemplaza la fe en Dios mediante la nueva «religión de la humanidad», la cual tiene como objeto principal la propia humanidad, como norma el amor al prójimo, como base el orden social y como meta el progreso humano. Comte, heraldo y profeta de la nueva ideología positivista, se ve al final como el sumo sacerdote de la nueva Iglesia secular, la nueva *religión sin Dios,* que debería tener la misma organización, la misma jerarquía y el mismo ceremonial que la Iglesia católica (Comte estuvo desde el principio muy influenciado por el católico Joseph de Maistre, ideólogo papista). Como era de esperar, esta

Iglesia nunca llegó a existir, exceptuadas algunas pequeñas sociedades positivistas. Y este católico no cristiano no hizo escuela: al morir, sólo un par de docenas de amigos le acompañan hasta la tumba.

Las construcciones históricas de Comte con sus imperativos sistemáticos han quedado, lo mismo que las de Hegel, desautorizadas por los estudios históricos posteriores, más rigurosos: postulan una necesidad lógica, en vez de referir simplemente el curso de los hechos, y la misma ley de los tres estadios (prefigurada ya en Turgot y en Saint-Simon, maestro de Comte) no tiene hoy otro interés que el «histórico». Ni la filosofía de la historia de Comte, positivista, ni la de Hegel, especulativa, han logrado imponerse como nuevo paradigma para la ciencia histórica.

Pero Comte sí es el profeta del nuevo tiempo: elabora más clara y sistemáticamente que otros las bases positivistas de la incipiente época tecnocrática: la ciencia y la técnica como las fuerzas históricas que necesariamente han acarreado el definitivo progreso de la humanidad y un nuevo y mejor orden social. Esta concepción, por cierto, más que resultado de una fundamentación científica era expresión de una *confianza en la ciencia y la técnica* (cientismo), confianza que vuelve a cuartearse en nuestros días. En esta época de crisis —crisis de petróleo y de materias primas, crisis atómicas y ecológicas—, sólo los ingenuos creen en el necesario progreso de la humanidad por la tecnología. Y con ello queda asimismo cuestionado el positivismo sociológico de Comte, que ni siquiera en su variante lógica, como ya hemos visto al hablar del Círculo de Viena [18], ha podido mantenerse en pie.

De ahí que en nuestro siglo, precisamente en el campo de la matemática y las ciencias naturales, hayan aparecido relevantes pensadores que proponen otras alternativas a la ciencia sin religión y al progreso sin Dios: intentan descubrir a Dios en medio del progreso y al mismo Dios en progreso. Pese a las diferencias, se hallan, pues, mucho más cerca de Hegel, a la par que evidencian la importancia del pensamiento hegeliano para el presente: Teilhard de Chardin y Alfred N. Whitehead.

### b) El Dios de la evolución: Pierre Teilhard de Chardin.

«Primeramente, pese a ciertas apariencias, la 'visión del mundo' que yo presento no constituye en modo alguno un sistema rígido y cerrado. Aquí no se trata en absoluto (¡sería ridículo!)

[18] Cf. pp. 145ss.: ¿Lógica y teoría de la ciencia contra metafísica?



de una fórmula deductiva de solución para el mundo 'de estilo hegeliano', de un marco definitivo de la verdad, sino sencillamente de un hatillo de *ejes de progreso,* como se dan en todo sistema que se halla en evolución y poco a poco se van en él descubriendo» [19]. Así se expresa el jesuita francés *Pierre Teilhard de Chardin* (1881-1955) hacia el final de su vida en su densa obra *Comment je vois:* «la auténtica y completa síntesis de mi actual posición intelectual ante el mundo y Dios, la esencia de mi fe» [20]. La evolución de la naturaleza y del cosmos es el campo de actividad de este geólogo y paleontólogo, que intenta repensar sus conocimientos científicos a una con sus ideas teológicas.

Pero ¿qué cabe pensar de las «apariencias» de *afinidad entre su visión del mundo y la de Hegel?* El hecho de que Teilhard, acusado constantemente de herejía, trate ya en las primeras frases de su exposición de corregir semejante cosa exige prestar atención. Hay una cosa clara: ni Hegel, también empírico, pretende «deducir» simplemente una «solución» para el mundo, ni Teilhard, también especulativo, llega a su «metafísica» sin «deducciones». Como ha puesto de relieve el teólogo protestante S. Daecke [21], es muy posible que Teilhard haya recogido las intenciones de Hegel no sólo «inconscientemente». Pues, como en Hegel, también en Teilhard se da: 1) la superación del dualismo (el esquema de los dos mundos) y la unidad de la realidad; 2) una mundanización de Dios y una divinización del mundo; 3) el pensar histórico-evolutivo y el devenir de Dios: «También según Teilhard, la historia de Dios acontece en la historia del mundo: en la historia natural del cosmos y en la historia espiritual de la humanidad. Teilhard habla aquí de una 'teogénesis' y una 'cristogénesis', que se efectúan en y con la 'cosmogénesis' y la 'noogénesis'. Con tales ideas, Teilhard se acerca a Hegel en doble sentido. Por un lado, roza la concepción hegeliana de Dios como devenir y como proceso universal y, por otro, sostiene la estrecha relación entre pensar y ser» [22].

Si se examina atentamente la «imagen del mundo» de Teilhard, las *convergencias* son más sorprendentes todavía: también en Hegel hay en el proceso cósmico un irreversible movimiento de

[19] P. Teilhard de Chardin, *Comment je vois* (1948), en *Les Directions de l'avenir = Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin,* vol. IX (París 1973) 177-223; cita, en 181. [Se han publicado en español las obras principales de Teilhard en Taurus, Madrid 1957ss].

[20] *Ibíd.*

[21] S. Daecke, *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt* (Gotinga 1967) 186-200.

[22] *Loc. cit.*

progreso: algo así como un «enrollamiento» del universo en formas cada vez más complejas, que desemboca en una especie de «super-reflexión» (en Hegel el saber absoluto). También en Hegel hay un proceso universal, cósmico, de unificación: un proceso de convergencia y concentración, de personalización, espiritualización, socialización y totalización. También en Hegel Dios es entendido trinitariamente como presupuesto de la creación; el hombre, como ser que sabe que sabe; el mal, como inevitable producto marginal de la creación. También en Hegel «no hay Dios (hasta cierto punto...) sin unión creadora. No hay creación sin inmersión encarnacional. No hay encarnación sin compensación redentora»[23]. Creación, encarnación y consumación: «los tres 'misterios' fundamentales del cristianismo», que «se presentan como los tres aspectos del mismo y único misterio de los misterios, el misterio de la pleromización (o reducción unificadora de muchos)»[24].

Pero también en este punto se hacen patentes las *divergencias* entre Teilhard y Hegel: en Teilhard es distinta —como se advierte en seguida, en cuanto se leen los tres apartados de la «imagen del mundo»— la «física», distinta también la «metafísica» y distinta sobre todo la «mística» (espiritualidad). La diferencia decisiva podría concretarse en lo siguiente: 1) El pensamiento evolutivo de Teilhard discurre no en el sentido de la filosofía idealista de la historia «desde arriba», desde la idea divina, sino en el sentido de la biología evolutiva de Darwin «desde abajo», desde la materia y la vida: ¡un movimiento hacia arriba y hacia adelante del mundo... hacia Dios! 2) A diferencia de Hegel, que en su propio sistema veía ya consumada la perfección, Teilhard está abierto al futuro, a la consumación que aún está por venir. En este sentido, el pensamiento evolutivo de Teilhard está centrado en la cosmogonía, en la evolución del mundo. Pues este pensador ve el mundo como un gigantesco proceso evolutivo que gradualmente, tanteando el camino, ha ido avanzando a lo largo de miles de millones de años y así, a través de una complicación e interiorización de la materia cada vez mayor, se encamina a su madurez, a su plenitud. Dentro de esta visión del mundo, también el hombre está aún sin perfeccionar. Es un ser en devenir: la humanización, la antropogénesis no está todavía clausurada. El hombre tiende a la cristogénesis, y la cristogénesis, finalmente, a su futura plenitud, a su pleroma en el «punto omega», donde la aventura tanto individual como colectiva del hombre encuentra su meta y perfección y donde convergen la perfección del mundo y la perfección de

[23] P. Teilhard de Chardin, *Comment je vois,* en *Oeuvres* XI, 213.
[24] *Ibid.*



Dios. Esta «pleromización», este llegar a la plenitud, esta evolución del cosmos y del hombre hacia adelante y hacia arriba culmina en el Cristo cósmico universal, el cual es para Teilhard la unidad de la realidad de Dios y del mundo en persona. Y todo esto, según Teilhard, no es una visión de la razón pura, sino de la fe cognoscente, como él mismo lo formula en las tesis de su profesión de fe de su libro *Comment je crois:* «Yo creo que el universo entero es una evolución. Yo creo que la evolución tiende al espíritu. Yo creo que el espíritu se perfecciona en lo personal. Yo creo que lo máximo personal es el Cristo universal»[25].

Tras todos los esfuerzos de Teilhard se esconde —nuevamente en contraste con el filósofo Hegel— la *intención pastoral* de un teólogo confrontado con los tiempos modernos, profundamente marcados por la orientación científico-técnica. Sacerdote y científico a la vez (una tensión que hubo de soportar durante toda su vida), Teilhard es consciente de su situación de excepción en su propio tiempo. Tiene la honda convicción de que la ciencia moderna no sólo no está en contradicción con la revelación, sino que lleva directamente al cristianismo: «La originalidad de mi convicción consiste en que está enraizada en dos órdenes de vida que de ordinario se consideran contradictorios. Por educación y formación espiritual pertenezco a los 'hijos del cielo'. Pero por temperamento y estudios especiales soy 'hijo de la tierra'. Situado así por la vida en el corazón de dos mundos, cuya teoría, lenguaje y sentimientos conozco por propia e íntima experiencia, no he levantado en mí mismo ningún tipo de barrera divisoria. Más bien he dejado que en el fondo de mi ser esos dos influjos, al parecer contradictorios, actúen uno sobre otro con entera libertad. Y ahora, al cabo de treinta años consagrados al intento de lograr la unidad interior, al término de esta empresa, tengo la impresión de que de la manera más natural se ha producido una síntesis entre las dos corrientes que me arrastran. Lo uno no ha anulado, sino reforzado a lo otro. Hoy, probablemente, creo en Dios más y mejor que antes, y en el mundo, desde luego, más que nunca»[26].

Teilhard, sin embargo, se ve obligado a constatar «que el cristianismo, no obstante cierta reavivación de su influencia en los círculos conservadores (o no desarrollados) del mundo, está decididamente empeñado en perder a la vista de todos su prestigio y atractivo para la parte más influyente y avanzada de la humanidad». «No sólo para los paganos o los creyentes sencillos, también

[25] P. Teilhard de Chardin, *Comment je crois* (1934), en *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin,* vol. X (París 1969) 115-152; cita, en 117. [En español: *Como yo creo,* Madrid ²1973].
[26] P. Teilhard de Chardin, *Comment je crois,* en *Oeuvres* X, 117s.

incluso en el corazón de las órdenes religiosas el cristianismo alberga aún, cuando menos en parte, 'el alma moderna'; sólo que ya no la *propaga,* ni la *satisface,* ni la *conduce.* Hay algo que no funciona y, en consecuencia, algo se espera en breve en nuestro planeta en cuestiones de fe y de religión. Pero ¿qué?...». La respuesta de Teilhard se halla en el título de su trabajo *El Dios de la evolución,* escrito poco antes de su muerte: «Me refiero a la irresistible (y sin embargo siempre mal entendida) ascensión sobre nuestro horizonte de eso que podríamos llamar un Dios (*el* Dios) de la evolución» [27].

¿Qué significa el término *«Dios de la evolución»?* Sin duda, al contrario que en Hegel, no una identificación de Dios y la evolución (el mundo). La teogénesis, el devenir de Dios en el sentido de Teilhard, no tiene nada que ver con una teogonía mitológica, con un nacimiento de dios en el que llega a la existencia un dios antes inexistente. Si bien Dios en el proceso evolutivo está en devenir, sin embargo, él, que deviene, es ya desde un principio. Y si bien Dios está por venir, sin embargo él, que ha de venir, está ya en el presente. En este sentido, pues, las posiciones de Hegel son corregidas por Teilhard.

Dios no es la evolución, pero Dios es (está) *en* la evolución, y ello en doble sentido:

Un *Dios de dentro:* Dios en relación con su creación no debe entenderse como la causa eficiente que ha hecho la tierra, por así decir, «desde fuera». Sino, dentro del proceso de la evolución, como una especie de causa «formal», que se confunde con el «centro de convergencia de la cosmogénesis»: que de forma evolutivo-dinámica impulsa la creación, por así decir, «desde dentro» [28].

Un *Dios por delante:* Dios ya no debe ser pensado —como ha sido usual en filosofía y teología desde Aristóteles— «a retro», desde atrás, desde los orígenes. Sino, y precisamente como «primer motor» del mundo, «ab ante», desde la meta final: como el que atrae hacia sí la creación «desde delante» [29].

Este Dios del futuro no es para Teilhard el abstracto Dios de los filósofos, sino el Dios de Jesucristo, conocido por la fe: «Un inevitable e 'implosivo' encuentro que puede que mañana, en medio de una corriente de fuerza evolutiva en libertad, tenga el efecto de fundir una con otra ciencia y mística: en torno al único Cristo, que por fin, a los dos mil años de la protesta de fe de

[27] P. Teilhard de Chardin, *Le Dieu de l'évolution* (1953), en *Comment je crois = Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin,* vol. X (París 1969) 283-291; cita, en 285 [versión española, pp. 263-270, en *Como yo creo*].

[28] P. Teilhard de Chardin, *Comment je crois,* en *Oeuvres,* X, 288.

[29] *Ibid.*



Pedro, al cabo de una tarea de siglos, es identificado como el ápice definitivo (esto es, como el único Dios posible) de una evolución reconocida categóricamente como un movimiento de tipo convergente.

Esto es lo que preveo.

Y lo que espero» [30].

Después de la muerte de Teilhard, en su mesa de trabajo se encontró una letanía, escrita de su propia mano dos años antes, bajo un cuadro de Cristo con corazón radiante (recuerdo de una avasalladora experiencia de oración tenida a sus dieciocho años, poco antes de su ingreso en la Compañía, dato que nos hace recordar a Pascal):

«El Dios de la evolución
Lo cristiano, el Trans-Cristo
Jesús { Corazón del mundo
Esencia } de la evolución
Motor } de la evolución» [31].

Los científicos no seguirán a Teilhard —lo hemos de ver más adelante— en algunas de sus atrevidas hipótesis científico-naturales, y los teólogos encontrarán desmesuradas o —en lo tocante a la vida y la cruz de Jesús— insuficientes algunas de sus concepciones teológicas, a menudo muy unilaterales. Y hoy, posiblemente, ambas partes rechazarán más que nada su optimismo y su fe en el progreso, que no contemplan el problema del mal en toda su amplitud. Pero, en cualquier caso, Pierre Teilhard de Chardin tiene el mérito, que nunca será suficientemente encomiado, de haber sido *el primero* en repensar conjuntamente la teología y las ciencias naturales de forma genial y *en provocar la reflexión conjunta de científicos y teólogos sobre la problemática común.* No persigue un «concordismo» superficial entre la Biblia y las ciencias naturales y rechaza resueltamente «ciertos pueriles e inmaduros intentos de armonización», que «mezclan los niveles y las fuentes de conocimiento y sólo han llevado a construcciones inestables y monstruosas» [32]. Pero sí persigue una profunda e íntima «coherencia» de ambas, para que se haga visible «la positiva construcción del todo, en el que las partes se apoyan y complementan recíprocamente cada vez más y mejor» [33]. En ninguna otra parte se expresa esto de forma más patética que en su *Himno a la ma-*

[30] *Loc. cit.,* 288. [31] *Loc. cit.,* 289.

[32] P. Teilhard de Chardin, *Comment je vois,* en *Oeuvres* XI, 181s.

[33] *Loc. cit.,* 182.

*teria:* «Bendita seas tú, peligrosa materia, indómito mar, irrefrenable pasión. Bendita seas tú, pujante materia, incontenible evolución, realidad en constante devenir. Bendita seas tú, omnicomprensiva materia, duración sin barreras, éter sin costas, que desbordas nuestras estrechas dimensiones y nos revelas las dimensiones de Dios. Te saludo, medio divino, pletórico de fuerza creadora, mar movido por el espíritu, arcilla amasada, a la que la palabra hecha carne insufla vida. Te saludo, facultad intelectiva, inagotable en ser y transformación, donde germina y crece la escogida sustancia. Te saludo, armoniosa ciudad de las almas, transparente cristal, del que nos viene la nueva Jerusalén. Te bendigo, materia, no en la forma en que —mermada y desfigurada— te describen los sumos sacerdotes de la ciencia y los predicadores de la virtud. Una amalgama, dicen, de brutales fuerzas y bajos instintos. Te bendigo en la forma en que hoy te me apareces, en tu totalidad y verdad. Llévame contigo, materia, a esas alturas, donde me es dado abrazar al universo» [34].

Las autoridades eclesiásticas, hasta hoy, no han agradecido a Teilhard su obra de reconciliación. Ni siquiera el Concilio Vaticano II se decidió en este caso, como ocurre también en el de Galileo, a dar satisfacción a este hombre, equivocadamente condenado, perseguido y calumniado. De manera que la dolorosa historia de este pensador teólogo constituye una prueba indignante de que el espíritu antimodernista de caza de herejes y persecución de disidentes dista hoy de haber desaparecido por completo del sistema romano y, por tanto, no puede ser silenciado aquí. En efecto, a Teilhard, que en 1899, a sus dieciocho años, había ingresado en la Compañía de Jesús, sus superiores le retiran en 1926 de su cátedra del Instituto Católico de París; luego retienen todos sus escritos filosófico-científicos y en 1947 llegan a ordenarle que ni siquiera trate más temas filosóficos. Teilhard queda totalmente aislado: en 1948 se le prohíbe aceptar la oferta que le hace el Colegio de Francia, en 1951 se le destierra de Europa al instituto de investigación de la Wenner Gren Foundation de Nueva York. Y en 1955, el mismo año de su muerte, se le prohíbe tomar parte en el Congreso Internacional de Paleontología. Cuando Teilhard, muerto el Domingo de Pascua a ciento sesenta kilómetros de Nueva York, va a ser enterrado en el cementerio de un colegio de jesuitas (posteriormente suprimido) junto al río Hudson, sólo siguen su féretro unas cuantas personas, casualmente presentes; y

[34] Cf. P. Teilhard de Chardin, *Hymne à la matière,* en *Hymne de l'universe* (París 1961) 71-75; versión española: *Himno a la materia,* en *Himno del Universo* (Madrid 1971) 69-71.



únicamente con mucho esfuerzo puede después el visitante encontrar su tumba. El índice de sus obras, confeccionado por C. Cuénot, ya cuenta con 380 títulos. Sin embargo, Teilhard no pudo publicar personalmente más que los tratados puramente científicos. Mientras vivió, no le fue dado ver publicada ni una siquiera de sus obras principales. El 6 de diciembre de 1957, el Santo Oficio (hoy Congregación de la Fe) [35] publica un decreto ordenando retirar los libros de Teilhard de las bibliotecas, no venderlos en las librerías católicas y no traducirlos a otros idiomas. No obstante, al morir Teilhard el derecho de propiedad de sus manuscritos había pasado, por testamento y con el visto bueno de la orden, a su secretaria Jeanne Mortier, escapando así de la jurisdicción de la inquisición romana. ¡Qué influencia podría haber ejercido este teólogo si no se hubiera abusado tan ignominiosamente de su obediencia a la Iglesia! ¡Y cuánto hubiera ganado su trabajo científico, superando ciertas unilateralidades, deficiencias y contradicciones, si durante su vida hubiera estado en todo momento expuesto a la crítica pública!

### c) Dios en proceso: Alfred N. Whitehead.

*Alfred North Whitehead* (1861-1947), tras una rigurosa educación anglicana en la casa paterna, comienza su actividad como lógico y matemático en Cambridge, donde, como es sabido, publica junto con su alumno Russell los monumentales *Principia mathematica;* después, en Londres, desarrolla una filosofía de la ciencia, para terminar en la tercera fase de su vida, a los sesenta y tres años de edad, como profesor de filosofía en Harvard (a partir de 1924), donde esboza un sistema metafísico universal.

Como Teilhard en teología, Whitehead se preocupa en filosofía por mantener estrecha conexión con el pensamiento de las ciencias naturales modernas. También él entiende la naturaleza entera como un proceso gigantesco en el que un número infinito de uni-

[35] Sobre la censura a Teilhard, mantenida en secreto por Roma en su momento, informa la revista de los jesuitas canadienses «Relations» (Montreal), n.º 212, agosto de 1958. El 30 de junio de 1962, en el «Osservatore Romano» de esa misma fecha se da curso a un «monitum» público. He de decir aquí que tanto en la consideración de la problemática de P. Teilhard de Chardin como de Alfred N. Whitehead me ha servido de gran ayuda la ponencia presentada por el Dr. K. Schmitz-Moormann en una jornada de estudio de nuestro coloquio de doctorandos sobre estos dos escritores. Quede aquí también constancia de que Schmitz-Moormann ha contraído grandes méritos no sólo en la edición y traducción alemana de los escritos de Teilhard, sino también en la edición francesa de sus «diarios».

dades mínimas («acontecimientos» o, como Whitehead dirá más tarde, «ocasiones actuales») entra en activa relación con otras, y todas ellas se desarrollan juntas en pequeños procesos igualmente infinitos en número (hacia una «concrescence of prehensions»). También él piensa que el hombre moderno, de una forma enteramente nueva, se ha hecho consciente de la *dinámica* de la naturaleza: de forma enteramente nueva se toma en serio la realidad del tiempo (teoría de la relatividad), la posibilidad de lo nuevo, el carácter dinámico de la realidad en general. Pero, al contrario de Teilhard, que entiende esta dinámica de la naturaleza como un decurso de diferentes fases, como una evolución acumulativa que discurre linealmente hacia «arriba», Whitehead la entiende como una vida latente en las más variadas formas posibles, como un proceso sin objetivo ni meta: un «hacia adelante» creador, un tiempo infinito sin culminación.

El *sistema metafísico* de este extraordinario matemático, tal como está expuesto en su difícil obra filosófica capital, *Process and Reality,* trabaja con 45 categorías sumamente caprichosas (8 categorías de existencia, 9 deberes categóricos, 27 categorías de explicación y una —única— categoría de lo último). En este método formal-universal se evidencia el primitivo interés de Whitehead por los sistemas lógico-matemáticos, por las teorías sobre los campos electromagnéticos y, en particular, por el concepto del flujo de la energía. También aquí se acusa el influjo de importantes afirmaciones de Platón y de Aristóteles sobre las ideas, el eco de la concepción leibniziana de los átomos dinámicos (mónadas) y del pragmatismo experimental-empírico de William James y John Dewey. E igualmente efectiva se muestra aquí no sólo la doctrina bergsoniana del «élan vital» universal, ese ímpetu de vida que impulsa el desarrollo de los organismos en una «évolution créatrice», sino también —a través del hegeliano inglés Francis Herbert Bradley (1846-1924)[36]— la metafísica y la comprensión de Dios de Hegel, cosa que con frecuencia pasan por alto los «teólogos del proceso» americanos: lo que en el fondo busca Whitehead en la relación Dios-mundo es —como él mismo dice— una «transformación de algunas teorías fundamentales del idealismo absoluto sobre una base realista»[37]. A Whitehead, naturalmente, se le critica que no acepte en el mundo tipos básicamente diferentes de entidades (entities) —orgánicas e inorgánicas, espíritu y cuerpo— y sostenga un mismo carácter general para todo ente. A eso se

[36] Cf. F. H. Bradley, *Appearance and Reality* (Londres 1908), esp. capítulo 26: The Absolute and its Appearances, pp. 455-510.

[37] A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (1929; nueva edición Nueva York 1960) p. VIII.



debe que Whitehead haya podido utilizar y generalizar conceptos psicológicos (por ejemplo «feelings») para explicar procesos biológicos y hasta físicos; así, en su sistema se atribuyen «sentimientos» incluso a las piedras. Ahora bien, ¿es de verdad tan evidente que todas las más diversas experiencias —fisiológicas, psicológicas, incluso morales, estéticas y religiosas— son demostraciones concretas de los mismos principios básicos?

Nuestro interés, sin embargo, se debe centrar en la *noción de Dios.* Whitehead intenta evitar la unilateralidad de los intentos tradicionales de explicar la relación Dios-mundo, trascendencia-inmanencia: considera unilateral el concepto oriental de un orden impersonal, esto es, la absoluta inmanencia de Dios. Unilateral le parece también el concepto semítico de Dios como un ser personal, esto es, la absoluta trascendencia de Dios. Y unilateral le parece, por último, el concepto panteísta, que entiende el mundo como una fase del ser de Dios, cayendo así en un monismo extremo. Según él, el cristianismo ha hecho bien en no aceptar ninguna de estas tres alternativas, que son claras, pero demasiado simplistas. Whitehead se propone no solamente evitar la unilateralidad de estos tres conceptos, sino repensarlos conjuntamente de una forma real, para hacer, dentro de una «racionalización metafísica»[38], comprensible al mundo de hoy el concepto de Dios.

Ahora bien, nadie podrá decir que la teología clásica de los Padres de la Iglesia y de la Edad Media no se esforzó también por pensar conjuntamente la trascendencia *y* la inmanencia de Dios, Dios *y* el mundo: tampoco para ella es Dios simplemente un orden impersonal, ni simplemente una persona individual que crea el universo. Pero la teología anterior a Hegel intenta explicar la mediación de una forma estática, mientras que Whitehead, en la línea de Hegel, trata de hacer una mediación dinámica. De esta forma, Whitehead entiende la religión en general histórica y fenomenológicamente como religión en devenir: como *Religion in the Making,* según reza el título de sus Lowell Lectures en Boston del año 1926, y ello en conexión con el desarrollo de los cuatro momentos de la religión (rito, emoción, fe, racionalización de la fe). E igualmente, y en particular, entiende a Dios mismo como Dios en proceso, intentando incluso —como se hace aún más patente

[38] A. N. Whitehead, *Religion in the Making* (1926; nueva ed. Nueva York 1960). Cf. pp. 66-68; cita, en 68. Para la metafísica de Whitehead, cf. ante todo W. A. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics* (New Haven 1959) esp. parte III: God and the World. Para un enjuiciamiento general de Whitehead, cf. especialmente P. A. Schilpp (edit.), *The Philosophy of A. N. Whitehead* (1941; nueva ed. Nueva York 1951), y ahí, en particular, Ch. Hartshorne, *Whitehead's Idea of God,* 513-559.

en las Gifford Lectures en Edimburgo sobre *Process and Reality* de 1927-28— no sólo afirmar sino *justificar racionalmente el devenir de Dios.*

El mundo, esencialmente, es mundo en tránsito. Pero Dios es la realidad, el fundamento previo de todo el proceso, dentro del cual las formas ideales de todas las «esencias» entran en el mundo temporal. Por eso debe «Dios, que es el fundamento que precede al tránsito, incluir conceptualmente todas las posibilidades de valor físico»[39]. *Así, pues, la naturaleza de Dios debe ser entendida «bipolarmente»*[40]: en efecto, en el «clásico» último capítulo de *Process and Reality,* Whitehead distingue en Dios una naturaleza «primordial» y otra «subsiguiente»[41].

¿Qué quiere decir esta *«naturaleza primordial»* (primordial nature) conceptual-ideal de Dios? Al «principio» Dios es «la ilimitada realización conceptual de la absoluta riqueza de toda posibilidad»[42]. En este sentido Dios no es «antes de», sino «con» toda creación; en este sentido está «insuficientemente realizado», incluso «sin conciencia»[43]. Esta «protonaturaleza» conceptual de Dios hace pensar en la realidad del mundo de las ideas platónicas, que luego Agustín trasladó a la mente de Dios; pero aún más hace pensar en la *Lógica* de Hegel, en la que Dios antes de la creación del mundo se despliega en categorías puramente lógicas.

¿Y a qué alude la *«naturaleza subsiguiente»* (consequent nature) físico-real de Dios? Al «fin» Dios es «la realización del mundo actual en la unidad de su naturaleza...»[44]. La riqueza de las posibilidades conceptuales está realizada en el mundo, aunque de forma imperfecta, y esto tiene repercusiones en Dios mismo: por decirlo así, el acto creador objetiva en Dios el mundo de las ideas. En este sentido Dios está ahora determinado, enteramente realizado y consciente. Esta eterna «naturaleza consiguiente» de Dios es parafraseada por Whitehead en un análisis ulterior con las imágenes del tierno cuidado, al que nada escapa, de la indulgente sabiduría y de la infinita paciencia. Dios aparece así como el «poeta del mundo», que hace efectiva su «visión de verdad, belleza y bondad»[45] dejando pacientemente actuar a una racionalidad que todo lo abarca, y así pone en armonía los procesos reales del mundo temporal con su concepción primordial, infinita, del mundo.

También Whitehead rechaza decididamente, como Teilhard, la idea del «motor inmóvil», que el cristianismo y el islam tomaron de Aristóteles, y la concepción de Dios como un rey dominador o un despiadado moralista. Y aun cuando en cuanto filósofo —al revés que Teilhard con su cristocentrismo— apenas hace hincapié en lo cristológico, también él puede, por sus influencias cristianas, hablar de un Dios caracterizado por el amor, incluso de Dios como un «compañero de fatigas que comprende» (a fellow sufferer who understands[46]), cosa difícil de probar en un plano puramente filosófico y que sólo puede fundamentarse desde una perspectiva cristiana. La primitiva comprensión cristiana de Dios, según Whitehead, no encaja en el marco de aquellos tres modelos fundamentales: «Resalta en el mundo los elementos débiles, que a través del amor actúan lenta y pacíficamente, y alcanza su objetivo en la actual inmediatez de un reino que no es de este mundo. El amor no manda, no es inamovible; incluso es un poco olvidadizo en lo que respecta a la moral»[47]. Así, pues, la noción de Dios de Whitehead —y para él es la originariamente cristiana—, de acuerdo con su metafísica general y en oposición a Teilhard, no está orientada al futuro, sino centrada en el presente: el amor «no mira al futuro, ya que encuentra su recompensa en el inmediato presente»[48].

En su reflexión metafísica, Whitehead concibe a Dios de una forma por completo hegeliana —aunque sin la pretensión de un saber absoluto— como *unidad dialéctica de permanencia en el flujo y de flujo en la permanencia.* Es decir: la realidad (actualidad) en permanencia, que caracteriza la naturaleza primordial de Dios, postula el flujo como su propia realización. Y al contrario: la realidad en flujo, que caracteriza la naturaleza consiguiente de Dios, postula la permanencia como propia realización. Y así se hace patente la profunda unidad de Dios y el mundo: «La naturaleza consiguiente de Dios es el mundo fluyente, que se torna eterno por su objetiva inmortalidad en Dios»[49]. Y al revés: «La objetiva inmortalidad de los actuales acontecimientos postula la permanencia primordial de Dios, con lo que su 'hacia adelante' creador se impone nuevamente siempre, enteramente determinado por la orientación inicial que resulta de la significación de Dios para el mundo en desarrollo»[50]. Así, Dios y el mundo se completan recíprocamente.

En unas *antítesis* conclusivas resume Whitehead su idea de Dios; pero, según él, la aparente contradicción de tales antítesis se convierte, por transmutación de significado, en contraste:

«Tan verdad es decir que Dios es permanente y el mundo fluyente como que el mundo es permanente y Dios fluyente.

[39] A. N. Whitehead, *Religion in the Making,* 147.
[40] Cf. A. N. Whitehead, *Process and Reality,* 524.
[41] Cf. *loc. cit.,* 521-526. [42] *Loc. cit.,* 521. [43] *Ibíd.*
[44] *Loc. cit.,* 524. [45] Cf. *loc. cit.,* 524-526.

[46] *Loc. cit.,* 532. [47] *Loc. cit.,* 520s. [48] *Loc. cit.,* 521.
[49] *Loc. cit.,* 527. [50] *Ibíd.*

Tan verdad es decir que Dios es uno y el mundo múltiple como que el mundo es uno y Dios múltiple.
Tan verdad es decir que Dios es eminentemente real en comparación con el mundo como que el mundo es eminentemente real en comparación con Dios.
Tan verdad es decir que el mundo es inmanente a Dios como que Dios es inmanente al mundo.
Tan verdad es decir que Dios trasciende el mundo como que el mundo trasciende a Dios.
Tan verdad es decir que Dios hace el mundo como que el mundo hace a Dios»[51].

Aquí, evidentemente, brotan un cúmulo de *preguntas al sistema de Whitehead*. No sólo por el hecho de utilizar selectivamente el Antiguo Testamento y el Nuevo y no tener en cuenta los resultados de la doctrina cristiana clásica sobre Dios, cosa que no cabe desatender impunemente, sino sobre todo porque en el orden del pensamiento simplifica demasiado la relación entre Dios y el mundo, colocándola en la plena reciprocidad. ¿Se resuelve realmente el problema de la relación entre Dios y el mundo por el mero hecho de considerar a Dios y al mundo como magnitudes eternamente ordenadas la una a la otra y en definitiva intercambiables, de suerte que al final tan verdad sea decir que Dios es antes que el mundo como que el mundo es antes que Dios? ¡En el «tan verdad» es donde reside el problema!

Hay que suponer aquí un imperativo del sistema, al cual parece obedecer también la aversión de Whitehead contra la idea de un creador, que no implica irracionalidad, contingencia y arbitrariedad. En esto mismo se apoya también la afirmación de Whitehead de una naturaleza primordial de Dios sin ningún tipo de conciencia, lo que muy a duras penas puede explicar la aparición de la conciencia en el mundo. Y aquí se funda, finalmente, su desinterés por una real consumación del mundo en el futuro, a la que alude realmente el mensaje bíblico del reino de Dios que el mismo Whitehead cita.

Uno se pregunta: pese a distanciarse de la especulación hegeliana, ¿no pretende Whitehead saber demasiado sobre la esencia de Dios? ¿No se fabrica un «poeta del mundo» a su propia imagen y no rebaja a Dios por vía psicologizante y estetizante al nivel humano? ¿No minimiza demasiado su teoría del proceso, como la teoría de la evolución de Teilhard, el mal, la culpa, el pecado y la sinrazón en el mundo? En consecuencia, su dilatada y espaciosa armonización de todas las contradicciones sin la perspectiva hacia

[51] *Loc. cit.*, 528.



un punto omega, ahora en contraste con la teoría de Teilhard, ¿no resulta en la práctica excesivamente optimista y tendente a estabilizar el sistema? Y, por último, la pregunta capital para nuestra problemática: las vulnerables «antítesis» de Whitehead sobre Dios y el mundo, sus aventuradas expresiones sobre Dios como «poeta del mundo» y «compañero de fatigas», por más que hayan servido de estímulo para la filosofía y la teología del proceso americanas[52], ¿no son simplemente eso, meras afirmaciones? Pese a tanta insistencia en una «base realista» y tanta pretensión de «racionalidad», ¿no viene a ser todo, a fin de cuentas, una especulación hiperhegeliana en el sentido del «idealismo absoluto»?

Ese «desprecio olímpico por los argumentos» es lo que Karl Popper reprocha a Whitehead, al que considera, junto con Arnold J. Toynbee, como una «de las autoridades irracionalistas más influyentes del presente»: «uno de los pocos neohegelianos que saben cuánto deben a Hegel (y a Aristóteles)»[53]. Como ejemplo del «método dogmático» de Whitehead aduce Popper el mismo

[52] Para la *Process Theology* americana, que de múltiples formas se remite tanto a Whitehead como a Teilhard de Chardin, cf. sobre todo las numerosas publicaciones de Charles Hartshorne, pero también las de Bernard E. Meland, Bernard M. Loomer, Daniel D. Williams, Schubert M. Ogden, John B. Cobb, Walter E. Stokes, W. Norman Pittenger, así como las del joven Henry N. Wieman. Como introducción, cf. las misceláneas de D. Brown, R. E. James y G. Reeves (edit.), *Process Philosophy and Christian Thought* (Indianápolis-Nueva York 1971) y de E. H. Cousins (edit.), *Process Theology. Basic Writings* (Nueva York 1971). La discusión fue continuada en la revista editada por J. B. Cobb y L. Ford «Process Studies». Varios trabajos importantes se contienen en Sch. M. Ogden, *The Reality of God and Other Essays* (Nueva York 1963). En oposición a los «teólogos del proceso» de estricta fidelidad, otros, en particular Langdon Gilkey y David Tracy, se esfuerzan por integrar las distintas tradiciones filosóficas y teológicas. Desde muy pronto, en efecto, L. Gilkey ha tratado la actual problemática de Dios abriendo caminos para una renovación de la teo-logía, del hablar de Dios; vid. para ello L. Gilkey, *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language* (Indianápolis-Nueva York 1969). Como obra más reciente dentro del ámbito de la Universidad de Chicago, centro de esta «teología del proceso», merece toda consideración D. Tracy, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology* (Nueva York 1975). Tracy propone programáticamente, frente a la anterior teología ortodoxa, liberal, neo-ortodoxa y radical, un «modelo revisionista» de teología, del cual en este libro —por más que a mí personalmente no me guste mucho la palabra, dada su asociación con el concepto de revisionismo político— se pueden encontrar no pocas comprobaciones tanto de método como de contenido. Para obtener claridad sobre todo en lo relativo al concepto de Dios de esta «teología del proceso» (bipolaridad), vid. esp. cap. 8: The Meaning, Meaningfulness, and Truth of God-Language.

[53] K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies II. The High Tide of Prophecy* (Londres 1945); versión alem.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II. Falsche Propheten* (Berna 1958; Munich [4]1975); cita, en 304s.

capítulo que nosotros hemos analizado, el último capítulo de *Process and Reality* sobre «Dios y el mundo», y en especial las recién citadas antítesis conclusivas, que para Popper no son propiamente contradicciones, pero sí afirmaciones puramente dogmáticas: «Pero como todos los neohegelianos él se sirve del método dogmático; expone su filosofía sin argumentos. Podemos aceptarla o dejarla estar. Pero no podemos discutirla» [54].

Aquí Popper, por supuesto, sólo se enfrenta con Whitehead en el campo de la lógica, y así la confrontación no pasa de ser superficial y sin contenido. El lógico Popper (y esto viene condicionado por las limitaciones antes estudiadas de su método teórico-científico [55]) no afronta el problema de Dios, que el matemático Whitehead por su parte tan en serio toma, y así hablan en planos distintos. Popper tiene razón, ciertamente, cuando en relación con el problema de Dios insiste en los argumentos. Lo cual para nosotros significa que habremos de afrontar el problema del ateísmo en toda su radicalidad. Pero antes vamos a hacer un balance de toda la discusión en torno a la nueva concepción de Dios, prescindiendo de los planteamientos específicos de los distintos pensadores.

### 3. *Segundo balance provisional: Tesis sobre la mundanidad e historicidad de Dios*

¿Existe Dios? La cuestión hasta ahora no está en absoluto resuelta. Pero en este capítulo puede haber quedado claro cuando menos esto: al margen de que la respuesta sea positiva o negativa, al menos es menester plantear correctamente el problema. Es decir: hay que plantearlo para el hombre actual no bajo supuestos griegos, medievales o renacentistas, sino bajo las actuales condiciones de comprensión, a la altura de la actual circunstancia del pensamiento, dentro del actual contexto histórico-espiritual.

#### a) Cambio de rumbo.

También aquí podemos de entrada decir esto: no debemos limitarnos a buscar algo más que una yuxtaposición pacífica y distante entre la teología y la moderna ciencia de la naturaleza. Dada la unidad del mundo y del hombre, es preciso buscar también una *cooperación dialógico-crítica* nueva y razonable *de la teología con la filosofía moderna y con el pensamiento moderno en general.*

[54] *Loc. cit.*, 307.
[55] Cf. pp. 154ss: ¿Pretensión universal del pensamiento científico-natural?



¿No se impone también en este punto un radical cambio de rumbo de la Iglesia y la teología? ¿No está ya en marcha la sustitución del viejo paradigma? Lo que comenzó a perfilarse en el paso del siglo XVIII al XIX tiene que consumarse a finales de este siglo XX, y no sólo de palabra y a regañadientes, sino de manera práctica y coherente. Hoy se hace necesario un *cambio coherente, metódico, de pensamiento:* no sólo en lo que respecta a la anticuada imagen del mundo, como ya vimos, sino también en lo que respecta a la anticuada imagen de Dios (siempre condicionada por la correspondiente imagen del mundo). Y este cambio no debe demorarse por más tiempo, como ha ocurrido en la teología neoescolástica y en el fundamentalismo protestante, con ulteriores escaramuzas de repliegue y tácticas de camuflaje. No sólo en la teología en su totalidad, sino también en la predicación concreta y en las clases de religión debería resultar claro y patente que el hombre actual no está obligado a imaginar o concebir a Dios de la misma forma que el hombre antiguo o medieval.

Supuesta la moderna imagen del mundo, por tanto, ¿basta con apelar simplemente —como hacen Pascal y muchos otros— al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, al Dios de Jesucristo, al Dios bíblico? En la parte precedente vimos ya que tal procedimiento es problemático. ¿O basta, en el mismo supuesto de la moderna imagen del mundo, con prescindir simplemente —como hace Descartes y otros muchos con él— del Dios bíblico y no contar más que con el Dios abstracto de los filósofos y los sabios, con un Dios filosófico? También esto ha resultado en la parte precedente poco satisfactorio.

Frente a la escisión entre el saber y el creer, entre el Dios filosófico y el Dios bíblico —y en este sentido frente a Descartes y Pascal a la vez—, Hegel busca una *mediación.* Y, en principio, hemos de estar de acuerdo con él. Pero, para Hegel, la mediación consiste en la superación de la fe en el saber, y del Dios bíblico en un absoluto filosófico. Y semejante mediación es inaceptable filosófica y teológicamente. Como hemos visto en Teilhard y Whitehead, a pesar de la unidad, *entre lo divino y lo humano siempre existe una diferencia insuperable:* tanto en el aspecto óntico como ético-noético. Es decir:

En la perspectiva *óntica,* frente a una dialéctica monista del *ser,* que se desarrolla enteramente dentro de un único espíritu absoluto:
La filosofía debe tomar en serio el contraste entre la esencia divina y la esencia humana. En una perspectiva teológica tal constraste debería caracterizarse como antinomia entre el Dios clemente y el hombre culpable: la concepción bíblica no contiene ningún impera-

tivo especulativo que escamotee o haga innecesaria la libre gracia de Dios.

En la perspectiva *ético-noética,* frente a una dialéctica monista del *conocimiento,* que se desarrolla enteramente dentro de un único saber absoluto:

La filosofía debe tomar en serio el contraste entre el saber divino y el saber humano. En una perspectiva teológica este contraste debería caracterizarse como antinomia entre la revelación divina y la increencia humana: en la concepción bíblica no se da un saber absoluto que escamotee o haga innecesaria la fe confiada.

Pero, más allá de toda delimitación y corrección crítica, lo decisivo para nosotros es esto: si bien es preciso afirmar resueltamente una diferencia esencial entre Dios y el hombre (el mundo) frente a la identidad que Hegel persigue al principio y proclama al final, *no* debemos *renunciar otra vez a las decisivas aportaciones de Hegel respecto a la relación Dios-hombre,* las cuales han sido recogidas también por Teilhard y Whitehead.

No hay que olvidar que en el plano de la religión —no en el de la filosofía— el mismo Hegel, no obstante su insistencia en la unidad, también sostiene una última diferencia entre Dios y el hombre. Y el último Hegel no difumina esta diferencia, sino que más bien la subraya: atinadamente observa Ernst Bloch que «la insistencia de Hegel en el objeto, en el sentido del padre y el objeto supremo» (es decir, la insistencia en la contra-posición), se intensifica en los últimos años, y las últimas lecciones de Hegel sobre las pruebas de la existencia de Dios ya no hacen hincapié en la transposición de la sustancia al sujeto, sino más bien en la aseidad de Dios, en un ser de Dios dependiente únicamente de sí mismo [56]. Y si antes hemos tenido que hablar de la incompatibilidad de Hegel con sus amigos y correligionarios Schelling y Fichte, permítasenos ahora, para redondear el cuadro, hacer mención del aspecto conciliador: Hegel, no obstante sus diferencias, se ha movido —sin confesarlo— en la misma dirección en que se movieron Fichte y Schelling: alejándose de su inicial filosofía de la identidad hacia una consideración cada vez más seria de las insuperables diferencias, de los básicos límites [57]. Así, pues, en una primera delimitación negativa, pero importante, podemos retener lo siguiente: en lugar de una *identificación* se debe (como también hacen Teilhard y Whitehead) hablar de una *correlación* entre Dios y el hombre, entre la razón divina y la razón humana:

- *No hay igualdad entre Dios y el hombre: Si Dios y el hombre no deben ser separados uno de otro, tampoco deben ser identificados; no hay que equipararlos, sino relacionarlos. Hombre y Dios no son intercambiables; Dios nunca es producto del hombre. La diferencia entre la esencia divina y la esencia humana es, por tanto, pese a toda su unidad, insuperable.*
- *No hay igualdad entre la razón divina y la razón humana: Si la razón divina y la razón humana no deben ser separadas una de otra, tampoco son idénticas; no hay que equipararlas, pero sí relacionarlas. Razón humana y razón divina no son intercambiables; el pensamiento de Dios nunca es producto del pensamiento humano. La diferencia entre el saber divino y el saber humano es, por tanto, pese a toda su unidad, insuperable.*

Pero precisamente quien, a diferencia de Hegel, por amor a Dios y al hombre sostiene como algo irrenunciable la divinidad de Dios y la humanidad del hombre y, en consecuencia, no absorbe (aufhebt) la religión en una filosofía de la identidad, puede reconocer que Hegel tiene razón en gran parte cuando, como consumador y superador a la vez del concepto de Dios de la metafísica griega, intenta por motivos genuinamente cristianos tomar en serio la unidad de Dios y del mundo, el devenir de Dios y la dialéctica en Dios mismo, tal vez como ningún otro filósofo lo ha hecho ni antes ni después de él. Ni de Hegel ni de Teilhard o Whitehead se puede aceptar el sistema completo, la «visión» en su integridad; las objeciones de todo tipo son innumerables. Pero sí se puede y se debe, partiendo de Hegel, Teilhard y Whitehead, repensar hoy la mundanidad e historicidad de Dios.

b) Mundanidad de Dios.

La metafísica griega clásica, tal como fue recogida por la teología cristiana, constituyó un primer paso, aunque para nosotros hoy insuficiente, hacia la superación del concepto antropomórfico-

[56] E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (1951; ed. ampliada Francfor/Meno 1962) 327.

[57] *Sobre Fichte:* E. Coreth, *Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes:* «Zeitschrift für katholische Theologie» 79 (1957) 257-303, esp. 273; cf. íd., *Zu Fichtes Denkentwicklung. Ein problemgeschichtlicher Durchblick:* «Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie» 20 (1959) 229-241; como también E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens,* vol. IV (Gütersloh 1949; [2]1960) 364-375.

*Sobre Schelling:* W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilisophie Schellings* (Maguncia 1965) 10s; cf. 181-215.

ingenuo de Dios (el de Homero, por ejemplo): hizo hincapié en la fundamental diferencia existente entre Dios y lo divino, de un lado, y el mundo y el hombre, de otro.

Fue *Platón* el que, mediando entre la filosofía del devenir de Heráclito y la filosofía del ser de Parménides, introdujo en la historia espiritual de Occidente esa gravísima división dualista de la realidad con que tan a menudo hemos topado: la separación entre el mundo sensible, falso, malo, escindido, del devenir (en el sentido de Heráclito) y el mundo inteligible, verdadero, bueno y uno del ser (en el sentido de Parménides), en una palabra: la metafísica. En cuanto a la comprensión de Dios, esto comporta una drástica separación: entre el divino mundo de las ideas, que culmina en la suprema idea del Bien, y el aparente mundo de los sentidos, que está hecho de materia, de la materia mala.

*Aristóteles,* luego, logra apear del cielo las ideas divinas y supramundanas de Platón e incrustarlas en las cosas de este mundo. Pero lo único que consigue con ello es hacer más infranqueable la distancia entre el mundo y su primer principio. Dios y el mundo viven desde la eternidad, prescindiendo del empujón divino para poner en movimiento al mundo, el uno junto al otro. Dios sólo se piensa a sí mismo: es el pensamiento del pensamiento. El mundo no conoce a este Dios, ni le ama: Dios no ejerce acción causal alguna, ni providencia, ni ordenación y legislación moral. Lo cual obedece a que Aristóteles cree tener que atribuir a su Dios un carácter ab-soluto y una independencia que no admiten ninguna relación real, ninguna referencia real a otro. Pues para este ser divino puro (actus purus) cualquier relación verdadera con el mundo significaría una imperfección (potentia).

*Plotino,* el último de los tres grandes astros de la filosofía griega clásica, ve al Uno divino igualmente separado del mundo: el mundo no es conocido por este Dios. Ha emanado de la unidad, es caída, pérdida. La materia, el cuerpo, es lo malo, de lo que el hombre tiene que liberarse [58].

La *teología cristiana* —y esto no necesitamos fundamentarlo detalladamente— ha corregido el dualismo griego de múltiples formas; para la teología clásica de los Padres de la Iglesia y de la alta patrística, Dios es inmanente al mundo precisamente porque es trascendente a él. Pero, a lo largo de la historia, también la teología cristiana ha quedado de muchas formas prendida en este dualismo; también para ella una relación real con el mundo haría a

[58] Precisiones necesarias en torno a Platón, Aristóteles y Plotino se encuentran en H. Küng, *La encarnación de Dios,* cap. VIII, 2: La historicidad de Dios, pp. 568-604; excurso 3: La dialéctica de las propiedades divinas, pp. 690-696.



Dios dependiente del mundo. Descartes, como ya hemos visto, no hace sino agravar este dualismo y preparar el deísmo de la Ilustración, que vuelve a establecer la total separación entre Dios y el mundo. *Hegel* es, finalmente, quien junto con Fichte y Schelling intenta la mediación. Pero sólo Teilhard y Whitehead logran, partiendo de la actual imagen unitaria del mundo de las ciencias naturales, ver a Dios y al mundo en su unidad sin eliminar su diferencia. No obstante todas las reservas expuestas frente a la identificación hegeliana de Dios y el mundo, de la fe y el saber, con semejante desarrollo se ha alcanzado una cota de pensamiento de la que no debe retroceder una reflexión teológica moderna. Resumamos ahora todo esto en pocas palabras:

- *¡Dios no es un ser supraterreno que está sobre las nubes, en un cielo físico! Esa representación antropomórfica-ingenua está sobrepasada: Dios no es un «ser supremo» que habita en un sentido literal o espacial «sobre» el mundo (en el «supramundo»).*
  *Para el ser y el obrar del hombre esto significa: Dios no es un soberano todopoderoso absolutista que con el mundo y el hombre procede completamente a su capricho sin limitación alguna de poder.*
- *¡Dios no es un ser extraterreno que está más allá de las estrellas, en un cielo metafísico! Esta representación deísta ilustrada también está sobrepasada: Dios no es una «respectividad» objetivada, cosificada, que se da en un sentido espiritual o metafísico «fuera» del mundo, en un más allá extramundano (en el «trasmundo»).*
  *Para el ser y el obrar del hombre esto significa: Dios no es un monarca que ahora gobierna —por decirlo así— constitucionalmente, que por su parte está sujeto a una constitución de leyes naturales y morales, pero enteramente ajeno a la vida concreta del mundo y del hombre.*
- *¡Dios está en este mundo, y este mundo está en Dios! Se impone un concepto unitario de la realidad: Dios no es únicamente una parte de la realidad, un finito (supremo) entre otros finitos. Más bien es lo infinito en lo finito, la trascendencia en la inmanencia, lo absoluto en lo relativo. Precisamente porque es el absoluto, Dios puede entrar en relación con el mundo y el hombre: referencia, «relación», mas no en el sentido de debilidad, de dependencia, de mala relatividad, sino en el sentido de fuerza, de libertad ilimitada, de soberanía absoluta. Así, Dios es el absoluto que implica y crea la relatividad, que precisamente por ser el libre por antonomasia hace posible la referencia y realiza la relación: Dios es la realidad absoluta-relativa intra-*

*mundana-supramundana, trascendente-inmanente, omnicomprensiva-omnieficiente, la realidad realísima en el corazón de las cosas, en el hombre, en la historia de la humanidad, en el mundo. En el mundo, pues, el absoluto es a un tiempo su soporte, su conservador y su conductor: al mismo tiempo profundidad, centro y altura del mundo y del hombre.*
*Por tanto, una supremacía de Dios sobre el mundo, pero inmanente al mundo: ¡una concepción mundano-moderna de Dios! Para el ser y el obrar del hombre esto significa: Dios es el Dios cercano - lejano, mundano - no mundano, que precisamente por ser nuestro soporte, mantenedor y guía siempre está presente y nos envuelve en toda nuestra vida y movimientos, fracasos y caídas. «Dios está en medio de nuestra vida de forma trascendente» (D. Bonnhoeffer[59]).*

- *Una «mundanidad», pues, que (en cuanto concepto «trascendental» que supera las categorías) se dice tanto del mundo y del hombre como de Dios: mas no de forma igual (unívoca), ni tampoco desigual (equívoca), sino de forma semejante en desemejanza cada vez mayor (análoga): ¡analogía de la mundanidad!*

Así es, pues, como hoy se presenta la relación de Dios y el mundo, de Dios y el hombre[60]. Partiendo de esta *mundanidad de Dios,* se puede comprender el *mensaje bíblico* de un Dios que no vive en absoluto separado del mundo, sino que actúa en medio del mundo, mucho mejor que partiendo de la meta-física clásica griega o medieval.

c) Historicidad de Dios.

La metafísica griega clásica, tal como fue recogida por la teología cristiana, constituyó también en otro aspecto un primer paso, aunque para nosotros hoy igualmente insuficiente, hacia la superación del concepto antropomórfico-ingenuo de Dios: también subrayó, como ya quedó indicado, la fundamental diferencia existente entre el ser y el devenir:

*Platón,* otra vez mediando entre Heráclito y Parménides, entiende la división del mundo —divino— de las ideas y el mundo —no divino— de los sentidos esencialmente como una separación entre lo mudable en el tiempo y el espacio de este mundo y lo inmutable-eterno, extratemporal y extraespacial, por encima del cielo. Criticando duramente los veleidosos e inconstantes dioses de Homero, Platón considera al primer principio divino inmóvil e inmutable. Y este primer principio es el sol espiritual, que resplandece sin cesar, la idea del Bien, situada en la cúspide de la pirámide de las ideas, que se basta a sí misma.

*Aristóteles* entiende al espíritu divino como actualidad pura. Pero dicho espíritu es tan rígido en su inmutabilidad y excluye tan radicalmente todo movimiento, que sólo se conoce a sí mismo y no tolera ninguna acción o actuación relativa a otro. Cualquier movimiento sería mutación, mas toda mutación implicaría un «aún no», una potencialidad no actualizada, es decir, una imperfección que contradiría la absoluta perfección de la divinidad. En la extrema trascendencia de esta perfecta divinidad, de este motor inmóvil y filósofo de sí mismo, se echa de ver con toda claridad el miedo de los griegos al devenir. El devenir es imperfección.

*Plotino* supera en gran parte la rigidez platónica mediante un sistema de grados del ser que fluyen unos de otros. Pero el supremo principio de todo ser, el Uno divino, sigue fijo en una inmutabilidad absoluta, hasta tal punto que Plotino le niega incluso la vida.

La *teología cristiana* corrige en determinados aspectos la inmutabilidad de la filosofía griega; para la teología cristiana clásica de los *Padres* de la Iglesia y de la alta patrística, Dios siempre es el Dios vivo. La teología cristiana, no obstante, y a menudo en abierta contradicción con la vida de Dios, ha seguido aprisionada dentro de aquella inmutabilidad; también para ella, una mutación real en Dios significaría una imperfección. Descartes, con su nueva teoría del movimiento en el ámbito de lo material, no aporta solución alguna al problema de Dios. Luego, con la Ilustración (y con la monadología dinámica de Leibniz), se da un primer giro hacia el devenir del cosmos (el joven Kant), el devenir de la historia de la humanidad (Lessing), el devenir de la historia de la naturaleza y la humanidad (Herder). Pero es *Hegel* (tras Fichte y Schelling) el primero que hace filosóficamente fecundo el principio histórico incluso en lo relativo al concepto de Dios y, partiendo de ahí, esboza una coherente y universal filosofía del devenir, de la vida, de la evolución, de la historia. Y es después Teilhard (y con ciertas reservas también Whitehead) el primero que ve, desde la perspectiva del proceso biológico de la evolución, la importancia que el desarrollo y el progreso, el devenir y el desenvolverse, el ascender y el avanzar del mundo tienen para el mismo Dios. No obstante todas las reservas expuestas frente a la

[59] D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Munich 1951) 182.
[60] Para ulteriores implicaciones de la *mundanidad de Dios,* cf. H. Küng, *La encarnación de Dios,* cap. VIII, 2: La historicidad de Dios, y también el excurso III, pp. 690-696, sobre la dialéctica de las propiedades de Dios.

identificación hegeliana de Dios con el proceso mundano, también en lo que atañe a este problema se ha alcanzado una cota de pensamiento, de la que no debe retroceder una reflexión teológica moderna. Hagamos otra vez un breve resumen:

- *Dios no es el absolutamente inmóvil e inmutable, que sólo se conoce a sí mismo y no tolera ninguna acción y actuación dirigida hacia otro. Dios no se encuentra en un mundo «metafísico», eterno e inmutable, separado del mundo «físico», temporal, mudable.*
  *No a la a-historicidad de Dios: ¡por tanto, no al concepto metafísico griego de Dios!*
  *Para el ser y el obrar del hombre esto significa: Dios no es un motor inmóvil ni la inmutable idea del bien, sin relación alguna con el hombre y el mundo en su historicidad.*
- *Dios no es ese ser estático que excluye todo tipo de devenir y de futuro propiamente dicho: no es un Dios que, si bien conoce y ama al mundo, permanece no obstante en sí mismo inmóvil e inmutable. Dios no se encuentra en un ámbito suprahistórico desde el que interviene milagrosamente en la historia del mundo y del hombre.*
  *No a la supra-historicidad de Dios: ¡por tanto, no al concepto metafísico medieval de Dios!*
  *Para el ser y el obrar del hombre esto significa: Dios no es una persona suprahistórica que en virtud de su poder creador acomete y avasalla al hombre histórico y a los pueblos, aun contraviniendo el orden y las leyes de la naturaleza y del mundo.*
- *Dios es el Dios vivo dentro de la identidad, el Dios dinámicamente real y constantemente actuante en la historia. Precisamente por ser eternamente perfecto, en su propia libertad tiene la «posibilidad» de ser histórico: «posibilidad» no en el sentido de imperfección, de potencialidad, sino en el sentido de pujanza, de plenitud, de omni-potencia. Así, Dios es el Dios eterno que funda, sostiene y consuma la historia del mundo y del hombre: el fundamento y sentido histórico originario de toda la realidad del mundo y del hombre.*
  *El (Dios) eterno, por tanto, es en la historia a un mismo tiempo la historicidad de base, la potencia de la historia y la historicidad final: es a un tiempo origen, centro y futuro, alfa y omega del mundo y del hombre. Así, pues, una potencia de Dios en la historia inmanente a la misma historia: ¡una concepción dinámico-moderna de Dios!*
  *Para el ser y el obrar del hombre esto significa: Dios es el Dios vivo que con toda su indisponibilidad y libertad conoce y ama al hombre, actúa en su historia, lo mueve y lo atrae.*
- *Una «historicidad», pues, que (en cuanto concepto «trascendental» que sobrepasa las categorías) se dice tanto del hombre y del mundo como de Dios: mas no de forma igual (unívoca), ni tampoco desigual (equívoca), sino de forma semejante en desemejanza cada vez mayor (análoga): ¡analogía de la historicidad!*



Así es, pues, como hoy se presenta la relación de Dios y el mundo, de Dios y el hombre[61]. Partiendo de esta *historicidad de Dios*, se puede comprender el *mensaje bíblico* de un Dios que no permanece en absoluto inmóvil e inmutable en un ámbito ahistórico o suprahistórico, sino que actúa vivamente en la historia, mucho mejor que partiendo de la meta-física clásica griega o medieval.

Con esto puede bastar para nuestro segundo balance provisional. Al lector no se le habrá escapado que en la exposición positiva de la moderna concepción de Dios hemos llegado ya bastante lejos. Tampoco se le habrá escapado otra cosa: que en este discurso, como ya se indicó, hemos dado por supuesta en todo momento la existencia de Dios. Pero: ¿existe Dios siquiera? ¿Está su existencia realmente probada o demostrada, o no está más que afirmada?

No olvidemos que en Alemania, una vez muerto Hegel, ese ateísmo que en Francia ya se había impuesto antes de Hegel prendió en forma de una interpelación escéptica y alcanzó, precisamente a continuación y hasta remitiéndose al mismo Hegel, toda su crudeza y su forma clásica. La interpelación se formula como sigue: ese Dios, del que los filósofos y teólogos hasta hoy están presuntamente tan bien informados, ¿existe realmente? Así, pues, ha llegado el momento —manteniendo siempre como trasfondo la nueva imagen de Dios— de entrar en discusión con el ateísmo.

[61] Para ulteriores implicaciones de la *historicidad de Dios,* cf. H. Küng, *La encarnación de Dios,* cap. VIII, 2: La historicidad de Dios, y también los excursos IV, sobre la inmutabilidad de Dios, y V, sobre nuevos intentos de solución de la vieja problemática, pp. 696-732: K. Rahner, H. U. von Balthasar y M. Löhrer, por parte católica, y K. Barth, D. Bonhoeffer, E. Jüngel, K. Kitamori y J. Moltmann, por la protestante. Cf. también W. Kasper, *Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung,* en su miscelánea *Glaube und Geschichte* (Maguncia 1970), 101-143; íd., *Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung,* en J. Ratzinger (edit.), *Die Frage nach Gott* (Friburgo 1972) 143-161; versión esp.: *El problema de Dios en la predicación,* en *Dios como problema* (Cristiandad, Madrid 1973) 195-218; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (Munich 1972; trad. española: *El Dios crucificado. La Cruz de Cristo como base y crítica de toda la teología cristiana,* Salamanca 1975).

# III

# *EL RETO DEL ATEISMO*

Sócrates fue condenado a muerte por «ateo», por «sin-Dios». Sin embargo, como muchos otros griegos cultos, no rechazaba todo tipo de Dios, sino solamente el culto tradicional de los dioses de la polis griega. El auténtico ateísmo, en cambio, no niega sólo la pluralidad de dioses, o un determinado tipo de culto a Dios, o un Dios personal, «teísta». El auténtico ateísmo niega todo tipo de Dios y todo lo divino, tanto entendido en sentido mitológico como concebido de forma teológica o filosófica. Semejante ateísmo, semejante visión global de la realidad, que cree poder pasar sin Dios en absoluto, siempre ha sido, en la Antigüedad como en la Edad Media, cosa de minorías.

Hasta el radicalismo de la Ilustración francesa (y como consecuencia de la secularización y de la situación comprometida en que la misma Iglesia puso a la fe en Dios en su lucha contra las ciencias naturales y la democracia moderna) no encuentra el ateísmo, como hemos visto [1], amplia difusión entre las personas cultas. Pero éste no deja de ser un «ateísmo vulgar», y los nuevos representantes del ateísmo del siglo XIX se sienten muy por encima de él. Hasta Feuerbach y Marx, en efecto, y más tarde con Nietzsche y Freud, el ateísmo —respaldado esta vez por científicos ateos— no llega a convertirse en una visión del mundo, que amenaza a la fe en Dios y al cristianismo en sus propias raíces, que penetra en todos los estratos de la población y alcanza, finalmente, dimensiones universales, sobrepasando las fronteras de Europa. Efectivamente, la autocomprensión del hombre moderno aparece determinada en no pequeña medida por el ateísmo: de orientación atea fueron y son sin duda alguna los movi-

[1] Cf. pp. 125ss: Vestigios del ateísmo.

mientos políticos de masas del nacionalsocialismo en Alemania y del comunismo en la Unión Soviética, en Europa oriental y en China. Impronta atea tiene también la fe en la ciencia y la tecnología, imperante en Europa occidental, Norteamérica y Sudamérica, Australia y Japón. Y las ideas ateas, sean de origen marxista o no marxista, encuentran en estos tiempos aceptación en zonas hasta ahora subdesarrolladas como el Próximo Oriente, Africa Negra, Indonesia e incluso la India. Así, pues, quien quiera hoy responder de su fe en Dios ante el mundo y ante su propia razón, tiene que hacerlo enfrentándose ineludiblemente con el ateísmo.

# I. *¿DIOS, UNA PROYECCION DEL HOMBRE?* LUDWIG FEUERBACH

Friedrich Engels, fiel compañero de lucha de Karl Marx, da noticia en 1886 del repentino viraje hacia el ateísmo que se efectuó en la escuela hegeliana: «Entonces apareció *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. De un solo golpe pulverizó la contradicción, volviendo a entronizar sin ambages el materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que nosotros los hombres, también productos de la naturaleza, hemos crecido; fuera de la naturaleza y del hombre nada existe, y los seres superiores que nuestra fantasía religiosa alcanza no son más que el reflejo fantástico de nuestro propio ser. El hechizo quedó roto; el 'sistema' saltó y fue echado a un lado, y la contradicción, por existir sólo en la imaginación, se despejó. Hay que haber vivido personalmente los efectos liberadores de este libro para poderse hacer una idea de ello. El entusiasmo era general; todos nosotros éramos, de momento, feuerbachianos. *La sagrada familia* refleja con cuánto entusiasmo saludó Marx esta nueva concepción y en qué medida —pese a todas sus reservas críticas— acusó su influjo... La escuela helegiana se disolvió, pero la filosofía hegeliana no estaba aún superada críticamente... Feuerbach quebró el sistema y simplemente lo echó a un lado» [2].

Se discute si este pasaje de Engels, que evoca sucesos acaecidos más de cuarenta años antes, refleja acertadamente en sus detalles el papel que Ludwig Feuerbach desempeñó realmente en el círculo de los jóvenes hegelianos berlineses (Bruno Bauer, Max Stirner, Karl Marx) [3]. Recientemente se ha afirmado —aunque sin

[2] F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (Stuttgart 1888), en *Marx-Engels-Werke*, vol. 21 (Berlín 1962) 272.

[3] Nos atenemos en general a las dos ediciones críticas completas más recientes: a) L. Feuerbach, *Werke*, en 6 tomos, edit. por E. Thies, hasta ahora public. los vol. I-IV (Francfort 1975s), que citamos como «Werke»; b) L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, edit. por W. Schuffenhauer, vol. I-IX

razón[4]— que no fue *La esencia del cristianismo,* sino los *Principios de la filosofía del futuro,* publicados dos años más tarde (1843), los que hicieron de Marx un feuerbachiano convencido. Pero nuestro interés no se centra en resolver tales cuestiones históricas parciales, aunque de hecho muchas veces nos veamos obligados a adoptar una postura frente a ellas. Tampoco nos interesa la filosofía general de Feuerbach (y en particular del último Feuerbach), por más que debamos tener presentes las nuevas interpretaciones y múltiples valoraciones de su pensamiento[5]. Feuerbach, sin duda el más destacado representante de la crítica de la izquierda hegeliana antes de Marx, es tan importante para la interpretación de Hegel como para el estudio del marxismo; a Feuerbach remi-

(Berlín 1967 1972), citados como «Gesammelte Werke» Para los textos no recogidos aquí nos servimos de la primera edición completa publicada por el mismo Feuerbach en la editorial O Wigand L Feuerbach, *Samtliche Werke* (Leipzig 1846-1866), es decir, siguiendo la edición ampliada —aun que científicamente deficiente— de W Bolin y F Jodl L Feuerbach, *Samtliche Werke,* vol I X (Stuttgart 1903 1911), que en su segunda edición, preparada por H M Sass, contiene tres tomos suplementarios volumen I XIII (Stuttgart 1959-1964) Las citas de las cartas proceden respectivamente, de K Grun, *Ludwig Feuerbachs philosophische Charakterentwicklung Sein Briefwechsel und Nachlass 1820 1872,* vol I II (Leipzig y Heidelberg 1874), A Kapp (edit ), *Briefwechsel zwischen Ludwig Feuerbach und Christian Kapp* (Leipzig 1876), P Nerrlich (edit ), *Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblatter aus den Jahren 1825 1880,* vol I II (Berlín 1886), W Bolin (edit ), *Ausgewahlte Briefe von und an Ludwig Feuerbach* (Leipzig 1904), W Schuffenhauer (ed ), *Ludwig Feuerbach, Briefwechsel* (Leipzig 1963) Para *La esencia del cristianismo* utilizamos la edición suelta de W Schuffenhauer (Berlín 1956, trad española, Salamanca 1975)

[4] Cf H Arvon, *Engels' Feuerbach kritisch beleuchtet,* en *Atheismus in der Diskussion Kontroversen um Ludwig Feuerbach,* edit por H Lubbe y H -M Sass (Munich Maguncia 1975) 109 199 Lo contrario, sin embargo, dicen en la discusión F Richter, H M Sass y W Schuffenhauer Cf también H Arvon, *Feuerbach Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie* (París 1964)

[5] Cf para nuestra problemática, de entre las monografías, sobre todo K E Bockmuhl, *Leiblichkeit und Gesellschaft Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Fruhwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx* (Gotinga 1961), E Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach* (Londres - Nueva York 1970), M Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la secularisation* (París 1970), vers alem , *Feuerbach und die Theologie der Sakularisation* (Munich Maguncia 1972), H J Braun, *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1971), A Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus* (Munich 1973) Una bibliografía de 1960 a 1973 sobre Feuerbach la ofrece H M Sass en *Atheismus in der Diskussion,* 264-280 Importantes estudios sobre la recepción de Feuerbach en la teología protestante y en la filosofía marxista y no marxista del siglo xx (de K Barth, R Lorenz, H -M Barth, E Bloch, K Lowith, A Kosing, H Arvon, A Schmidt y G Rohrmoser entre otros) han sido recogidos en el volumen publicado por E Thies, *Ludwig Feuerbach* (Darmstadt 1976)



ten pensadores tan distintos como Karl Barth en su crítica de la teología protestante antropocéntrica[6], Martin Buber en la concepción de la relación yo-tú en su filosofía dialógica[7] y Karl Löwith en su análisis del individuo en el papel de prójimo[8]. Lo que aquí nos interesa de Feuerbach es la crítica de la religión, el ateísmo y su fundamentación[9].

## 1. *El ateísmo antropológico*

Teología y ateísmo están muy cerca una de otro. Y si hay ateos que se han vuelto teólogos, también hay teólogos (y mucho antes del famoso seminarista de Tiflis, Iosiv Vissarionovich Dzhugashvili, de sobrenombre Stalin) que se han vuelto ateos. *Ludwig Feuerbach* (1804-1872) dice de sí mismo, caracterizando así toda su evolución espiritual: «Dios fue mi primer pensamiento; la razón, el segundo, y el hombre, el tercero y último»[10].

### a) De teólogo a ateo.

*Dios* es el *primer pensamiento* de Feuerbach: ¡el joven Feuerbach es teólogo! En su juventud, Feuerbach, bautizado en la Iglesia católica (probablemente por necesidad), pero educado en el protestantismo, alumno sosegado y modélico, hijo de un conocido y docto jurista, entregado al estudio del griego, el hebreo y la Biblia en el gimnasio, desea ser pastor evangélico: por supuesto, «en la perspectiva de una religiosidad *pensante*»[11]. En 1823 co-

[6] Cf K Barth, *Protestantische Theologie im 19 Jahrhundert* (Zollikon-Zurich ²1952) 484-489

[7] Cf M Buber, *Das Problem des Menschen,* en *Werke* (Munich-Heidelberg 1962) I, 309 407, espec 339 343

[8] Cf K Lowith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (Munich 1928) 5-13, íd , *Gesammelte Abhandlungen Zur Kritik der geschichtlichen Existenz* (Stuttgart 1960) 37-44

[9] Para la *critica de la religión* de Feuerbach, cf especialmente G Nudling, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie «Die Auflosung der Theologie in Anthropologie»* (Paderborn 1936, ²1961), M von Gagern, *Ludwig Feuerbach Philosophie und Religionskritik* (Munich Salzburgo 1970), H -J Braun, *Die Religionsphilosophie Feuerbachs Kritik und Annahme des Religiosen* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1972), E Schneider, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik* (Gotinga 1972), J T Bakker, H J Heering y G Th Rothuizen, *Ludwig Feuerbach - Profeet van het atheïsme De mens, zijn ethiek en religie* (Kampen 1972).

[10] L Feuerbach, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae,* en *Gesammelte Werke,* edit por W Schuffenhauer (Berlín 1971) X, 178

[11] Para la evolución de Feuerbach, cf K Grun, *Ludwig Feuerbachs philosophische Charakterentwicklung Sein Briefwechsel und Nachlass 1820 1872,* vol I-II (Leipzig Heidelberg 1874), cita en I, 12 Para la evolución

mienza a estudiar teología en Heidelberg, pero ni la ortodoxia protestante, mezquina, ayuna de conceptos, ni el exegeta e historiador de la Iglesia H. E. G. Paulus, que interpreta la Escritura a su capricho de una forma racionalista, le satisfacen. Y termina por no asistir regularmente más que a las clases de dogma del sistemático especulativo Karl Daub, de influencias hegelianas, que es quien le hace prestar atención al filósofo Hegel. Todo entonces tira de él hacia Berlín, donde además de Hegel enseñan otros famosos teólogos: el sistemático hegeliano Marheinecke, el historiador eclesiástico Neander y el antípoda teológico de Hegel, Schleiermacher. Dado que dos de sus hermanos, tan capacitados como él, son dirigentes de una organización estudiantil secreta —muy ramificada— en la Universidad de Erlangen (uno de ellos ha llegado a estar en prisión largo tiempo), la policía prusiana trata en principio de impedir su estudio en Berlín. La oposición democrática contra el reaccionario sistema político vigente entre la caída de Napoleón (1815) y la revolución de julio en Francia (1830) estaba integrada en Alemania, como es sabido, preferentemente por universitarios. Tras el asesinato del poeta conservador August von Kotzebue (1819) a manos del revolucionario K. L. Sand, estudiante de teología, se tomaron por iniciativa de Metternich los acuerdos de Karlsbad: intervención de las universidades, expulsión de los profesores de ideas revolucionarias, prohibición de las asociaciones de estudiantes (Burschenschaften), censura previa para las revistas y todos los escritos de menos de 20 pliegos de imprenta... No obstante, Feuerbach es, por fin, admitido.

*La razón* es el *segundo pensamiento* de Feuerbach: ¡el teólogo se vuelve hegeliano! Fluctuante entre la filosofía y la teología e íntimamente desgarrado, «anhelando la verdad, esto es, la unidad, la determinación, la incondicionalidad» [12], acude Feuerbach en 1824 a las lecciones de Hegel, quien en seguida le «recompone la cabeza y el corazón» y es el único que le «hace experimentar lo que es un maestro», su «segundo padre» [13], si bien Feuerbach sólo llega a hablar personalmente con él una vez, en una taberna, y por timidez apenas es capaz en tal ocasión de decir un par de frases correctas. Pero ahora para él ya está claro: «Yo supe lo que debía y quería hacer: ¡no *teología,* sino *filosofía!* ¡No desvariar y fantasear, sino aprender! ¡No creer, sino pensar!» [14]. Lo que para la filosofía significa: ¡no sólo la razón individual, sino la razón general, que abarca a todos y cada uno de los individuos! En 1828 se doctora en filosofía con un trabajo *Sobre la unidad, universalidad e infinitud de la razón* [15], pero no en Berlín, sino —debido a los estatutos de las universidades bávaras y a motivos económicos— en la Universidad de Erlangen. Aquí también hace la habilitación y da clases como profesor auxiliar sobre Descartes y Spinoza, sobre lógica y metafísica. Interiormente, sin embargo, comienza a desligarse poco a poco de Hegel, como ya se advierte en la carta que envía a Hegel junto con la disertación [16].

*El hombre* es el *tercer y último pensamiento* de Feuerbach: ¡el hegeliano se torna ateo! Feuerbach quiere recorrer coherentemente el camino de Hegel hasta el final: la antigua dicotomía entre el más acá y el más allá debe ser superada no sólo en el plano del pensamiento, como hace Hegel, sino también en el de la realidad, para que la humanidad se concentre con todo el corazón en sí misma, en su mundo y en su presente. ¡En lugar de una vida inmortal en el más allá, una nueva vida aquí y ahora; en lugar de individuos inmortales, hombres capaces, sanos de espíritu y cuerpo! Un año antes de la muerte de Hegel, según el cual el hombre en cuanto espíritu está por encima de toda finitud y dependencia y es inmortal, el discípulo de Hegel publica anónimamente sus revolucionarios *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad... junto con un apéndice de epigramas satírico-teológicos* [17], obra que ataca la idea de un Dios personal y la fe egoísta en la inmortalidad. Este libro antiteológico e ilustrado, con sus audaces y a menudo ingenuos dísticos y sus ramplones y vulgares versos en el apéndice, es secuestrado y prohibido, y su autor buscado por la policía. Feuerbach llega a escribir a su hermana: «Vivo en olor de ser un tremendo incrédulo, un ateo, más aún, el anticristo en persona» [18].

del joven Feuerbach hasta la publicación de *La esencia del cristianismo,* cf. la disertación de W. Schuffenhauer, publicada con texto reelaborado como introducción a la edición crítica, preparada por el mismo Schuffenhauer, de la *Esencia del cristianismo,* pp. V-CX.

[12] L. Feuerbach, carta a L. Noack (1846), en K. Grün, *Ludwig Feuerbach* I, 16.

[13] L. Feuerbach, *Aus dem Nachlass,* en K. Grün, *Ludwig Feuerbach* I, 387.

[14] *Ibid.*

[15] L. Feuerbach, *De infinitate, unitate atque communitate rationis. Disputatio inauguralis.* Feuerbach hizo publicar esta disertación latina sólo en la redacción corregida y considerablemente aumentada que preparó para su habilitación. Nueva traducción alemana de Manfred Hiller, en *Werke* I, 15-76.

[16] L. Feuerbach, carta a Hegel de 22 de noviembre de 1828, en *Werke* I, 353-357.

[17] L. Feuerbach (anónimo), *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien, herausgegeben von einem seiner Freunde* (Nuremberg 1830), en *Werke* I, 77-349.

[18] L. Feuerbach, carta a Helene von Dobenegg, nacida Feuerbach, del año 1833, en W. Schuffenhauer (edit.), *Feuerbachs Briefwechsel,* 78.

Mediocre orador y profesor auxiliar sin gran éxito, Feuerbach, después de tres años sin docencia y de otras tantas solicitudes infructuosas (¡a causa del escrito sobre la inmortalidad!) para obtener una cátedra extraordinaria en Erlangen, se retira definitivamente de la universidad en 1836. El ha nacido para filósofo, no para profesor de filosofía, piensa él mismo; no obstante, una y otra vez intenta conseguir una cátedra en Berna, Berlín, Bonn, Jena, Marburgo y Friburgo de Brisgovia. Todo en vano. De elegir una profesión extremadamente difícil —redactor, profesor de gimnasio, preceptor, bibliotecario— y de emigrar (como Heinrich Heine) a París, a Grecia o incluso a América lo libera una bella mujer. Berta Löw, hija de un fabricante de porcelana, brinda a este hombre ingenioso, bien parecido, de rasgos serio-dulces, la posibilidad de vivir —ya desde el año siguiente— la vida contemplativa de un hombre de letras en las dependencias de la torre de su castillo junto al pueblo de Bruckberg (entre Ansbach y Nuremberg) en medio de la naturaleza. De modo que ahora ya puede —como él mismo escribe—, «limpio de las inmundicias de la vida de soltero, entrar en las saludables aguas del santo estado matrimonial» [19].

Retirado, llevando una vida sencilla y disciplinada, Feuerbach puede dedicarse por entero a la filosofía: para abordar la problemática del presente con ayuda de la contemplación del pasado. Conectando con la historia de la filosofía de Hegel en cuanto a la materia y al método, llevado por el espíritu spinozista-panteísta hacia el materialismo, reelabora enteramente la historia de la filosofía moderna. Y ahí se le torna cada vez más claro que la razón y la fe, la filosofía y la teología, la Ilustración y el cristianismo son irreconciliables, que más bien se contradicen radicalmente. En rápida sucesión publica la *Historia de la nueva filosofía desde Bacon de Verulam a Benedict Spinoza* (1833) [20]; inmediatamente, y como continuación, la *Exposición, desarrollo y crítica de la filosofía de Leibniz* (1836) [21] y, finalmente, *Pierre Bayle* (1838) [22].

[19] K. Grün (edit.), *Feuerbach in seinem Briefwechsel* I, 256.

[20] L. Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza* (Ansbach 1833), en *Gesammelte Werke,* editado por W. Schuffenhauer, vol. II (Berlín 1969).

[21] L. Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* (Ansbach 1837), en *Gesammelte Werke,* edit. por W. Schuffenhauer, vol. III (Berlín 1969).

[22] L. Feuerbach, *Pierre Bayle, nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessanten Momenten dargestellt und gewürdigt* (Ansbach 1838), en *Gesammelte Werke,* edit. por W. Schuffenhauer, vol. IV (Berlín 1967).

### b) Disputa en torno a Hegel: ¿Conserva la religión o la elimina?

A través de *Pierre Bayle* (1647-1706) conecta Feuerbach con el ateísmo francés, del que Bayle, este «escéptico libre e independiente», es precursor. Aun sin ser ateo, Bayle, el reformado Bayle que en Ginebra ha estudiado a Descartes, piensa que el deísmo deja las cosas a medias: ¿Cómo puede uno rechazar como irracional la religión cristiana tradicional y aceptar como racional la existencia de Dios? A Feuerbach le cautiva extraordinariamente la forma en que este «agudísimo crítico» [23] analiza la «dicotomía entre Dios y el mundo, el cielo y la tierra, la gracia y la naturaleza, el espíritu y la carne, la razón y la fe» [24], y descubre las contradicciones dentro del catolicismo (entre el espíritu y la carne: ¡celibato!) y dentro del protestantismo (entre la razón y la fe); también le fascina la forma en que se abstiene, sencillamente, de emitir su voto en la cuestión de la existencia de Dios y, en fin, el hecho de que sea el primer occidental que admite la posibilidad de una sociedad de ateos. El ateo no tendría que ser forzosamente una persona amoral, podría estar más cerca de un Dios que el cristiano supersticioso. Y la superstición dogmática sería precisamente el demonio en el espíritu del hombre. Tal es la forma en que Bayle, que quiere atenerse sólo a los hechos, relativiza enteramente la religión en aras de una moral que él tiene por innata y capaz de formularse a sí misma en enunciados claros y universalmente válidos. Bayle es expulsado por los reformados de su cátedra de Rotterdam, y todas sus obras son incluidas por la Iglesia romana en el Indice de libros prohibidos [25]. Pero él, a pesar de todas sus dudas, sigue siendo un creyente calvinista hasta su muerte en Rotterdam. Feuerbach, por el contrario, refuerza considerablemente las dudas expuestas por Bayle con argumentos propios sacados de la historia y de la ciencia natural y rechaza apasionadamente no sólo la religión cristiana como elemento necesario de formación, sino también la teología como ciencia.

Pero el *Pierre Bayle* de Feuerbach no es más que el «preludio de una obra mayor», en cuya preparación se pone a trabajar de inmediato, no sin antes *arreglar cuentas* públicamente *con su maestro Hegel.* Hasta este momento Feuerbach ha salido repetidas veces en defensa de la filosofía de Hegel frente a los ataques de los

[23] L. Feuerbach, *Pierre Bayle,* en *Gesammelte Werke* IV, 3.

[24] *Loc. cit.,* IV, 7s.

[25] Cf. especialmente P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique,* vol. I-II Rotterdam 1696-1698); íd., *Pensées diverses,* en *Oeuvres diverses,* vol. III (Hildesheim 1966; reimpresión de la edición de La Haya 1727) 1-147.

protestantes y ortodoxos y de los seguidores de Schelling: con recensiones en «Hallesche Jahrbücher»[26], en torno a los cuales se habían congregado —en oposición a los viejos hegelianos de Berlín, «de derecha», conservadores, y a sus «Jahrbücher» berlineses— los neohegelianos o jóvenes hegelianos «de izquierda», liberales, capitaneados por Arnold Ruge. La última defensa —a la par que despedida— de Hegel por parte de Feuerbach la constituye, a propósito del debate del obispo de Colonia en defensa de la educación católica de los hijos de matrimonios mixtos, su escrito polémico en contra de Heinrich Leo, jefe de la ortodoxia protestante anticatólica, que había atacado a los hegelianos de izquierda tachándolos de ateos. En este escrito ya mantiene Feuerbach la inconciliabilidad de la filosofía y la fe cristiana y sostiene la necesidad de sustituir el concepto de Dios por el concepto del género humano[27].

Pero ahora, en su tratado de *Crítica de la filosofía hegeliana*[28], embiste directamente contra los fundamentos del sistema hegeliano: se vuelve contra la absolutización de la filosofía hegeliana (como la última y más alta filosofía) y contra el cristianismo (la *especie humana no puede en absoluto realizarse plenamente en un* único individuo, Cristo). Frente al idealismo de Hegel y su ruptura con la intuición sensible, Feuerbach postula una epistemología realista, «materialista» en el más amplio sentido de la palabra: la filosofía hegeliana, pese a apelar a la percepción sensible, no comienza con la percepción sensible como tal, sino con la idea de la percepción sensible. Con ello lo secundario se hace primario, la conciencia se absolutiza frente al ser, y el método dialéctico se subordina al sistema. En lugar de ser la realidad (la naturaleza) el canon de la filosofía, es la filosofía el canon de la realidad. «La filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y totalidad; pero la esencia, la síntesis de la realidad es la *naturaleza* (naturaleza en el sentido más universal de la palabra)... La vuelta a la naturaleza es la fuente exclusiva de la salvación»[29].

[26] Cf. las recensiones de Feuerbach sobre escritos de K. Bayer, J. Sengler, C. F. Bachmann, F. Dorguth en «Hallesche Jahrbücher» (desde 1838), en *Gesammelte Werke,* vol. VIII (Berlín 1969).

[27] L. Feuerbach, *Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem 'der Leo-Hegelsche Streit' beurteilt werden muss:* «Hallesche Jahrbücher» del 12/13 de marzo de 1839; más tarde publicado como separata; texto completo: *Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit,* en *Werke* II, 261-330.

[28] L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie,* en *Werke* III, 7-53. Feuerbach había salido antes en defensa de Hegel, contra el «Antihegel» de C. F. Bachmann *(Werke* II, 63-128) y contra el «Die Hegelingen» de H. Leo *(Werke* II, 261-330).

[29] *Loc. cit.,* III, 52.



Cuando hace casi cien años que la Ilustración francesa se ha radicalizado en el materialismo ateo, ahora, en los años cuarenta del siglo XIX, también en Alemania se llega a un *radicalismo religioso y político,* que prepara la Revolución de 1848. También en Alemania la religión, la Iglesia y la teología eran los soportes básicos del sistema absolutista, y sus profesiones de fe, la religión del Estado. Semejante radicalización puede apreciarse sobre todo *en la escuela hegeliana,* cuya escisión está condicionada por motivos filosófico-religiosos primero y políticos después.

La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿cuál fue verdaderamente la intención última de Hegel? ¿En qué relación se hallan, a fin de cuentas, la filosofía y la teología? A este respecto, tras la muerte de Hegel, entre teólogos como entre filósofos se aventuran muy diferentes suposiciones. De modo que desde este momento el cristianismo especulativo de Hegel se puede interpretar en una de estas dos direcciones:

*Bien* como intento de justificar racionalmente las verdades de la fe cristiana y de interpretarlas en su más hondo sentido especulativo, con el fin de hacerlas aceptables, accesibles, inteligibles y *hasta razonables en su más alto sentido para el hombre moderno:* es decir, como intento de *superar (aufheben) positivamente = conservar la religión* en la filosofía (como pensaban, basándose en numerosas expresiones concretas del mismo Hegel, los hegelianos de «derecha»);

*o bien* como intento de presentar las verdades de la fe cristiana simplemente como una forma intuitivo-representativa, provisional y deficiente de la auténtica verdad, de la verdad autoconsciente, perfecta, definitiva, esto es, de la filosofía, de la razón especulativa y su absoluto saber: es decir, como intento de *superar (aufheben) negativamente = liquidar la religión* en la filosofía (como pensaban, suponiendo en Hegel unas intenciones ocultas, los hegelianos de «izquierda»).

Entendiendo a Hegel de esta segunda forma, se podía antes o después llegar a la convicción de que el panteísta Hegel, «en el fondo», había sido un ateo; más aún, remitiéndose al mismo Hegel, se debía exigir la sustitución —enteramente consecuente— de la religión cristiana por la filosofía.

### c) Un precursor del ateísmo en Alemania: David Friedrich Strauss.

El factor desencadenante de la escisión en hegelianos de derecha y de izquierda es una obra teológica, la *Vida de Jesús* (volumen I, 1835) del hegeliano *David Friedrich Strauss* (1808-1874),

quien al año siguiente de la muerte de Hegel es ya repetidor en el Seminario de Tubinga, pero que en 1836, al publicar el segundo volumen de su obra, es inmediatamente depuesto. El inteligente Strauss, más pensador caviloso y polemista apasionado que ideólogo especulativo y constructor de sistemas, aunque en ningún caso ateo, es el primero en formular con toda radicalidad (influenciado por el gran historiador de la Iglesia y exegeta Ferdinand Christian Baur, que decididamente introdujo el método histórico en el campo del Nuevo Testamento) la tesis que hasta hoy no ha dado momento de respiro a la ciencia neotestamentaria: la tesis de la fundamental diferencia entre el Jesús de la historia (el «individuo histórico») y el Cristo de la fe de la Iglesia (la «idea del hombre-Dios»).

Strauss parte de la filosofía de Hegel y está convencido de que las expresiones bíblicas han de considerarse como representaciones míticas, como ropaje mítico de una afirmación esencialmente filosófica, como mitos. Entiende por mito el ropaje narrativo o historizante que las primitivas ideas cristianas adquirieron en la saga creada sin propósito deliberado en la conciencia de la comunidad primitiva, llena del Espíritu, a la que ya Hegel atribuye una importancia fundamental para la fe cristiana. Las intenciones de Strauss no deben ser falseadas: su inmisericorde crítica filológica de los textos bíblicos no pretende destruir la esencia de la fe cristiana, sino precisamente hacerla brillar en su auténtica verdad, en su verdad no mitológica, es decir, filosófica. Sobre la firme base de la cristología especulativa de Hegel (la idea del hombre-Dios), Strauss cree que con toda tranquilidad puede llevar a cabo una crítica histórica ilimitada: una radical «des-mitologización» no sólo del principio y del fin, sino de la vida entera de Jesús, de sus dichos y de sus milagros. Y el resultado es la destrucción crítica de la historia de Jesús, desde su concepción y su nacimiento sobrenaturales hasta su resurrección y ascensión al cielo.

Strauss, en esos dos volúmenes, lleva a cabo esta desmitologización con la máxima escrupulosidad. Su propia cristología especulativa, sin embargo, concebida originariamente como una gran segunda y tercera parte, no ocupa finalmente más que seis páginas escasas [30]. Strauss duda ya de su punto de partida, la *idea del hombre-Dios* de Hegel: ¿puede tal idea realizarse plenamente en un único hombre? Esos rasgos que faltan al individuo particular y que la fe cristiana gratuitamente atribuye al único hombre-Dios Jesús, ¿a quién van a corresponder razonablemente sino a *toda la humanidad como tal?* Esa unidad de las naturalezas humana y divina, de la que Hegel habla con tanto énfasis, ¿de quién se va a poder predicar mejor que de la humanidad misma, del género humano entero? Strauss, por tanto, se muestra conforme con la cristología especulativa del hombre-Dios, pero haciendo a la vez una corrección revolucionaria, que él llama la «clave de toda la cristología» y que constituirá asimismo la clave para la interpretación del cristianismo de Feuerbach: «Si se piensan en un solo individuo, en un hombre-Dios, las propiedades y funciones que la doctrina de la Iglesia atribuye a Cristo, se contradicen: en la idea del género (humano), sin embargo, concuerdan. La humanidad es la unión de ambas naturalezas, el Dios hecho hombre, el infinito enajenado en la finitud, el espíritu finito que se acuerda de su infinitud...» [31]. Con la historia de Jesús llega a tomarse conciencia de esta idea general —¡nada más y nada menos!—. Mas tras la muerte de Jesús tiene lugar la mitologización por parte de la comunidad cristiana: «Como el Dios de Platón formó el mundo mirando a las ideas, así también la comunidad, estimulada por la persona y el destino de Jesús, proyectó la imagen de su Cristo *teniendo inconscientemente* presente la idea de la humanidad en su relación con la divinidad» [32]. De esta manera, pues, ya con Strauss, sugestionado por la idea hegeliana de una universal humanidad de Dios, la cristología (= la doctrina del hombre-Dios Jesucristo) se torna antropología (= la doctrina de la divinidad de la humanidad). Y también en él, por último, se apunta claramente la tendencia que definitivamente se impondrá luego con Feuerbach y, sobre todo, con Marx: la de colocar el género humano, la humanidad, la sociedad humana, en el lugar de Dios.

¿Qué tiene de extraño que con Strauss se dividieran las opiniones de los teólogos y filósofos de Alemania? Su *Vida de Jesús* provoca la aparición de 41 apologías firmadas y 19 apologías anónimas, así como un número incalculable de artículos de revista [33]. A Strauss no sólo se le reprocha la destrucción de la fe cristiana, sino que también se le acusa —y esto injustamente— de ateísmo. Como Feuerbach, también él echa a perder con esta obra primeriza su carrera académica para toda la vida. No obstante, su sustitución de la idea del hombre-Dios por la idea del género humano

[30] D. Fr. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet,* vol. I-II (Tubinga 1835/36; reimpresión Darmstadt 1969) II, 732-738.

[31] *Loc. cit.,* II, 734s.

[32] *Loc. cit.,* II, 736; para la compleja relación entre Hegel y Strauss y para la conversión de la cristología especulativa desde arriba en una cristología histórica desde abajo, cf. H. Küng, *La encarnación de Dios,* VIII, 3: La historicidad de Jesús, espec. pp. 616-620.

[33] Cf. A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga 1906) Apéndice I, 410-413.

no alcanza una interpretación atea en toda regla hasta Feuerbach.

El Estado prusiano, ante tal radicalismo religioso y político, reacciona extremando la censura y llamando a Berlín profesores más conservadores. En 1841, diez años después de la muerte de Hegel, es llamado, en efecto, uno de los antiguos amigos de Strauss en Tubinga, después uno de sus más declarados adversarios, Friedrich Wilhelm Schelling, que tiene a su cargo la cátedra de filosofía en Berlín hasta 1846. Los hegelianos de izquierda, en su lucha contra la religión, primero, y más tarde (una vez fallida la esperanza de liberalización con el nuevo rey de Prusia Federico Guillermo IV) en su abierta pugna contra el Estado reaccionario, se ven obligados a recurrir a los argumentos del materialismo y el ateísmo francés, poniéndose así cada vez más declaradamente en contra del sistema idealista de Hegel.

De modo que *Feuerbach* lucha ahora contra *dos frentes:*

uno, contra la *teología cristiana* (= mitología), que sacrifica la filosofía a la religión y se deja embaucar por cualquier cuento de vieja, aceptándolo como un hecho;

otro, contra la *filosofía hegeliana* (= especulación), que sacrifica la religión a la filosofía y pretende deducir los artículos de la fe cristiana como una verdad lógico-metafísica necesaria.

La filosofía especulativa hace decir a la religión únicamente lo que ella misma ha pensado y sabe decir mucho mejor. Y la teología cristiana hace hablar a la religión en lugar de la razón.

En 1841, el mismo año de la llamada de Schelling a Berlín, se publica esa «magna obra», que hace aparecer al mismo Strauss como un mediador de compromiso entre la filosofía y la religión y que en el círculo de los jóvenes hegelianos radicales de Berlín es saludada entusiásticamente como la coherente consumación y superación de la filosofía de la religión de Hegel: *La esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach, quien, contra su primera intención, acaba firmándola con su nombre completo [34]. La estima que

[34] Como ya indicamos anteriormente, citamos *La esencia del cristianismo* en su tercera edición, corregida y aumentada, de 1849 (= vol. VII de *Sämtliche Werke* publicadas por Feuerbach en la editorial de O. Wigand), siguiendo la edición crítica, comparada también con las dos primeras ediciones (1841 y 1843) de W. Schuffenhauer en 2 vol. (Berlín 1956), incorporada ahora como vol. V de *Gesammelte Werke* V (Berlín 1973). Para la interpretación de esta obra en el espíritu del propio Feuerbach, utilizamos otros dos escritos suyos publicados en el mismo año y que son continuación de *La esencia del cristianismo: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1843; *Werke* III, 223-243) y *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843; *Werke* III, 247-322). Para el tema de los dos frentes antes mencionados, cf. el prólogo a la 1.ª edición de *La esencia del cristianismo* (1841) 1s.



Feuerbach tiene de sí mismo se acrecienta considerablemente con este éxito: él se siente como «el último filósofo, encumbrado hasta el límite extremo del filosofar» [35].

Así, en la línea de los radicales de la Revolución francesa (los «Montagnards» = el «Partido de la Montaña», los de los últimos bancos), también en Alemania «se proclama la Montaña» y «se hace bandera del ateísmo y la mortalidad». Tal es la nueva situación, como la describe el ya mencionado dirigente de los jóvenes hegelianos Arnold Ruge: «Dios, la religión y la inmortalidad quedan depuestos y se proclaman la república filosófica, los hombres, los dioses... Y así tenemos: 1) viejos doctrinarios, 2) straussianos, 3) ateos o aquellos que llaman 'condenado fraile' al propio Strauss» [36]. Hasta tal punto que Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach y Karl Marx se proponen publicar un «archivo del ateísmo», y Marx, por su parte, quiere cuidar la edición francesa de *La esencia del cristianismo.* La escuela de los jóvenes hegelianos está también escindida. La nueva situación se ha vuelto dramática, y eso a sólo diez años de la muerte de Hegel.

### d) Dios, reflejo del hombre.

En Feuerbach se pone de manifiesto cuán tremendamente peligrosa resulta para la fe en Dios y para el cristianismo la identificación hegeliana de conciencia finita y conciencia infinita, de hombre y Dios. Basta cambiar la perspectiva, y todo aparece al revés. Entonces no queda la conciencia finita «superada» en la infinita, ni el espíritu humano en el espíritu absoluto, sino que, por el contrario, la conciencia infinita queda «superada» en la conciencia finita y el espíritu absoluto en el espíritu humano. Eso es precisamente lo que hace Feuerbach: él no quiere hacer «ebria» especulación, sino «sobria» filosofía. Por eso abandona el «punto de partida absoluto» y el consiguiente «sinsentido del absoluto». Y con ello la conciencia humana del absoluto (divino) se convierte en la conciencia humana de la infinitud de la propia conciencia (humana). «La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre, y el conocimiento de Dios, el autoconocimiento del hombre» [37]. El panteísmo idealista (panenteísmo) se invierte en ateísmo «materialista».

[35] L. Feuerbach, carta a W. Bolin de 20 de octubre de 1860, en K. Grün, *Ludwig Feuerbach* II, 120.

[36] A. Ruge, carta a Stahr (8 de septiembre de 1841), en *Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880,* edit. por P. Nerrlich, vol. I (Berlín 1886) 239.

[37] L. Feuerbach, *Wesen des Christentums,* 51.

Acto seguido, de forma enormemente impresionante y con un lenguaje más apasionado que irónico aplica Feuerbach críticamente este concepto a toda la teología cristiana: ¿cuál es el misterio de la teología? «¡El *misterio de la teología* (es) la *antropología!*»[38]. Y antropología entendida en sentido de lucha: como una llamada a internarse en una realidad más real que aquella que la teología cristiana y la especulación idealista se creen obligadas a investigar. Esta es «la tarea del nuevo tiempo»: «la realización y humanización de Dios, la transformación y disolución de la teología en antropología»[39]. Feuerbach, en resumen, quiere fundamentar una filosofía antropológica coherente.

A diferencia de Hegel y de su proceder idealista, el filósofo poshegeliano no tiene que arrancar de la conciencia hipostasiada, de la idea, sino de la realidad sensible concreta, palpable, no reductible al «espíritu» (y esto, no sólo con el pensamiento). No tiene que comenzar —como el idealista— en lo suprasensible, sino —como el realista— en la experiencia: en los «materiales», en los «sentidos»[40]. Tanto a la religión como a la filosofía especulativa o la teología hay que «*abrirles los ojos* o, mejor aún, cambiarles la orientación de sus ojos *de dentro afuera*»[41].

Feuerbach se torna cada vez más explícito: la realidad es primeramente sensibilidad, e incluso el espíritu —en cuanto unidad general de los sentidos— debe reducirse a la sensibilidad. En este aspecto, pese a su idealismo ético, Feuerbach defiende en teoría —teoría que se hace cada vez más clara— un «materialismo» sensualista, por supuesto diferenciado, que no debe confundirse con el materialismo mecanicista de un Lamettrie o un Holbach: un materialismo no mecanicista, antropológico, que desde sí mismo y por sí mismo da explicación del mundo y del hombre[42].

Ya no es Dios, sino el hombre, el punto de partida de todo filosofar: «El primer objeto del hombre es el hombre»[43]. No se trata de «ningún ser abstracto, simplemente pensado o imaginado, sino de un ser *real,* más aún, del más real de todos los seres, del verdadero *ens realissimum: el hombre*»[44]. Este hombre, sin embargo, no es para Feuerbach —como lo había sido siempre desde Descartes— el hombre racional, arrancado de la naturaleza, abs-

[38] *Loc. cit.,* 408; cf. prólogo, 6.
[39] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), en L. Feuerbach, *Sämtliche Werke,* edit. por W. Bolin y F. Jodl, 2.ª ed. preparada por H.-M. Sass, vol. II, 245.
[40] *Wesen des Christentums,* 15. [41] *Loc. cit.,* 22.
[42] *Loc. cit.,* 94; como también el cap. 9 sobre el misterio del principio creador del mundo en Dios, y el cap. 11 sobre el misterio de la providencia y de la creación de la nada.
[43] *Loc. cit.,* 148. [44] *Loc. cit.,* 17s.



traído de su sensibilidad, sino el hombre verdadero, real, entero, concreto, sensitivo, corporal. En la línea de Pascal y Rousseau, Feuerbach subraya, además de la razón, la voluntad, el corazón, los sentimientos, el amor. Pero a la vez contempla al hombre no como un individuo aislado, sino en comunidad, en la unidad del hombre con el hombre; el yo necesita del complemento del tú. Finalmente, valora al hombre no sólo en relación con el tú, sino en relación con la totalidad de los hombres, con el género humano en general, es decir, en relación no sólo con la esencia de este o aquel hombre, sino con la esencia genérica, universal, del hombre: el otro hombre representa siempre al «hombre universal», al género humano entero, único que constituye el hombre perfecto y el criterio del hombre y de la verdad. Así, pues, el «hombre universal», el género humano es la esencia suprema y la medida de todas las cosas. ¿No es esto un humanismo elevado a la máxima potencia? La filosofía antropológica no es otra cosa que una filosofía del hombre para el hombre: ¡El hombre, suprema esencia del hombre!

¿Y *Dios?* ¿Qué se sigue de aquí para la idea de Dios? Como *supuesto decisivo tenemos lo siguiente:* «*La conciencia del infinito* no es otra cosa que la conciencia de la *infinitud de la conciencia*». Lo cual significa: «En la conciencia del infinito, el *objeto* de que se es consciente es la *infinitud de la propia esencia*»[45]. Y así, como la cosa más comprensible, surge el concepto de Dios: el hombre saca fuera de sí su esencia humana, la ve como algo existente fuera de sí y separado de sí mismo, la proyecta, por así decir, al cielo como una figura autónoma, la llama Dios y la adora. En una palabra, la idea de Dios no es más que una *proyección del hombre:* «La *esencia absoluta,* el Dios del hombre, es *su propia esencia.* Y el poder del *objeto* sobre él es, por tanto, el poder de *su propia esencia*»[46].

El conocimiento de Dios es un poderoso «dar-luz», un potente alumbramiento: Dios aparece como un reflejo proyectado, hipostasiado, del hombre, tras el que en realidad nada hay. Lo divino es lo universal humano proyectado al más allá. ¿Y qué son las propiedades de la esencia divina: amor, sabiduría, justicia...? En realidad son propiedades del hombre, del género humano. *Homo homini deus est,* el hombre es el Dios del hombre: ¡esto es todo el misterio de la religión!

Y esto se pone especialmente de manifiesto en el Dios del cristianismo, autónomo, personal («teísta»), que existe fuera del hombre. Tal Dios no es otra cosa que el emancipado concepto genérico

[45] *Loc. cit.,* 37. [46] *Loc. cit,* 41.

del hombre, la esencia humana personificada: el hombre «ve su esencia fuera de sí»; Dios es la manifiesta interioridad del hombre, su «yo enajenado» [47], expresado. Las determinaciones de Dios son en realidad las determinaciones de la esencia objetiva del hombre. Por tanto, no es como dice la Biblia: Dios creó al hombre a su imagen. Sino al revés: el hombre creó a Dios a su imagen. Dios no es más que una respectividad fantasmal, existente fuera del hombre, pero fingida por él mismo. El hombre, un gran proyector; Dios, la gran proyección. Hágase sencillamente la prueba... ¿Qué se dice?

¿¡Que Dios es un ser inteligente, un espíritu!? Precisamente así aparece Dios como pura *proyección del entendimiento humano* [48]: ¡Dios no es otra cosa que la esencia genérica objetivada de la inteligencia humana! No es Dios, sino la inteligencia humana la que en realidad da muestras de ser el criterio de toda realidad: la verdadera autonomía, independencia, unidad, infinitud y necesidad (el «espíritu absoluto» de Hegel es la razón humana desligada de las barreras de la individualidad y de la corporalidad). Ahora bien, si Dios fuera sólo un ser inteligente, únicamente satisfaría al entendimiento del hombre. Por eso la religión dice más cosas de Dios:

¿¡Que Dios es el ser moralmente perfecto!? Precisamente así aparece Dios como clara *proyección de la voluntad humana* [49]: ¡Dios no es otra cosa que la ley de la moralidad humana personificada, la esencia moral del hombre absolutizada! No Dios, sino la propia conciencia (moral) del hombre es el juez de sus más íntimos pensamientos e intenciones. Pero, sin duda, también un ser absolutamente perfecto, con sus exigencias legales, dejaría al hombre frío y vacío en el suplicio de su conciencia de pecado y su sentimiento de nulidad, le parecería desalmado, sin corazón. Por eso la religión dice aún más cosas de Dios:

¿¡Que Dios es amor!? Precisamente así aparece Dios como indiscutible *proyección del corazón humano* [50]: ¡Dios no es otra cosa que la esencia genérica objetivada del amor humano, una esencia no sólo moral, sino verdaderamente humana! Dios no es el amor, sino que el amor es Dios. El amor humano —y precisamente el amor sensible, que tiene carne y hueso, que idealiza la materia y materializa el espíritu— es la máxima fuerza y la absoluta verdad.

Esta es, pues, la clave para resolver el misterio de Dios de una vez para siempre: en todos los aspectos, Dios no es más que el

[47] *Loc. cit.,* 76s. [48] Cf. *loc. cit.,* 81-95.
[49] Cf. *loc. cit.,* 95-100. [50] Cf. *loc. cit.,* 101-103



potente reflejo del hombre proyectado al cielo, reflejo que no tiene otro ser que el del mismo hombre que lo proyecta. Capítulo tras capítulo, Feuerbach remacha al lector su nuevo credo de forma tan apasionada como fatigosa, pero siempre muy eficaz, y aplica su idea básica a la totalidad de los dogmas cristianos, cuya explicación resulta ahora fácil de imaginar:

¿En qué consiste el misterio de la *encarnación de Dios?* El Dios hecho hombre es simplemente la manifestación del hombre hecho Dios. El misterio del amor de Dios al hombre no es otra cosa que el misterio del amor del hombre a sí mismo. Precisamente aquí es Dios algo más que el puro Dios del entendimiento y de la ley: la encarnación es la manifestación del corazón que tiene sentimientos humanos.

¿Qué es el misterio de la pasión, del *Dios doliente?* Es el misterio de los sentimientos humanos: el sufrimiento del hombre por otros, el sentimiento en general, es divino.

¿Qué es el misterio de la *Trinidad?* Es el misterio de la vida social: en la Trinidad divina se refleja la comunidad humana del yo - tú y la unidad en el espíritu.

¿Qué es el misterio del Logos, de la *Palabra divina?* No es otra cosa que el misterio de la palabra humana redentora, reconciliadora, letificante, liberadora.

¿Qué es el misterio de la *resurrección de Cristo?* No es otra cosa que la satisfacción del anhelo del hombre por conseguir la certeza inmediata de su inmortalidad personal.

Y así sucesivamente: en el carácter personal de Dios celebra el hombre la independencia, la apertura y la inmortalidad de su propia persona. En la oración adora el hombre su propio corazón y da culto a la omnipotencia del sentimiento. En el bautismo y la eucaristía tiene lugar el reconocimiento solemne de la divina eficacia salvífica de la naturaleza, de los objetos del placer sensible. En la fe en la divina providencia se manifiesta la fe en los propios valores humanos, la fe del hombre en sí mismo. Mi propio interés se declara interés de Dios; mi propia voluntad, voluntad de Dios; mi propio fin, fin de Dios...

#### e) El misterio de la religión: ateísmo.

Evidentemente Feuerbach, con su interpretación de la religión, va mucho más allá de cualquier tipo de Ilustración. La religión no es solamente, como se pensaba a la ligera en la Ilustración, un fraude de los curas, un enorme artificio. La religión debe entenderse con mayor profundidad: ¡principio, centro y fin de la religión es el hombre mismo; la religión es la autoadoración del

hombre! De manera que en la religión, curiosamente, lo verdadero y lo falso andan mezclados. Pues «la religión, cuando menos la cristiana, es el *comportamiento del hombre consigo mismo* o, más exactamente, *con su esencia»*: en eso consiste su verdad. Pero a la vez, y por desgracia, la religión es «el comportamiento del hombre con su esencia *en cuanto otra esencia»* [51]: en eso consiste su falsedad. Dicho de otra manera: la verdad de la religión reside en la identificación de los predicados divinos y humanos; su falsedad, en el intento de distinguirlos.

¿Y en qué efectos se traduce esta falta de verdad? En un efecto de reduplicación y de multiplicación: ¡en una universal *enajenación y depauperación del hombre!* La religión aparece claramente como autoextrañamiento y autoalienación, no de Dios, como pensaba Hegel, sino de cada hombre individual. En la medida en que el hombre se hace religioso, se enajena también de su humanidad. El hombre adorna a Dios con los tesoros de su propia interioridad: ¡el hombre pobre tiene un Dios rico! Pero dado que Dios y el hombre no son vistos como una sola cosa, sino como dos, el resultado de la religión es el hombre desgarrado, escindido, enajenado, internamente empobrecido.

¿Qué hace falta entonces? ¡No otra cosa sino que Dios y el hombre vuelvan a ser uno! ¡No otra cosa sino que esa universal enajenación y depauperación del hombre sea invalidada y desaparezca! Por tanto: «Reducción de la suprahumana, sobrenatural y antirracional esencia de Dios a la natural, inmanente e innata esencia del hombre» [52]. Desde un principio, en efecto, la historia de la religión ha consistido en que el hombre ha ido negando a Dios y asignándose a sí mismo cada vez más cosas; al principio atribuía a Dios todas y cada una de las cosas, en el curso de la historia cada vez menos. Es menester llevar a término este proceso para que el hombre recupere todas sus riquezas enajenadas y desaparezca por completo la división entre Dios y el hombre. El principio, en consecuencia, ha de ser éste: lo que en la religión es predicado (inteligencia, moralidad, amor, sufrimiento) debe volver a ser sujeto. Y al contrario: lo que en la religión es sujeto (justamente Dios) debe ser de nuevo predicado. Así, pues, no se diga: Dios es inteligencia, moral, amor, sufrimiento, sino al revés: la inteligencia, la moralidad, el amor y el sufrimiento son divinos.

El *ateísmo* es, pues, «el misterio de la religión» [53]. Pero nadie debe olvidar que aquí se niega únicamente para afirmar. Este ateísmo es todo menos una pura negación: representa más bien la máxima afirmación. ¡Este ateísmo es el *verdadero humanismo!* No

[51] *Loc. cit.*, 53. [52] *Loc. cit.*, 541. [53] *Loc. cit.*, 18.



se debe negar simplemente a Dios (= la falsa esencia de la religión), sino que se debe afirmar, exaltar, amar la esencia real del hombre (= la verdadera esencia de la religión). Por medio del ateísmo debe el hombre recuperar su verdadera dignidad divina, que el teísmo le había arrebatado. Y más adecuado que «ateísmo» sería el término *«antropoteísmo»*. Pues de esta forma se hace patente «que los misterios sobrenaturales de la religión se basan en verdades naturales muy simples» [54]: son «misterios no extraños, sino vernáculos, los misterios de la naturaleza humana» [55]. Basta traducir fiel y correctamente la religión cristiana del lenguaje oriental figurado a un alemán correcto, basta hacer un simple análisis filosófico-histórico..., y se tendrá la solución del enigma de la religión cristiana: lo religioso se reduce a lo humano. El fundamento de lo religioso se descubre en las relaciones y contactos interhumanos. La esencia del hombre se infiere, no del más allá divino, sino del más acá real.

Así, en el nuevo tiempo, la filosofía (en cuanto antropología) pasa a ser la nueva y verdadera «religión», la «religión» atea. ¡Para qué ir tan lejos, si el bien está tan cerca! Esto es lo que en la práctica necesitamos: en lugar de amor a Dios, amor al hombre; en lugar de fe en Dios, fe del hombre en sí mismo; en lugar del más allá, el absoluto más acá.

En este sentido Feuerbach desarrolla, ya en 1843, una «teología política» revolucionaria, destructiva, entendiendo su propia lucha antirreligiosa como una necesidad política: «Y aquí me mantengo. Para Alemania, la teología es el único vehículo práctico y eficaz de la política, cuando menos en un principio» [56]. Más tarde, en sus *Lecciones sobre la esencia de la religión,* formula aún más claramente su tarea: «El objetivo de mis escritos y de mis lecciones es convertir a los hombres de teólogos en antropólogos, de teófilos en filántropos, de candidatos del más allá en estudiantes del más acá, de camareros religiosos y políticos de la monarquía y la aristocracia celestial y terrena en ciudadanos de la tierra conscientes de sí mismos» [57].

[54] *Loc. cit.*, 4.

[55] *Loc. cit.*, 21.

[56] L. Feuerbach, carta a A. Ruge (1843), en P. Nerrlich (edit.), *Arnold Ruges Briefwechsel* I, 304.

[57] L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (impartidas en 1848/49 en Heidelberg), en *Gesammelte Werke,* vol. VI (Berlín 1967) 30s.

## 2. *Feuerbach ante la crítica*

De este modo Feuerbach, como le escribe Ruge en 1842 [58], ocupa «ahora el lugar de Strauss: es el nuevo 'terror' de los cristianos». Pero ¿no es su concepción asombrosamente perspicaz y convincente? Apenas habrá un lector de Feuerbach que no haya quedado cuando menos perplejo: ¡La cosa es coherente; su punto de partida es plausible; su clave funciona! Por esto mismo es tan comprensible el entusiasmo del joven Engels, quien, proviniendo de la ortodoxia y el pietismo protestante y convertido ya al panteísmo y al joven hegelianismo durante su estancia en Berlín por influjo de la *Vida de Jesús* de Strauss y las ideas de Schleiermacher, ahora, con la lectura de *La esencia del cristianismo,* tiene su «experiencia de revelación» atea. Hoy día Feuerbach —¿hará falta insistir en ello?— dista de ser un personaje pasado de moda. Ya no hay ateísmo que no se nutra de los argumentos de Feuerbach. Por eso también hoy debemos preguntarnos seriamente si la crítica de la religión de Feuerbach está realmente fundada.

### a) Crítica antropológica de la religión.

La crítica de la religión de Feuerbach ha de situarse en el contexto de la totalidad de su obra. Es menester no supervalorarla ni infravalorarla.

*No supervaloración.* No debemos reducir la obra de Feuerbach a pura crítica de la religión, como suele hacerse en las publicaciones marxistas y no marxistas. Particularmente el último Feuerbach, más que un crítico de la religión, es un filósofo de la religión. Su materialismo antropológico (sensualista, pero no mecanicista), con su arranque gnoseológico (en ningún caso realista-ingenuo) desde la sensibilidad general, es nuevamente puesto de relieve por los neomarxistas —bajo el término programático de «sensibilidad emancipadora»— como un punto de partida consistente y fructífero: con el fin expreso de someter el marxismo establecido, cada vez más dogmático y tecnocrático, a una crítica desde dentro, desde las propias fuentes, y desarrollar dentro de él una nueva relación teórico-práctica con la subjetividad, la humanidad, la naturaleza, el mundo [59]. Semejante intento, por cierto, ha encontrado más rechazo que aceptación tanto en el campo marxista como en el no marxista [60]. Volveremos sobre ello cuando tratemos de Marx.

[58] A. Ruge, carta a L. Feuerbach de 8 de marzo de 1842, en K. Grün, *Ludwig Feuerbach* I, 352.
[59] Así habla uno de los representantes de la neomarxista Escuela de Francfort, A. Schmidt, *loc. cit.*



*No infravaloración.* Tampoco es lícito escamotear dialécticamente la crítica de la religión de Feuerbach ni soslayar su firme y decidido ateísmo, como acostumbra a hacer cierta «teología política» marxista y revolucionaria (también hay hoy una teología política eclesiástica y conformista), que más que teología es una manifiesta «teoría crítica de la historia» al servicio de la lucha de clases proletaria [61]. Apelando a la «sensibilidad» de Feuerbach (entendida primariamente no como «sensibilité», sino como «sensualité» sexual) y a la exigencia de Wilhelm Reich de liberación sexual como presupuesto de la revolución social, esta variante de la «teología política» se presenta a sí misma como la nueva solución: una «contra-teología» entre la «teología» y la «antiteología» (Feuerbach), contra-teología que se califica a sí misma de «destructiva» y cuyo cometido es «formular una determinada crítica de la 'ideología religiosa'» y «eliminar los miedos sensibles y psíquicos del individuo a la libertad y felicidad» [62]. Un contra-teológico «Discours post-Feuerbachien de la foi chrétienne», en suma, que pese a sus justificadas intenciones (liberación psíquica y social) ni los marxistas ni los no marxistas consideran bastante provocativo y que, sobre todo, no toma suficientemente en serio ni a Feuerbach ni su ateísmo [63].

Este ateísmo, absolutamente central en Feuerbach, es lo que se debe discutir con seriedad, no minimizar. Y la pregunta decisiva, que incluso en la más reciente discusión en torno a Feuerbach suele pasarse por alto —¿por compromiso?— es la siguiente: ¿está el ateísmo de Feuerbach verdadera y convincentemente fundamentado? Analicemos los distintos argumentos.

[60] Cf. las tesis de A. Schmidt, *Erfordernisse gegenwärtiger Feuerbach-Interpretation,* en *Atheismus in der Diskussion,* 166s, y en este mismo volumen las posiciones contrarias de W. Schuffenhauer, *Feuerbach statt Marx - Emanzipationswessen?* (pp. 168-173) y de F. Richter, *Ludwig Feuerbach und der wissenschaftliche Kommunismus* (pp. 174-173), como también las aportaciones críticas a la discusión por parte de F. Richter, W. Schuffenhauer, H. Lübbe, M. Prucha, H.-M. Sass (pp. 184-196).
[61] Cf. M. Xhaufflaire, *L'Evangile de la Sinnlichkeit et la théologie politique,* en *Atheismus in der Diskussion,* 36-56.
[62] Cf. M. Xhaufflaire en su contribución a la discusión, pp. 65-67.
[63] Cf. la (estéril) discusión sobre la contribución de Xhaufflaire, *loc. cit.,* 67-71. Otras valoraciones radicalmente distintas de la filosofía de la religión de Feuerbach se encuentran sobre todo en las citadas obras de K. E. Bockmühl, G. Nüdling, M. von Gagern, H.-J. Braun y E. Schneider.

b) ¿Infinitud de la conciencia humana?

Feuerbach fundamenta *fenomenológicamente* su ateísmo partiendo de la conciencia: «Pero la religión es la conciencia del infinito; por tanto, no es ni puede ser otra cosa que la conciencia del hombre de su *propia esencia*, ciertamente no finita y limitada, sino *infinita*» [64].

Y en efecto: la conciencia de un infinito, ¿no implica una cierta infinitud, esto es, una orientación (intencionalidad) a lo infinito? ¿Acaso no se puede y se debe hablar de una *infinitud intencional* de la conciencia humana? De esta orientación al infinito que se da en la conciencia, el conocimiento y el deseo del hombre («desiderium naturale») pretenden algunos teólogos deducir (con ayuda de una «deducción trascendental») la existencia de un infinito divino independiente de nuestra conciencia, nuestro conocimiento y nuestro deseo. ¡Deducción apenas convincente a la vista de la crítica de Feuerbach! Pues ¿por qué no va a ser posible que nuestra conciencia, conocimiento y deseo estén orientados no a un infinito real, sino a una nada, a una apariencia? Verdaderamente, la infinitud intencional de nuestra conciencia *no* es una *prueba* de la existencia de una realidad infinita independiente de nuestra conciencia.

Pero tampoco se puede silenciar la *pregunta contraria:* ¿es esta infinitud intencional de la conciencia una *prueba de que no* existe semejante realidad infinita? ¿Dice algo a favor de la no existencia de un infinito independiente de nuestra conciencia? Feuerbach lo ha afirmado siempre, pero nunca lo ha probado. La pregunta debe, pues, quedar abierta. Lo único que se concluye lógicamente del argumento de Feuerbach es lo siguiente: la orientación de la conciencia humana a un infinito no dice nada determinante sobre la existencia o no existencia de una realidad infinita independiente de la conciencia.

¿Se puede, no obstante, atribuir al hombre una *infinitud* no sólo intencional, sino *real?* Ni el mismo Feuerbach afirma directamente la infinitud real del individuo humano. Sin embargo, afirma una infinitud real de las «fuerzas supremas» que determinan al hombre y su esencia, que son «la *esencia absoluta* del hombre en cuanto hombre y el fin de su existencia»: «La razón (imaginación, fantasía, representación, opinión), la voluntad y el amor o corazón no son fuerzas que el hombre tiene —pues sin ellas no es nada; sólo por ellas es lo que es—; son como los elementos

[64] L. Feuerbach, *Wesen des Christentums,* 36.



que fundamentan su esencia —esencia que él no *tiene* ni *hace*—, como las *fuerzas que lo vivifican, determinan y dominan, fuerzas absolutas, divinas,* a las que él no puede oponer resistencia» [65].

Ahora bien, una infinitud real de la esencia humana o del género humano y sus fuerzas o incluso —como propugna el último Feuerbach— de la naturaleza en general, no se puede aceptar sin discusión, muchísimo menos partiendo —como parte Feuerbach— de una acentuación radical de la sensibilidad y, en consecuencia, de la finitud de la realidad. Feuerbach no fundamenta en parte alguna tal infinitud de las fuerzas humanas, de la esencia humana o del género humano o incluso de la naturaleza, la cual no tendría entonces fronteras de espacio o de tiempo, ni principio ni fin. Simplemente la presupone: aparece como *puro postulado.*

Feuerbach, por cierto, habla muy a menudo del hombre individual como si éste fuese el hombre en general, el hombre universal, la esencia humana universal. Y aquí es preciso plantear la pregunta: ¿no procede ahora el mismo Feuerbach acríticamente frente a sus propios planes y proyectos? ¿No es el hombre real el hombre individual, este hombre tan a menudo limitado y en absoluto bueno, en todo caso —como subraya el propio Feuerbach— mortal y por tanto finito? ¿No es la «esencia humana universal» una abstracción? ¿No proyecta aquí el mismo Feuerbach hacia afuera algo que no se da en realidad? ¿No es, pues, ese hombre en general, esa *esencia humana universal, una pura proyección,* objetivada e hipostasiada por Feuerbach? ¿Puede la proyección de una esencia humana tan espectral garantizar el humanismo, ese humanismo que a Feuerbach —con toda razón —tanto interesa?

De hecho, este concepto feuerbachiano, tan oscuro, de la esencia humana universal no prosperó siquiera entre los hegelianos de izquierda. Con anterioridad a Marx, el joven hegeliano Max Stirner, que a pesar de lo que siempre se ha dicho es más existencialista que individualista y anarquista y al que los marxistas suelen silenciar en beneficio de Marx, en su libro *Der Einzige und sein Eigentum* [66] se vuelve contra el hombre genérico de Feuerbach, ¡y al mismo tiempo contra el del joven Marx! Lo que más tarde Friedrich Engels, citado al principio de este capítulo, ya no considera digno de mención, lo escribe él mismo a Marx el 19 de noviembre de 1844: «Stirner tiene razón cuando rechaza el 'hombre' de Feuerbach, por lo menos la 'esencia del cristianismo'; el 'hombre' feuerbachiano está deducido de Dios... 'El hombre' es siempre

[65] *Loc. cit.,* 37s.
[66] M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* (Leipzig 1845).

una figura fantasmal, mientras no tenga su base en el hombre empírico»[67].

c) ¿Fin del cristianismo?

Feuerbach fundamenta también su ateísmo sobre bases *filosófico-históricas.* Con gran fuerza, sugestivamente, anuncia que el tiempo del cristianismo ha pasado irrevocablemente y ahora vivimos en el «período de decadencia del cristianismo»[68]: «La increencia ha sustituido a la fe, la razón a la Biblia, la política a la religión y la Iglesia, la tierra al cielo, el trabajo a la oración, la necesidad material al infierno y el hombre al cristiano»[69].

No hace falta presentar pruebas detalladas para notar cuánto hay de cierto en esta apreciación: ¿no ha adquirido el proceso de secularización de la Edad Moderna, con la sucesiva independización de los órdenes mundanos, una extensión y profundidad antes impensable? ¿No ha caído el cristianismo tradicional, con la probada complicidad de la Iglesia y la teología, en una profunda crisis? Y desde la Ilustración para acá, ¿no se ha vuelto la misma fe en Dios increíble en muchos aspectos y no ha llegado a ser el ateísmo, finalmente, un fenómeno de masas?

El realismo impide contar con que este proceso de secularización cambie de signo, como esperan algunos cristianos. ¿Sólo cabe esperar, pues, que culmine en un ateísmo universal? También aquí se agolpan las *preguntas contrarias:*

*Primero:* ¿No habría que *distinguir* en la compleja problemática de la secularidad entre *secularización* y *secularismo,* es decir, entre el moderno proceso de secularización y la mundanidad del mundo, por una parte, y el secularismo en cuanto ideología que asocia la mundanidad del mundo y de los órdenes mundanos al ateísmo radical, por otra? ¿No hay incontables hombres de hoy que afirman la secularización moderna tan resueltamente como rechazan el secularismo ateo? ¿No puede el creyente secular, precisamente desde su fe en Dios, afirmar el proceso de secularización tan bien o mejor que el ateo secularista?

*Segundo:* ¿Se ha *cumplido la profecía de Feuerbach sobre la muerte del cristianismo?* ¿Ha desaparecido la fe en Dios en los últimos cien años y se ha constituido el ateísmo en patrimonio

[67] En la valoración positiva que hace de Stirner —no en la valoración negativa de la importancia de *La esencia del cristianismo* para Marx—, podemos estar de acuerdo con la exposición de H. Arvon, *loc. cit.,* 109-119.

[68] L. Feuerbach, *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie* (1842), en *Sämtliche Werke,* edit. por Bolin y Jodl, vol. II (Stuttgart 1904) 217.

[69] *Loc. cit.,* 218s.



común, como Feuerbach había pronosticado? ¿Rige esto en el Occidente, rige esto en el Oriente? ¿No ha perdido también el ateísmo credibilidad en Occidente y en Oriente —incluso sin Auschwitz y sin el Archipiélago Gulag— tanto en la ciencia natural como en la medicina, en la política lo mismo que en la cultura?

*Tercero:* ¿Se puede excluir de antemano que la fe y la comunidad cristianas salgan de esta crisis del cristianismo tradicional, como tantas otras veces, purificadas y fortalecidas? ¿No podría *la fe en Dios recobrar nuevo atractivo en el futuro,* sobre todo para quienes, en su marco individual o social, han visto y vivido el ateísmo con todas sus consecuencias? En un tiempo en que las Iglesias van perdiendo influencia pública, política y cultural, ¿no podría la fe personal en Dios, ahora más libre, volver a ganar una credibilidad con menos taras? ¿Tienen que excluirse necesariamente la razón y la Biblia, la política y la religión, el trabajo y la oración, el cielo y la tierra? ¿No puede también el cristiano ser hombre y hasta —en ocasiones— hombre «más humano»? ¿No resultan hoy anacrónicas e incluso cómicas algunas objeciones ateas de Feuerbach, como cuando, por ejemplo, cree haber demostrado —hace ciento cincuenta años— «que el cristianismo ha desaparecido hace mucho tiempo no sólo de la razón, sino también de la vida de la humanidad, que el cristianismo no es sino una *idea fija,* que está en la más estridente contradicción con nuestros seguros de incendios y de vida, con nuestros trenes y locomotoras, con nuestras pinacotecas y gliptotecas, nuestras academias militares y escuelas industriales, nuestros teatros y museos de historia natural»? [70] ¿De verdad?

Es difícil soslayar la conclusión de que también la *tesis filosófico-histórica* de Feuerbach constituye una *afirmación sin fundamento alguno: una extrapolación hacia el futuro* que hoy, en mirada retrospectiva, *no se puede verificar.* Más aún, a la vista del manifiesto abuso político que el comunismo ortodoxo ha hecho de la crítica de la religión de Feuerbach y a la vista de la supervivencia de la religión, la teología y el cristianismo, hoy habrá que plantear el problema también en sentido inverso: «Si la crítica de la religión es una espina clavada en la carne de la teología, también la teología es una espina clavada en las consecuencias que se siguen de aquélla, puesto que la teología no deja de insistir en que la definición política y social del hombre no encierra toda la verdad sobre el hombre. Esta visión teológica de la realidad del hombre no sólo supone que ni está ni puede estar clausurada la

[70] L. Feuerbach, *Wesen des Christentums,* 29s.

constelación de problemas apuntados en el tema 'Feuerbach y la teología', sino sobre todo señala la condición de posibilidad de la misma crítica de la religión, que precisamente termina en la teología» [71].

### d) Dios, ¿deseo o realidad?

Feuerbach fundamenta su ateísmo sobre todo —y aquí es donde obtuvo efectos más duraderos— en *razones psicológicas:* la idea de Dios es un producto psicológico del hombre. La religión queda desenmascarada en cuanto se descubre «que en la religión actúan y se objetivan las mismas fuerzas, causas y razones que en la antropología en general» [72]. La religión se basa ante todo, según Feuerbach, en el sentimiento de dependencia, sentimiento que, sin embargo, no pasa de ser una cuestión puramente intramundana e intrahumana (dependencia de la naturaleza); se basa también en unos deseos y necesidades humanas perfectamente comprensibles y, a fin de cuentas, en el ansia universal de felicidad del hombre: «Lo que el hombre *echa de menos* —de forma concreta y consciente o de modo inconsciente—, eso es *Dios*» [73]; formulado en términos positivos: «El hombre convierte en su Dios lo que él mismo desea ser» [74]. De modo que la religión, en el fondo, es un producto del instinto de conservación del hombre, del egoísmo humano. Pero es la imaginación del hombre la que pone en la realidad, la que hace aparecer como un ser real el objeto de estas fuerzas e instintos, de estas necesidades, deseos e ideales. Mas la apariencia engaña, y la religión hace pasar esta apariencia por realidad. La idea de Dios no es otra cosa que imaginación humana.

¿No es más que plausible esta teoría de la proyección psicológica? Nunca hubiera debido ponerse en tela de juicio: también la fe en Dios se puede interpretar, e incluso deducir, psicológicamente. Desde el punto de vista psicológico, indudablemente, las fuerzas y funciones supuestas por Feuerbach intervienen en la fe en Dios y en la religión. Nadie puede negar que el sentimiento de dependencia, que los más variados deseos y necesidades, que sobre todo el ansia de felicidad y el instinto de conservación desempeñan un papel fundamental en la religión. Igualmente hay que admitir que en todo conocer entra en juego la imaginación, que

[71] M. Baumotte, contribución a la discusión en *Atheismus in der Diskussion,* 71.
[72] L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion,* en *Gesammelte Werke* VI, 78.
[73] L. Feuerbach, *Wesen des Christentums,* 136.
[74] L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion,* en *Gesammelte Werke* VI, 262.



yo mismo conozco las personas y las cosas a mi manera y que en todo conocimiento pongo o proyecto algo de mí mismo en el objeto que conozco. Subrayémoslo sin miedo: ¡más vale que en el conocimiento de Dios no intervenga sólo la razón, sino también el corazón, el hombre entero! A la realidad de estos hechos psicológicos se debe sin duda que la explicación psicológica de la religión propuesta por Feuerbach cause tanto impacto a primera vista y fascine siempre.

Pero también aquí son ineludibles las *preguntas contrarias:* Con la explicación psicológica, ¿está ya dicho todo sobre el fenómeno —tan complejo— de la «fe en Dios»? ¿Basta reconocer que los factores psicológicos desempeñan un papel importante en la fe en Dios para concluir que tales factores no apuntan a un objeto real, a una realidad? Sin duda es imposible excluir positivamente (y esto hay que repetirlo constantemente, partiendo de Feuerbach, contra esos teólogos que hacen deducciones «trascendentales» con demasiada ligereza) que en realidad quizá no responde objeto alguno a las diversas necesidades, deseos y tendencias («desiderium naturale»). Y a la inversa: tampoco se puede excluir de antemano (y esto hay que decirlo contra los ateos que hacen simples afirmaciones) que a todas estas necesidades, deseos y tendencias responda efectivamente algo real (al margen de cómo deba definirse, cuestión que no podemos abordar ahora).

Concretando las preguntas: ¿no podrían nuestro *sentimiento de dependencia* y nuestro *instinto de conservación* tener un *fundamento real,* no podría nuestra *ansia de felicidad* tender a un *objetivo real?* Y aunque en todo conocimiento y, por tanto, también en el conocimiento de Dios, yo ponga o proyecte en el objeto mucho de mí mismo, ¿está con ello probado que tal objeto es simplemente una proyección mía, una imaginación y nada más? A todos nuestros deseos, pensamientos e imaginaciones, ¿no podría responder tal vez algún objeto real, alguna realidad? Cuando yo hablo humanamente de Dios, ¿es este Dios, de quien así hablo, solamente algo humano?

«De que los dioses sean seres deseados no se sigue nada a favor de su existencia o de su no existencia», concluye E. von Hartmann: «Es muy cierto que una cosa no existe por el mero hecho de que se la desee; pero no es exacto que una cosa no pueda existir porque se la desea. Toda la crítica de la religión de Feuerbach y todas las pruebas de su ateísmo, sin embargo, se basan en esta única argumentación, es decir, en un sofisma lógico» [75]. Esto es

[75] E. von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik,* vol. I-II (Leipzig 1900; reimpresión Darmstadt 1969), cita en II, 444.

algo más que un argumento «lógico-formal». Yo puedo deducir también psicológicamente mi experiencia del mundo, pero esto nada dice en contra de la existencia de un mundo independiente de mí (de mí en cuanto punto de referencia de mis experiencias). Y yo puedo *deducir psicológicamente mi experiencia de Dios,* pero esto *nada dice en contra de la existencia de un Dios independiente de mí* (de mí en cuanto punto de referencia de todas mis necesidades y deseos). En una palabra: a mi experiencia psicológica puede en realidad responder algo real, y al deseo de Dios puede responder un Dios real.

La conclusión, pues, es otra vez inevitable: ¡el *ateísmo* de Feuerbach, *también desde este tercer punto de vista psicológico,* no deja de ser *un puro postulado!* No basta aducir una tras otra nuevas determinaciones (supuestamente sólo humanas) de la religión, pero no probarlas como tales (como sólo humanas), sino solamente exponerlas y comentarlas. La argumentación psicológica sola no puede por principio irrumpir en la realidad de la trascendencia; se mantiene ante ella básicamente neutral. Y la crítica podría volverse en contra. Indiquémoslo otra vez: visto el interés (comprensible por muchas razones) de Feuerbach por un decidido ateísmo, ¿no podría ser justamente el deseo el inspirador de la idea? ¿No podría ser, pues, el propio ateísmo una proyección del hombre, y el propio crítico de la proyección *sospechoso de proyección?*

Pero no caigamos ahora en simplificaciones. ¡Por acertada que sea nuestra crítica a la fundamentación fenomenológica, filosófico-histórica y psicológica del ateísmo de Feuerbach, estamos lejos de haber probado positivamente la fe en Dios! Más bien surge una pregunta inquietante: ¿cabe que lo mismo la fe en Dios que el ateísmo sean irrefutables, pero también indemostrables? ¿Termina, pues, la visión de conjunto en un empate, en tablas?

### 3. *No se puede ignorar a Feuerbach*

Feuerbach, más que fundamentar científicamente su ateísmo, lo desarrolla intuitivamente. Pero, pese a la inconsistencia de los fundamentos, su crítica de la religión constituye una amenaza radical, sin precedentes en su tiempo y hoy mismo nada despreciable, para todo tipo de fe en Dios y, con ello, para la entera teología cristiana. Los teólogos parecen tener dificultades, casi miedo, para mirar de frente a un ateísmo tan descarnado y entrar en diálogo con él. Prefieren eludirlo, ignorarlo, escamotearlo dialécticamente.

a) El ateísmo, reto permanente.

Pero esas artimañas de los teólogos se terminan en Feuerbach. La «interpretación» encuentra en él su límite: Feuerbach no es un «creyente ateo en Dios», no es un «teólogo político contrateológico» y, mucho menos, pese a toda su buena voluntad, que nadie ciertamente le puede negar, un «cristiano anónimo». Precisamente en cuanto humanista es, sin lugar a dudas, un decidido y confeso no creyente, no cristiano, antiteólogo. El mismo Feuerbach dice a este respecto: «Mi ateísmo no es otro que el *inconsciente* y *efectivo ateísmo* de la humanidad y la ciencia moderna, pero hecho consciente, explícito, declarado» [76].

No obstante su «pathos» profético, su lenguaje cuasirreligioso y su concepción teológica, en Feuerbach hay, definitivamente, ateísmo: y, por primera vez en la historia de la humanidad, un *ateísmo programático* reflejo, absolutamente resuelto, profesado como tal abiertamente y —lo que también es importante— *mantenido hasta el final,* que de ninguna manera, por tanto, puede admitir después otra interpretación y ser capitalizado teológicamente. Tan consecuente ateísmo constituye un reto permanente para toda fe en Dios.

Feuerbach es hasta el final un antropólogo que durante toda su vida, sin embargo, no deja de teologizar. Lo que escribe en el año 1841, en el apogeo de su fama, es exacto: «Sí, también yo siento ahora dentro de mí que mi nuevo escrito, en lugar de servir para cerrar la literatura antiteológica, como estaba en mi plan y perspectiva, me va a meter cada vez más dentro de ella» [77]. En etapas posteriores, como se puede comprobar, él llega a tener, además de su primero, segundo y tercer pensamiento (Dios - razón - hombre), aún un cuarto pensamiento (lo sensible), un quinto (la naturaleza) y un sexto (la materia), y con su tristemente célebre frase «el hombre es lo que come» [78] entra en las filas del craso materialismo científico-naturalista de los años cincuenta y sesenta. Pero en todo ello no deja de ser el antiteólogo que una y otra vez

[76] L. Feuerbach, *Nachgelassene Aphorismen,* en *Sämtliche Werke,* editado por W. Bolin y F. Jodl, vol. X (Stuttgart 1911) 345.

[77] L. Feuerbach, carta a Christian Kapp de 11 de marzo de 1841, en *Briefwechsel zwischen Ludwig Feuerbach und Christian Kapp,* edit. por A. Kapp, 134.

[78] Cf. L. Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Religion:* «Blätter für die literarische Unterhaltung» n.° 268 (8 de noviembre de 1850), en conexión con el anuncio de J. Moleschott, *Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk* (Erlangen 1850) = K. Grün, *Ludwig Feuerbach* II, 73-92 (cita, en p. 90); cf. también su correspondencia con Moleschott en K. Grün, *loc. cit.,* II, 60-70 y 196-198.

intenta fundamentar el ateísmo desde nuevos puntos de vista y conseguir la liquidación de la religión. En este sentido, sin embargo, con sus publicaciones posteriores no llega más lejos de la cota alcanzada con *La esencia del cristianismo* y los *Principios de la filosofía del futuro* (1843).

Pero Feuerbach, debido a su culto a la naturaleza humana universal, es en seguida descalificado como «religioso» por Stirner, primero, y por Marx y Engels, después, y pronto se ve sobrepasado por la general evolución política y social. Cuando en 1848 estalla la Revolución, él se pone como «comunista» (¡no como «egoísta»!) de parte de los revolucionarios. Pero, cuando Gustav Struve, jefe de la insurrección en Baden, le pide que luche con las armas al lado del pueblo, replica: «Yo marcho ahora a Heidelberg a dar un curso sobre la esencia de la religión; si de la semilla que yo siembre allí brotan dentro de cien años algunas espigas, habré hecho por el bien de la humanidad más que usted con sus agresiones» [79].

Y efectivamente, siguiendo la invitación de la federación de estudiantes, Feuerbach imparte en el ayuntamiento de Heidelberg —la Universidad le había cerrado sus puertas— tanto a estudiantes como a ciudadanos y trabajadores lecciones sobre «la esencia de la religión» [80]. Pero su popularidad estaba ligada al fracaso de la Revolución de 1848. El siempre ha sido y sigue siendo un teórico: «Todavía no hemos llegado al paso de la teoría a la práctica, pues aún nos falta la teoría, al menos en una forma desarrollada y perfeccionada en todos los órdenes. La doctrina sigue siendo la cuestión principal» [81].

Deprimido, al cabo de un semestre, Feuerbach retorna a su exilio de Bruckberg para dedicarse otra vez a las ciencias naturales (química, fisiología) y, sobre todo, trabajar en su *Génesis de los dioses*. Pero apenas se presta atención a esta *Teogonía según las fuentes de la antigüedad clásica, hebrea y cristiana,* obra cumbre de los años cincuenta. Y Feuerbach, más rápidamente de lo que se merece, es olvidado... y se queda solo. Y su máximo dolor: no puede conservar el cuarto de estudio del castillo, que

[79] L. Feuerbach, conversación con G. Struve, cit. en *Sämtliche Werke,* edit. por H.-M. Sass, vol. XII (Stuttgart 1964) 121. Esta declaración de Feuerbach, según la amigable comunicación hecha por W. Schuffenhauer, está garantizada por un relato que Dodel-Port, biógrafo y editor de Deubler, recoge en *Konrad Deublers Lebens- und Entwicklungsgang* (Leipzig 1886) 216s.

[80] L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion,* en *Gesammelte Werke* VI.

[81] L. Feuerbach, carta a A. Ruge de 20 de junio de 1843, en K. Grün, *Ludwig Feuerbach* I, 358.



durante veinticuatro años había sido su mundo. La fábrica de porcelana, en la que él había invertido toda su fortuna, da en quiebra. Feuerbach, con su mujer y su hija, tiene que emigrar: «Mi separación de Bruckberg es como si el alma se separara del cuerpo. Hoy he firmado el contrato de alquiler con H. v. B. y, con ello, tal vez mi sentencia de muerte» [82]. En lastimosas circunstancias vive sus últimos años en Rechenberg, pueblo cercano a Nuremberg, gracias a algunos donativos privados y públicos: empobrecido, aletargado y, finalmente, debilitado por un ataque de apoplejía. Anhela el descanso: «¡Otra vez vuelven a aullar los malditos perros! Verdaderamente, mi existencia en Rechenberg es una vida de perros» [83].

Pero no admite compromisos con la fe en Dios: «De *joven* celebraba la *muerte,* de *viejo* celebro la *vida»* [84]. Su última obra, *Divinidad, libertad, inmortalidad* aparece en 1866. Tras un segundo ataque de apoplejía y un largo tiempo de apatía total, viviendo sólo vegetativamente, muere el 13 de septiembre de 1872, a los sesenta y ocho años de edad. Es enterrado en Nuremberg. Al solitario en vida le acompañan en su muerte 20.000 personas. Y ante su tumba, uno de sus últimos amigos pronuncia estas palabras: «¿Qué ha sido lo que le ha hecho capaz de cumplir el objetivo de su vida, su tarea en bien de la humanidad; qué ha sido lo que le ha capacitado para este gigantesco trabajo, para esta gigantesca obra; qué impulso o instinto vital le ha llevado a ello? *Ha sido su grande, su auténtico, su insobornable amor a la verdad»* [85].

Con la muerte de Feuerbach, pensador verdaderamente existencial, las preguntas que él había planteado están muy lejos de haberse resuelto. Tampoco la demostración expuesta aquí de la radical inconsistencia de su ateísmo significa que su crítica de la religión esté superada en lo que respecta al contenido. Al contrario: una vez hecha la crítica de sus fundamentos, puede uno afrontar con mayor libertad las cuestiones pendientes de esta crítica de la religión. Pues la crítica de la religión de Feuerbach no es un estadio transitorio que ha quedado atrás definitivamente, sino más bien la sombra que de continuo sigue a la teología. Ahora, en lo que sigue, vamos a indicar brevemente algunas de estas cuestiones no resueltas.

[82] L. Feuerbach, *Tagebuchnotiz,* en K. Grün, *Ludwig Feuerbach* II, 4.

[83] L. Feuerbach, *Nachgelassene Aphorismen,* en K. Grün, *Ludwig Feuerbach* I, 137.

[84] *Loc. cit.,* I, 138.

[85] A. Scholl, *Rede am Grab Ludwig Feuerbachs vom 15. September 1872,* en K. Grün, *Ludwig Feuerbach* II, 114.

b) ¿Qué queda de la crítica de la religión de Feuerbach?

*Primeramente:* en respuesta a una carta en que su hermano Eduard, jurista, le pide que sea padrino de su hijo y aprovecha tal ocasión para recriminarle su «orientación contra el cristianismo, que según mi convicción es la base de la educación moral del género humano y de toda formación superior»[86], Feuerbach dice: Siento que Eduard esté «tan fascinado por el fantasma del cristianismo, el cual sólo se mantiene en pie a base de golpes de fuerza políticos y literarios», que para la formación de su hijo exija, «aparte de la *natural* y simple educación del hombre para con el hombre, una deseducación sobrenatural»[87]. Una comisión de la «Asociación de Formación Obrera», en cambio, dirige al «señor doctor Feuerbach» al acabar sus lecciones una carta pública de agradecimiento, que concluye con estas palabras: «Nosotros no somos personas doctas y por eso no sabemos apreciar el valor científico de sus lecciones; pero sí llegamos a sentir y entender que ese engaño de los curas y de la fe, contra el que usted lucha, es el fundamento último del actual sistema de opresión e indignidad que padecemos; y que, por tanto, su doctrina, que en lugar de la fe pone el amor, en lugar de la religión la instrucción y en lugar de los curas los maestros, es lo único que puede constituir el fundamento seguro de ese futuro que ansiamos...»[88].

Estos textos contienen *preguntas* muy serias de Feuerbach a la religión y la teología: ¿no es frecuente que la Iglesia y la teología defiendan a *Dios a costa del hombre,* el más allá a costa del más acá? ¿No descubre acertadamente Feuerbach —aunque a veces sea unilateral por manejar a su entero capricho los textos y hechos bíblicos y eclesiásticos— esa gran debilidad del cristianismo histórico que nosotros mismos hemos podido constatar en diversas ocasiones, especialmente en relación con Pascal y el jansenismo, e incluso con Agustín y el pietismo y puritanismo protestante? ¿Una extensa tradición dualista (neoplatónica) de desvalorización de la naturaleza, del más acá, del amor, a lo largo de toda la historia del cristianismo? ¿Una desvalorización del propio hombre corporal y sensible (¡y en particular de la mujer!) en beneficio de Dios? ¿Un espiritualismo enemigo de los sentidos, que se ha exteriorizado en una estricta abdicación y humillación del hombre ante

[86] E. Feuerbach, carta a L. Feuerbach de 3 de agosto de 1842, en K. Grün, *Ludwig Feuerbach* I, 355.

[87] L. Feuerbach, carta a E. Feuerbach de 18 de agosto de 1842, en K. Grün, *Ludwig Feuerbach* I, 356.

[88] *Dankadresse des Heidelberger Arbeiter-Bildungs-Vereins an L. Feuerbach vom 16. März 1849,* en K. Grün, *Ludwig Feuerbach* I, 385s.



Dios y, a menudo, también en un desprecio y castigo del cuerpo y en un rechazo de la amistad, el eros y el sexo, actitudes todas ellas no respaldadas por el mismo Jesús? ¿Una aniquilación del yo, en suma, más que una entrega al tú; una ascesis a costa de lo humano propio y del prójimo? Por donde quiera que se mire, ¿no parece Dios así sólo posible a costa del hombre y el ser cristiano a costa del ser humano?

*En segundo lugar:* el subprior de los benedictinos de Mariastein, P. Ildephons Müller, el 11 de octubre de 1867 escribe lleno de veneración a Feuerbach como a un «hombre de carácter, que acostumbra a expresar libre y francamente su personal convicción»: «Usted, respetadísimo señor, sabrá comprender y perdonar que justamente este recto sentido, unido a otros muchos méritos del espíritu y del corazón, haya despertado muchas veces en mí el deseo: *Utinam cum sis talis, noster esses!* (¡Ojalá, siendo como eres, fueses de los nuestros!)». Y añade: «Por lo demás, tengo el firme convencimiento de que, si usted se hubiese dedicado en su juventud al estudio de la teología *católica,* nuestra Iglesia tendría ahora en usted uno de sus más grandes apologetas de la era moderna. Comprendo perfectamente que el protestantismo —el llamado cristianismo protestante— no le haya satisfecho ni haya colmado su sed de verdad, y habría representado un milagro que *usted* hubiera encontrado en él satisfacción»[89].

Nosotros no tenemos motivo alguno para recomendar a Feuerbach lo mismo. Pero en este sentido —y sin que ello sea mal entendido desde el punto de vista confesional— surgen nuevas *preguntas:* ¿No tiene razón Feuerbach al considerar su filosofía como la fase final de una *teología* protestante que —en su opinión— ya se había *convertido en antropología mucho tiempo atrás,* de modo que él no necesitaba más que entender y recoger sus verdaderas intenciones? ¿No aparecen aquí los riesgos de una teología al estilo de Schleiermacher, que hace depender la realidad de Dios de las experiencias de la fe y de las necesidades del corazón del hombre piadoso? ¿Y no se evidencia también el peligro de una «teología política» contemporánea que reduce la teología a una «teoría crítica de la historia» o «de la sociedad»? ¿No se ve claro, en fin, qué cerca se está del ateísmo cuando no se hace distinción entre enunciados lógicos y antropológicos, cuando se identifica el interés del hombre y el interés de Dios, cuando se subraya unilateralmente la no objetividad de Dios, se hace que

[89] P. Ildephons Müller, carta a L. Feuerbach de 11 de octubre de 1867, en K. Grün, *Ludwig Feuerbach* II, 193s.

Dios se diluya en el prójimo y simplemente se ve el misterio del ser en el misterio del amor?

*Por último:* nuestro amable benedictino Ildephons Müller ratifica la crítica de Feuerbach haciendo de la fe en Dios, ingenua y cándidamente, una cuestión de satisfacción de necesidades (que sólo se alcanza en la Iglesia católica): «Para mí es un enigma que usted pueda hallar en el panteísmo, en el materialismo o en cualquier otro sistema puramente filosófico plena satisfacción. Pues el corazón humano tiene necesidades innegables, para las cuales esta tierra siempre será un yermo. Estas necesidades sólo pueden ser satisfechas enteramente por el cristianismo, por ese cristianismo que sigue vivo y comunicando vida en la Iglesia católica»[90].

A propósito de esta concepción católica, bien intencionada, expresada «con el deseo de toda prosperidad», ¿no surgen también un cúmulo de *preguntas* que, por supuesto, no sólo se dirigen a la Iglesia católica? ¿No ha descubierto acertadamente Feuerbach las grandes debilidades del discurso cristiano sobre Dios, tanto las del lenguaje ingenuo como las del especulativo?

En primer lugar, las *debilidades del discurso excesivamente ingenuo y antropomórfico sobre Dios* y sobre sus palabras y acciones, que emplea imágenes, fórmulas y predicados más adecuados a la realidad del hombre que a la realidad de Dios: ¿no ha habido a lo largo de la historia muchos casos en que los cristianos se han forjado un Dios a medida de sus propias necesidades, anhelos y propósitos y lo han reducido a las exigencias de la trivial realidad cotidiana? De diversas formas, en la práctica, ¿no han hecho a Dios «a su propia imagen» y se han colocado ellos mismos en su lugar? ¿No han hablado de Dios y pensado en sus propios intereses, predicado a Dios y buscado la realización de sus propios deseos? Un Dios así cosificado, manipulado, manejado por intereses, ¿no debe caer necesariamente bajo la sospecha de proyección de la crítica de la religión de Feuerbach?

En segundo lugar, las *debilidades del discurso filosófico y especulativo sobre Dios.* ¿No se ha hecho patente a través de Feuerbach que la réplica al lenguaje demasiado antropomórfico sobre Dios no puede ser el automovimiento dialéctico del espíritu, que elimina la contraposición entre el mundo y Dios, como Hegel de manera genial intenta desarrollar?[91] ¿Es decir, que en lugar de la respectividad anterior, demasiado superficial, no cabe ahora una unidad panteísta o panteizante que suprima toda oposición entre la esencia divina y la humana, entre el saber divino y el humano? ¿Que en lugar del Dios demasiado humano de antes no cabe ahora un Dios excesivamente inhumano? ¿Y no se ha hecho también patente a través de Feuerbach que una unificación especulativa e incluso mística de Dios y el hombre, que elimine todos los contrarios, también admite una inversión de arriba abajo, la inversión de Dios y el hombre, haciendo con ello posible una interpretación en el sentido tanto del panteísmo como del ateísmo? Dada la conversión del panteísmo en ateísmo, que verifica Feuerbach, ¿no se pone de manifiesto la importancia que tiene el que la relación de Dios y el hombre siga siendo una relación irreversible y mantenga el carácter de encuentro? ¿Y no es verdad que donde quiera que Dios es mal entendido también es mal entendido el hombre?

[90] *Loc. cit.*, 194.
[91] Cf. pp. 231ss: Diferencia insalvable.



Con esto queda al descubierto el punto esencial de la polémica de Feuerbach con la teología: se trata de determinar exactamente la relación entre la teología y la antropología. A la disolución de la teología en antropología, que Feuerbach propugna, la teología *no* opone *la disolución de la antropología en teología, sino la objetiva prioridad de la teología sobre la antropología:* ¡y no para achicar el ser hombre, sino para acrecentarlo! La teología tiene que entablar con Feuerbach la lucha por el hombre, porque a ella le interesa Dios enteramente. Y tiene que entablar con él la lucha por Dios, porque también a ella le interesa enteramente el hombre. Que luego, en esta línea, haya que llegar tan lejos como Martin Buber, que echa en cara a Feuerbach una «reducción al hombre no problemático», es una cuestión que vamos a dejar abierta por el momento. Pero con Martin Buber hay que convenir, cuando menos, en lo que él estima el punto central de su discusión con Feuerbach, el «hombre real»: «Pero el hombre real, el hombre que se encuentra cara a cara con un ser no humano, que continuamente se siente arrollado por él como por un destino inhumano y que, no obstante, se atreve a conocer este ser y este destino, no es un hombre sin problemas; al contrario, es el comienzo de todos los problemas»[92].

Karl Barth, mirando a *ambos* lados, es quien ha reparado aquí en las justas dimensiones del problema: «El hombre real, si se ha de pensar desde el punto de vista existencial, no puede ser otro que el hombre individual. Feuerbach, acorde con la teología de su tiempo, ha operado con el hombre en general y, al atribuirle la divinidad, de hecho no ha dicho nada sobre el hombre real.

[92] M. Buber, *Das Problem des Menschen,* 341.

Y cuando, confundiendo el uno con el otro, habla del hombre individual como si se tratara del hombre en general y por eso osa atribuir divinidad al hombre individual, eso se debe seguramente a que él no supo nada serio y concreto de la maldad del individuo ni del hecho de que el individuo tiene que morir. De haberlo sabido, tal vez se hubiera dado cuenta del carácter ficticio de ese hombre genérico y se hubiera abstenido de identificar a Dios con el hombre, el hombre real, el que queda después de suprimir esa abstracción. Pero la teología de su tiempo no poseía unos conocimientos del individuo, del mal y de la muerte tan claros y determinados como para poder adoctrinar a Feuerbach en este sentido. Sus propias formulaciones de la relación con Dios estaban demasiado poco afectadas por estos tres aspectos. En esto coincidían con la construcción de Feuerbach. Y en este terreno común Feuerbach resultaba invencible. Por eso, finalmente, la teología pudo muy bien guardarse de él, como se guardó también de David Friedrich Strauss, sin replicarle con un enérgico: *¡Dios* nos guarde!»[93].

La crítica atea de la religión ejercida por Feuerbach llega a imponerse verdaderamente en los cien años siguientes a su muerte. Feuerbach, a pesar de sus desaciertos, ha venido a ser finalmente el «padre de la iglesia» del ateísmo moderno, el inspirador de Gottfried Keller, del joven Richard Wagner, de Friedrich Nietzsche y, por supuesto, el inspirador de un cierto «librepensamiento» burgués, chato y superficial, e incluso de asociaciones con la cremación como punto capital de su programa. Pero su alcance universal lo ha obtenido gracias a Karl Marx.

[93] K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert,* 489.

# II. *¿DIOS, UN CONSUELO INTERESADO?*

## KARL MARX

¿Fue Karl Marx o el propio Ludwig Feuerbach quien escribió, un año después de la aparición de *La esencia del cristianismo* de este último (1841), estas famosas palabras?: «Y a vosotros, teólogos y filósofos especulativos, os recomiendo: liberaos de los conceptos y prejuicios de la filosofía especulativa anterior si queréis llegar por otro camino a las cosas tal como son, es decir, a la verdad. Para la verdad y la libertad no tenéis otro camino que el que pasa por el 'Feuer-bach' (arroyo de fuego). Feuerbach es el purgatorio del presente». Este juego de palabras del 'Feuer-bach' (arroyo de fuego), recogido en las más importantes ediciones recientes de Marx[1], se ha hecho clásico en el marxismo ortodoxo. Sin embargo, parece que el breve artículo titulado *Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach,* firmado con el pseudónimo «Kein Berliner», no fue escrito por Marx, que nunca cita directamente a Lutero, sino por Feuerbach, que precisamente en ese tiempo está intensamente dedicado a Lutero: que gustosamente se llama a sí mismo «Lutero II»; que por esas mismas fechas, y en intencionado paralelo con las tesis de Lutero, publica sus *Tesis provisionales sobre la reforma de la filosofía*[2] y que, también a seme-

[1] Nos atenemos a K. Marx, *Werke - Schriften - Briefe,* edit. por H.-J. Lieber y P. Furth, 7 vols. (Darmstadt 1962ss). Esta edición se cita abreviadamente como *«Werke».* Los textos no recogidos aquí se citan según K. Marx y F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe,* edit. por D. Rjazanov y V. Adoratskij, respectivamente, por encargo del Instituto Marx-Engels de Moscú. Han aparecido: Sección I: 6 vols. *(Schriften bis 1848)* y Sección III: 4 vols. *(Der Briefwechsel zwischen Marx und Engels;* Francfort del Meno 1927-1932). Sigla: MEGA. Y lo que equí falta se cita según K. Marx y F. Engels, *Werke,* edit. por el Instituto de estudios marxista-leninistas del Comité Central del SED, 39 vols., vol. complementario en 2 partes y suplemento en 2 partes (Berlín 1956-1971). Sigla MEW. La cita está tomada de *Werke* I, 109; MEGA, Secc. I, I/1, 175; MEW I, 27. [Existen en español dos ediciones de *Obras escogidas,* publicadas por las editoriales Ayuso y Akal en 2 tomos, Madrid 1975].

[2] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1843), en *Werke* III, 223-243.

janza de Lutero, atribuye a su obra una importancia «histórica universal» en orden a la religión, la teología y la filosofía [3]. De modo que en los últimos tiempos el controvertido artículo se incluye también en las ediciones de Feuerbach [4].

En todo caso, Feuerbach y Marx definen de distinta forma el significado de la «verdad y libertad» a que lleva el camino que pasa por el «Feuer-bach». En una primera carta fechada en París, Marx trata de sugerir a Feuerbach su propia concepción: «Usted ha dado al socialismo en estos escritos —no sé si intencionadamente— una base filosófica, y también los comunistas han entendido tales trabajos en el mismo sentido. La unidad del hombre con el hombre, que se fundamenta en la diferencia real entre los hombres; el concepto del género humano, hecho bajar del cielo de la abstracción a la realísima tierra: ¡qué otra cosa es sino el concepto de la *sociedad!*» [5].

Tampoco en este apartado se va a centrar nuestra atención en las cuestiones históricas parciales, en parte tan discutidas, ni en la génesis y sistematización del pensamiento de Marx en general. Nuevamente es la crítica de la religión la que nos interesa: el ateísmo y su fundamentación.

## 1. *El ateísmo sociopolítico*

También 1841 resulta para el joven hegeliano Marx un año decisivo. A sus veintitrés años, luego de seis años de estudios, consigue el doctorado con una tesis sobre la filosofía atea antigua: *La diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* [6], trabajo que termina en Berlín pero —dado que el autor, miembro del «Doktorclub» de los liberales de izquierda, no goza de buena reputación— presenta al fin en Jena. Ya en el prefacio hay una profesión de fe atea: ¡una adhesión al prometeico «yo odio a los dioses» y a la autoconciencia humana como suprema y única divinidad! Marx en este tiempo sigue trabajando en la línea de Hegel, pero ya acusa a la vez una fuerte influencia de

[3] Quien primero adujo pruebas de esto fue H.-M. Sass, *Feuerbach statt Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsätzes «Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach»:* «International Review of Social History» 12 (1967) 108-119.

[4] Así en la edición de Feuerbach de E. Thies, que nosotros utilizamos = *Werke* III, 244-246; cf. Anmerkungen zur Begründung, 368-372.

[5] K. Marx, carta a L. Feuerbach de 11 de agosto de 1844, en MEW, XXVII, 425.

[6] K. Marx, *Die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie,* en *Werke* I, 18-76; cf. los trabajos previos, *ibid.,* I, 77-106.



Feuerbach y, sobre todo, del profesor auxiliar de teología de Berlín Bruno Bauer, ateo declarado, con quien Marx quiere hacer su habilitación sin conseguirlo, porque aquél pide su traslado de cátedra a Bonn. Una vez trasladado Bauer a Bonn, Marx vuelve a Tréveris, su ciudad natal, al cabo de tres años de la muerte de su padre, para ordenar los asuntos familiares.

### a) De judío a ateo.

Judío de nacimiento, cristiano de educación, ateo de formación: éstas son las tres fases del desarrollo del joven Karl Marx.

Como *judío* nace Marx en Tréveris en 1818: en un tiempo de plena restauración política, cuando la «Santa Alianza» del canciller del Estado, el vienés Metternich, so pretexto de legitimidad, ordenamiento jurídico y religión, intenta reprimir de nuevo las libertades ciudadanas conquistadas por la Revolución francesa. El padre y la madre de Marx procedían de distinguidas familias judías rabínicas, pero el padre, un abogado de talante liberal, había abrazado el protestantismo poco antes del nacimiento de Karl; y aproximadamente siete años después —Karl tiene entonces seis años de edad— hacen otro tanto los hijos y, finalmente, también la esposa. Conversión: para este abogado de éxito, políticamente oportunista y acaudalado poseedor de una gran casa y múltiples viñedos, un acto explicable de acomodación e integración social (dadas las muchas dificultades, hoy escandalosas e incomprensibles, que entonces tenían los judíos en la vida profesional). Conversión: para este hombre, ilustrado al estilo francés, un acto a la vez de consciente emancipación. A sus hijos, este padre, que por supuesto no deja de mantener relaciones con su hermano rabino y con los miembros de la comunidad judía, ya no les lee la Biblia, sino Voltaire, Racine y sobre todo Rousseau. Los padres, particularmente la madre, siguen creyendo en Dios. Ahora bien, para la religiosidad del joven Marx, ¿cómo no iba a tener consecuencias el hecho de que un padre sumiso, poco sobresaliente, y una madre medrosa, de pocos alcances, luego casi ni mencionada por el propio Marx, le alojaran la alienación como quien dice en la misma cuna? «Marx fue, por judío, un extraño al mundo no judío, por bautizado, un extraño al propio judaísmo... Esta experiencia inicial de la alienación, sin embargo, no provocó en Marx, que se había acostumbrado muy pronto a reprimir todas sus hiperintimidades, desesperadas cavilaciones y noches de insomnio, sino que él sublimó, racionalizó y objetivó todo en un problema filosófico (y más tarde económico). Todo ello constituyó, no obstante,

un proceso inconsciente». Así habla el sociólogo de Basilea A. Künzli [7].

Como *cristiano* de origen judío y de confesión protestante, el sobrino del gran rabino de Tréveris, alumno superdotado y más bien agresivo, durante todo su tiempo de estudios en la escuela y el gimnasio de la archicatólica Tréveris sigue siendo, a pesar de todo, aun cuando no se quiera recurrir a su «psicografía», un «extraño»; en todo caso, no tiene muchos amigos. ¡Y de 32 alumnos que son al terminar el bachillerato en 1835, doce —en su mayoría del campo— estudian teología! Para el examen de reválida, Marx, que nunca va a ejercer una profesión, escribe este tema en alemán: «Consideraciones de un adolescente para la elección de una profesión» [8]. Como «directriz fundamental» para elegir profesión se conjugan aquí, de una forma sorprendentemente explícita, dos «intereses»: la «propia perfección» y el trabajo y compromiso para el «bien de la humanidad» [9]. Con ello, naturalmente, él no se refería —como los doce compañeros mencionados— a una actividad dentro de la Iglesia. ¿Religión? Para el examen de reválida Karl tiene que hacer también un trabajo de religión, sobre un tema igualmente social: «La unidad de los creyentes con Cristo según Jn 15,1-14, explicada en su fundamento y esencia, en su absoluta necesidad y en sus efectos» [10]. Un trabajo concebido, como entonces era usual en el ámbito protestante evangélico, en el espíritu de un humanismo idealista, en que de una forma general se habla de la «divinidad» y de su «voz». Las últimas frases ilustran crudamente el concepto que Marx tiene del cristianismo (en absoluto revolucionario, sino sólo pasivo y resignado): «Tan pronto como un hombre alcanza esta virtud, la unión con Cristo, puede esperar sosegada y calladamente los golpes del destino, afrontar valientemente la tormenta de la pasión, aguantar impertérrito la furia del mal... Quién no va a soportar gustosamente

[7] A Künzli, *Karl Marx Eine Psychographie* (Viena 1966) 504s Aparte de las numerosas biografías de Marx, sobre su *crítica de la religión* deben tenerse en cuenta algunas monografías recientes· G M.-M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx Ses origines hégéliennes* (París 1969); W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx* (Munich 1969); J. Kadenbach, *Das Religionsverständnis von Karl Marx* (Munich 1970); K Farner y W. Post, *Marxistische Religionskritik* (Stein-Nuremberg 1972); B. Casper, *Wesen und Grenzen der Religionskritik Feuerbach - Marx - Freud* (Wurzburgo 1974).

[8] K Marx, *Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes (Abituraufsatz)*, en *Werke* I, 1-6

[9] *Loc cit* I, 5

[10] K Marx, *Die Vereinigung der Glaubigen mit Christo nach Jo 15,1-14, in ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedingten Notwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt*, en MEGA, Secc. I, I/1, 171-174.



el dolor si sabe que por su perseverancia en Cristo, por sus obras, Dios mismo es glorificado...» [11].

Como *ateo* vuelve Marx a su patria en 1841. Había comenzado sus estudios en 1835 en el Bonn del Romanticismo burgués con «furia salvaje» [12], con juergas de cerveza en la «Peña de los de Tréveris» y noches de reclusión escolar, con un dudoso duelo a pistola en Colonia y con inusitado derroche de dinero. Después, en Berlín, prosigue sus estudios con más seriedad. Estimulado por los debates del «Club de Doctores» de los hegelianos de izquierda, acaba estudiando por su cuenta historia y filosofía, aparte de haberse matriculado en jurisprudencia como materia principal (especialmente con el hegeliano de izquierda Eduard Gans). No hay que olvidar sus ensayos en literatura, de los que se conservan diversas producciones líricas de poco interés. Es aquí, en el círculo de los jóvenes hegelianos berlineses, donde Marx se vuelve ateo. Al hablar de Feuerbach hemos visto algo del viraje poshegeliano hacia el ateísmo. «Bruno Bauer (y Marx y Christiansen) y Feuerbach proclamarán o han proclamado ya la 'Montaña' y hecho bandera del ateísmo y de la mortalidad» [13]. En su disertación aparece esto por vez primera de forma palpable: Epicuro recibe toda clase de plácemes por haber recriminado a «quienes creen que el hombre necesita del cielo» [14]. Este mismo ateísmo prometeico proclamado en el prefacio, sin embargo, habrá de oscurecer el futuro del joven doctor en filosofía.

Dentro de este círculo, al que también pertenecen Arnold Ruge, Ludwig Feuerbach, Max Stirner, Moses Hess y más tarde Friedrich Engels, el mejor amigo del Marx estudiante es el ya mencionado profesor adjunto *Bruno Bauer*, inspirador del círculo, luego jefe de aquel radical Partido de la Montaña. Este teólogo, antes hegeliano de derecha y editor de «Zeitschrift für spekulative Theologie», el cual había atacado duramente la *Vida de Jesús* de Strauss, se ha pasado entre tanto a la izquierda. En el mismo año 1841, Bauer —por supuesto no como Feuerbach, sino anónimamente, bajo la máscara de un indignado pietista devoto de la Biblia— presenta a Hegel, el panteísta, como un encubierto «ateo y anticristo»: *La trompeta del juicio final sobre Hegel, el ateo y an-*

[11] *Loc cit*, MEGA, Secc. I, I/2, 173s.

[12] H Marx, carta a K Marx en Berlín de 9 de diciembre de 1837, en MEGA, Secc. I, I/2, 223-228; cita en p 226.

[13] A Ruge, carta a Stahr de 8 de septiembre de 1841, en *Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblatter aus den Jahren 1825-1880*, edit. por P Nerrlich, vol. I (Berlín 1886) 239

[14] K Marx, *Die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, en *Werke* I, 62.

*ticristo. Un ultimátum* [15]. Y finalmente, bajo la influencia de los materialistas franceses y del mismo Marx, no sólo niega la existencia de Dios, sino incluso el núcleo histórico de los evangelios y la existencia histórica de Jesús de Nazaret.

No es de extrañar, pues, que al profesor auxiliar de teología Bauer, por su crítica de la Biblia, al año siguiente (1842) le fuese rechazada su solicitud de cátedra en la Facultad de Teología Evangélica de la Universidad de Bonn y le fuese asimismo retirada la autorización de enseñar [16], cosa que para los jóvenes hegelianos berlineses —junto con la prohibición de la prensa liberal por parte del gobierno prusiano— vino a ser la señal del paso al radicalismo político. La crítica religiosa, incluida la de Feuerbach y Stirner, es reemplazada más y más por la crítica política y social. La lucha contra el «Estado cristiano» da pie a que, también en Alemania, el ateísmo humanista se transforme en un *ateísmo político.*

En particular para Marx, que probablemente ha colaborado en *La trompeta* de Bauer, el alejamiento de éste de la universidad supone un fuerte choque: ¿qué va a ser en adelante del recién promovido doctor Marx, al que en sus tiempos presagiaban un gran futuro ciertos miembros del «Club de Doctores» y que ahora ve cómo se le cierran las puertas de la carrera universitaria? Oigamos lo que escribe a un amigo el fundador del «verdadero socialismo» y posterior «rabí de los comunistas» Moses Hess: «Puedes prepararte a conocer al mayor y tal vez al *único auténtico filósofo* hoy en vida... El sobrepasa, tanto por su tendencia como por su formación filosófica, no sólo a *Strauss,* sino también a Feuerbach, y esto último ya es mucho decir... El doctor Marx, así se llama mi ídolo, es aún un hombre joven (unos veinticuatro años de edad) y asestará a la religión y política medieval el golpe definitivo; conjuga el ingenio más punzante con la más honda seriedad filosófica; imagina a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel unidos en una sola persona, y digo *unidos,* no reunidos: eso es el doctor Marx» [17]. ¿Habría ocurrido todo de otra manera si el doctor Marx, el doctor Bauer, el doctor Feuerbach y el doctor Strauss hubieran podido establecerse a su tiempo como profesores de universidad?

[15] B. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* (Leipzig 1841).

[16] El motivo formal fue la obra de B. Bauer *Kritik der Synoptiker,* vol. I-II (Leipzig 1841). El vol. III apareció en Braunschweig en 1842.

[17] M. Hess, carta a Berthold Auerbach de 2 de septiembre de 1841, en MEGA, Secc. I, I/2, 286.



b) De ateo a socialista.

Marx, a sus veinticuatro años, sin recursos profesionales ni financieros (su padre ha muerto, su madre es prácticamente heredera universal, él —excepto dos poesías— no tiene publicaciones que presentar), acepta a instancias de Bauer la bien pagada dirección del recién fundado periódico liberal-demócrata «Rheinische Zeitung» de Colonia, llegando así a tomar contacto por primera vez con la cuestión social. Muy pronto, y debido a algunos artículos críticos sociopolíticos, relativos a la ley de delitos forestales y a la situación de los campesinos del Mosela, tiene graves dificultades con la censura. Al fin se ve obligado a expulsar a su redactor jefe, de ideas afines a las de los jóvenes hegelianos. Se mantiene firme en el *ateísmo,* incluso en el ateísmo político. Pero en su periódico dirige también decididos ataques contra el comunismo y el socialismo y tiene que pasar por la ruptura con sus amigos berlineses, entre tanto muy radicalizados, e incluso —sorprendentemente— con Bruno Bauer; el Club de Doctores, a todo esto, se ha convertido en la Asociación de los «Libres». En una carta programática a Ruge, Marx se distancia de los radicales: «Ya declaré que considero improcedente e inmoral introducir subrepticiamente en ocasionales críticas de teatro, etc., los dogmas socialistas y comunistas, es decir, una nueva concepción del mundo. Yo exijo una discusión muy diferente, más radical, del comunismo, si es que alguna vez hay que discutirlo... También desearía, finalmente, que cuando se hable de filosofía se coquetee menos con la palabra 'ateísmo' (al estilo de los niños que aseguran a todo aquel que quiere oírlo que no tienen miedo al hombre del saco) y se procure más llevar su contenido al pueblo. Eso es todo» [18]. A pesar de todas estas cautelas, el periódico es suspendido dos meses más tarde por el gobierno prusiano.

Marx, otra vez sin oficio ni beneficio, se casa finalmente —¡por la Iglesia!— con su amiga de la infancia Jenny von Westphalen, hermanastra del que luego sería ministro del interior prusiano, con la cual se había prometido siete años antes y a espaldas —probablemente por miedo— del ahora ya difunto barón von Westphalen, al que Marx veneraba como un segundo padre. Esta encantadora, comprensiva y eminente mujer se identifica plenamente con sus ideas y desde este momento comienza a andar junto a su muchas veces petulante y egoísta marido un camino dificilísimo, con toda clase de penurias externas y miserias psíquicas:

[18] K. Marx, carta a A. Ruge de 30 de noviembre de 1842, en MEGA, Secc. I, I/2, 286.

como esposa y secretaria a un tiempo, responsabilizada de la casa, de los hijos y de la escritura tanto de sus manuscritos como de su ingente correspondencia. Marx no ve ningún futuro en Alemania y, junto con su joven esposa, emigra a París: 1843.

*¡París!* Esto significa para Marx:
una confortable *vida burguesa,* ahora ya con una hija, una vida libre de cuidados materiales, gracias a donaciones provenientes de Alemania;
la amistad con el poeta *Heinrich Heine,* que se inclina más por un socialismo sin violencia al estilo de F. N. Babeuf (que propugna una igualdad de bienes junto a la igualdad de derechos) y que, por su parte, tiene que agradecer a Marx su conversión a la lírica política y la primera publicación de algunas partes de su obra de crítica social *Alemania, un cuento de invierno;*
y, todavía más, la amistad con el lírico *Georg Herwegh,* antiguo teólogo coetáneo de Strauss y expulsado juntamente con él del Seminario Evangélico de Tubinga, en cuya compañía disfruta Marx de la vida social de París y por cuya causa llega a romper súbitamente con Arnold Ruge, que tantas veces había ayudado a Marx y que, estando también en París, había fundado juntamente con él «Deutsch-französische Jahrbühcher» (¡de los que sólo se publica un cuaderno!).

*París* significa para Marx también otras cosas:
Aquí entra Marx en estrecho contacto con las ideas prerrevolucionarias del *socialismo primitivo* de Fourier, Saint-Simon, Owen, Cabet, Blanc y, sobre todo, a través del anarquista Bakunin, conoce personalmente a P.-J. Proudhon («¡La propiedad es un robo!»), contra cuya *Filosofía de la miseria,* según él demasiado conciliadora, Marx escribe finalmente su vehemente —aunque menos eficaz— panfleto *Miseria de la filosofía.*
Aquí entra Marx por primera vez en contacto con una *tradición revolucionaria* viva: por influjo de *Moses Hess,* que también está establecido en París, y su obra sociorrevolucionaria *Filosofía de la acción* (¡la praxis!)[19], se distancia del humanismo reformista y democrático de Ruge y Feuerbach. Aquí llega Marx (como en general el gran público de París), gracias, entre otras cosas, a la novela sensacionalista y sentimental *Les mystères de Paris,* del autor de novelas por entregas Eugène Sue, a fijar su atención por primera vez en la *miseria del proletariado industrial.*

[19] M. Hess, *Die europäische Triarchie* (1841). Después (1843), durante la estancia de Marx en París: *Sozialismus und Kommunismus, Philosophie der Tat* y *Die Eine und ganze Freiheit.* Todos ellos aparecen en *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850. Ein Auswahl,* edit. por A. Cornu y W. Mönke (Berlín 1961).



Aquí comienza Marx, gracias a la incipiente *amistad con Friedrich Engels,* hijo de un fabricante, a ocuparse intensamente de la economía política, oye hablar de una «liga de comunistas» en Londres y en Suiza y, aunque no se asocia a ellas, toma parte en reuniones de sociedades secretas comunistas («Asociaciones de Trabajadores», grupos un tanto fanáticos de obreros de lengua alemana en su mayoría).
Y aquí llega Marx al gran *ajuste de cuentas* con un amigo largamente acrisolado, con *Bruno Bauer,* que en la tercera fase de su vida se había vuelto un político conservador. Y Marx escribe una obra informe, que toca todos los temas filosóficos, políticos y económicos posibles: *La sagrada familia o crítica del criticismo crítico. Contra Bruno Bauer y consortes*[20].
En una palabra: es en París donde Marx se hace *socialista y comunista,* donde con su característico poder de utopía descubre las enormes posibilidades de un movimiento de trabajadores organizado y se convierte en teórico del proletariado.

Ahora bien, para nuestro planteamiento esto significa: ¡Marx ya es *ateo* mucho *antes de* hacerse *comunista!* ¡Su postura anticapitalista no es presupuesto, sino confirmación de su ateísmo! La atmósfera de la casa paterna y del gimnasio, y luego, definitivamente, el clima filosófico que respira entre los jóvenes hegelianos berlineses, su dedicación al estudio de la tradición atea y especialmente el influjo de los ateos Bauer y Feuerbach: todo esto es lo que lleva a Karl Marx a ese ateísmo materialista, que muy pronto es para él la cosa más natural del mundo, pero que luego, gracias a su genio, en que se aúnan la alta racionalidad y la aguda capacidad de análisis con un apasionamiento desacostumbrado y una enorme disposición para el compromiso práctico, habrá de revestir caracteres muy especiales. El ateísmo determina en adelante no sólo al Marx científico analítico, sino también al Marx luchador político y profeta. El mayor mérito de Marx consiste en haber descubierto tempranamente, no tanto por sentimiento social como por análisis intelectual, el papel y dinamismo histórico del movimiento obrero y haberle dado el correspondiente programa: a él se debe que el ateísmo constituya para el socialismo, en muchas partes y durante mucho tiempo, la connatural y evidente base ideológica.

### c) Materialismo dialéctico en vez de idealismo.

Ateísmo y comunismo, esto es el nuevo humanismo: «El ateísmo es el humanismo conciliado consigo mismo por eliminación de

[20] K. Marx, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten,* en *Werke* I, 667-925.

la religión; el comunismo, el humanismo conciliado consigo mismo por eliminación de la propiedad privada». Así se expresa Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos*[21], redactados en París.

Antes de París, Marx apenas se había ocupado científicamente de las *cuestiones económicas*. Pero aquel hijo de un fabricante de Barmen, dos años más joven, residente ahora en Manchester, que con ocasión de su servicio militar se había convertido en un joven hegeliano en el círculo de Bruno Bauer en Berlín, que más tarde, cuando hace una corta visita a la redacción del «Rheinische Zeitung», no es acogido por Marx de forma particularmente amable, que ahora, con motivo de una estancia de diez días en París, entra en estrecho contacto e inicia con él una colaboración que va a durar toda la vida: ése es quien ahora le convence de la importancia de la economía política: *Friedrich Engels*[22]. Con apasionada obsesión, como siempre, Marx se sumerge en la bibliografía económica, estudia y extracta a Adam Smith y a su sistematizador francés Jean-Baptiste Say, a David Ricardo y a John Stuart Mill. Sin embargo, la gran obra sistemática de economía política, que Engels espera de él, no sale a la luz; Marx se deja distraer por la polémica en curso, que para Engels es bastante superflua, la polémica contra «Bauer y consortes».

Estos *Manuscritos de París*, que Marx había elaborado en 1844 para su *Crítica de la economía nacional* (compilación de materiales, esbozos de capítulos aislados), no se publican hasta el año 1932, siguiendo en parte la edición rusa de 1927. Pero los *Manuscritos económico-filosóficos*, como ahora generalmente se llaman, que tratan del salario y de la alienación del trabajo, del beneficio del capital, de la propiedad privada y del comunismo, de la dialéctica hegeliana y de la filosofía en general, son tenidos desde entonces como la partida de nacimiento de lo que hoy se denomina «socialismo científico». Es aquí donde por primera vez se trata de la alienación —entendida en el sentido económico— por el trabajo asalariado y por la propiedad privada y de su eliminación por la sociedad comunista. Pero los *Manuscritos económico-filosóficos* constituyen también, junto con el trabajo (publicado en el único cuaderno de «Deutsch-französische Jahrbücher») *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*[23], el único intento explícito y definido existente en toda la bibliografía marxista de fundamentar filosóficamente la concepción marxista de la religión. Todo lo demás es simple ampliación o aplicación de la interpretación sociofilosófica que aquí se hace de la religión.

La vida de Marx está jalonada de sucesivos arreglos de cuentas —a menudo bruscos y despiadados— con amigos, compañeros de lucha y competidores. Aparte de la simpatía o antipatía que susciten estos cambios repentinos de amistad a enemistad, el hecho es que Marx las más de las veces saca de la contraposición la posición, de la polémica la propia teoría; hereda combatiendo; desarrolla censurando. No obstante, frente a dos figuras, de las que también se distancia resueltamente, guarda profundo respeto y hasta admiración durante toda la vida: Hegel y Feuerbach. ¿Por qué?

Probablemente Marx, en primer lugar, no conoce la *filosofía de Hegel* hasta su encuentro con Bruno Bauer y Eduard Gans y, posiblemente, no se dedica al estudio detenido de ella hasta su estancia en París. De este tiempo, en todo caso, data no sólo un *Extracto del último capítulo de la «Fenomenología del espíritu»* (sobre saber absoluto y religión)[24], sino también un manuscrito incompleto con el título *Crítica de la dialéctica y la filosofía hegeliana en general*[25], una *Crítica del derecho político de Hegel*[26], igualmente incompleta, y, por último, el ya mencionado trabajo —único que se publica entonces— *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, que no llega a pasar de la «introducción». Evidentemente, Marx tenía el propósito de desarrollar una confrontación amplia, completa, con Hegel. Pero esta magna tarea, como casi todos sus grandes trabajos, se redujo a un fragmento. Con todo, a pesar de sus pocas páginas, este fragmento introductorio es un trabajo denso, brillantemente escrito, que encierra mayor fuerza explosiva que ese otro libro de varios cientos de páginas, entera-

[21] K. Marx, *Zur Kritik der Nationalökonomie. Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), en *Werke* I, 506-665; cita, en I, 658.

[22] Cf. F. Engels, *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, aparecido en el primero y unico cuaderno de «Deutsch-Französische Jahrbücher», editado por Marx y Ruge (París 1844), en MEW I, 499-524. Para la biografía de Engels, vid. especialmente G. Mayer, *Friedrich Engels. Eine Biographie*, 2 vols. (La Haya 1934).

[23] K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (aparecido en «Deutsch-Französische Jahrbücher»), en *Werke* I, 488-505. También aparecido en «Deutsch-Französische Jahrbücher», como respuesta a B. Bauer, hay otro trabajo, por cierto poco amable con los judíos: *Zur Judenfrage*, en *Werke* I, 451-487.

[24] K. Marx, *Auszug aus dem letzten Kapitel von Hegels «Phänomenologie des Geistes»* (el llamado 4.º manuscrito de los manuscritos económico-filosóficos), en *Werke* I, 958-964.

[25] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt* (parte, igualmente, de los manuscritos económico-filosóficos), en *Werke* I, 637-665.

[26] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Staatsrechtes §§ 261-313*, en *Werke* I, 258-426.

mente terminado, dirigido contra Bauer (*La sagrada familia o crítica del criticismo crítico*). De este fragmento dice con toda razón la *Gran Enciclopedia Soviética:* «Aquí encontramos las tesis fundamentales de la teoría marxista, en la que la religión se considera como un reflejo o reflexión fantástica invertida» [27].

Mas si queremos entender la crítica de Marx a Hegel y su filosofía de la religión, hemos de tener presente siempre lo que *Marx debe a Hegel:*

¿Qué sería su materialismo sin *dialéctica?* Para empezar, no sería un materialismo dialéctico. Sí; la dialéctica, el «álgebra de la revolución», como luego se dirá en el socialismo ruso, es algo que Marx ha tomado de Hegel.

¿Y qué sería su materialismo sin *historia?* Justamente no sería un materialismo histórico. Mas también la historia, la consideración dialéctico-unitaria de la historia universal, la ha aprendido Marx en Hegel.

Y también una nueva, insólita valoración de la *esencia social* del hombre, y la importancia del factor *trabajo* para la comprensión de sí mismo, y el descubrimiento de la *alienación* del hombre, y tantas otras cosas que hicieron aparecer al materialismo antiguo como primitivo, como «materialismo mecanicista»: todo ello lo ha aprendido Marx en Hegel [28]. Pero con una diferencia sustancial, que lo cambia todo:

¡Marx rechaza el idealismo, que es, sin embargo, el núcleo del sistema hegeliano! Y ello se debe al *influjo de Feuerbach:* «Feuerbach es el único que mantiene una relación *seria,* una relación *crítica* con la dialéctica de Hegel, y el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en este campo: el verdadero superador, el superador por antonomasia de la vieja filosofía» [29]. ¿Cuál es la «gran gesta» de Feuerbach? Según Marx:

«1) probar que la filosofía no es otra cosa que la religión llevada al pensamiento y desarrollada racionalmente; que es, por tanto, igualmente condenable, una nueva forma y modo de ser de la alienación de la esencia humana;

2) fundamentar el *materialismo verdadero* y la *ciencia real,* constituyendo la relación social 'del hombre con el hombre' el principio básico de la teoría...» [30]. Es decir:

[27] Art. *Ateísmo,* en «Gran Enciclopedia Soviética», vol. III (Moscú 1950) 351.

[28] Para esto, cf. sobre todo los ya mencionados manuscritos *Zur Kritik der Hegelschen Staatsrechts* y *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt.*

[29] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Dialektik,* en *Werke* I, 639.

[30] *Ibid.*



Dialéctica, sí; pero no la dialéctica irreal-abstracta de una idea divina, sino, al revés, la dialéctica real-concreta de la materia: *materialismo* dialéctico.

Historia, sí; pero no la historia irreal-abstracta de un espíritu absoluto, sino, a la inversa, la historia real-concreta del verdadero sujeto de la historia, el hombre, la sociedad humana, el proletariado: *socialismo* materialista.

Concretamente, esto significa que el hombre no es primariamente conciencia, sino ser, materia, cuerpo. Todo lo cual es desatentido por el idealismo. El mundo del hombre no es sólo un mundo mental abstracto; su mundo son las relaciones sociales concretas. Su trabajo no es primariamente la autoproducción de la conciencia, sino el trabajo práctico del obrero. Su alienación no es la alienación del pensamiento, sino la brutal alienación que implica el proceso laboral. Y, por lo mismo, la superación de esa alienación no tiene que darse solamente en el pensamiento, sino en la vida práctica de la sociedad real.

También en lo tocante a *la religión y a la crítica de la religión* está Marx por principio del lado de Feuerbach y en contra de Hegel: Marx no solamente suscribe el nuevo punto de partida en el hombre, en los datos reales, en la realidad sensible del más acá, en el ser y no en la conciencia; también suscribe por completo la crítica de la religión de Feuerbach. Más aún: Feuerbach, según Marx, ha realizado esa crítica de una vez para siempre «¡Para Alemania la *crítica de la religión* está en lo sustancial concluida, y la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica!» [31]. ¡Así, pues, también en este sentido histórico y concreto es el ateísmo anterior al comunismo! Y téngase en cuenta que para Feuerbach la religión, la teología y el ateísmo eran todavía objeto de continua polémica. Para Marx el ateísmo resulta una cosa natural, que ya no hay por qué fundamentar o discutir en serio.

Para Marx es del todo evidente que *Dios* es *una proyección del hombre:* «El hombre, que en la fantástica realidad del cielo, donde él buscaba un superhombre, no ha encontrado más que el *reflejo* de sí mismo, ya no se contentará con encontrar sólo la *apariencia* de sí mismo, un ser inhumano, donde busca y debe buscar su verdadera realidad» [32].

Para Marx es también del todo evidente que la *religión* es *a la vez proyección y alienación del hombre:* «El fundamento de la crítica irreligiosa es que *el hombre hace la religión,* que la religión no hace al hombre. Pues la religión es la conciencia de sí mismo

[31] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* en *Werke* I, 488.

[32] *Ibid.*

y el sentimiento de sí mismo del hombre que, o todavía no se ha conquistado a sí mismo, o se ha vuelto a perder otra vez» [33].

Ahora bien: ¿cómo entender el hombre y su realidad?

d) ¿Feuer-bach («arroyo de fuego») hacia Marx?

Pese a sus juicios positivos, Marx muestra desde muy pronto graves *reservas frente a Feuerbach.* Tales reservas se corroboran en las *Tesis sobre Feuerbach,* redactadas más tarde en Bruselas (y no publicadas por Marx, sino, después de su muerte, por Engels). De todos modos, no es lícito considerar a Feuerbach —como se hace en el marxismo ortodoxo— como mero Feuerbach (arroyo de fuego) hacia Marx. Feuerbach no es solamente heraldo y precursor de Marx, sino también su compañero de camino por algún tiempo. Ya en Feuerbach —sobre todo en los *Principios de la filosofía del futuro*— se encuentran sugerencias para una nueva valoración de la historicidad, la socialidad y la praxis del hombre. Pero, en comparación con Marx, no pasan de ser sugerencias. También la crítica de la religión de Feuerbach tiene intenciones políticas y sociales, y sus *Principios de la filosofía del futuro* y *La esencia del cristianismo* —como dice la ya citada carta de Marx a Feuerbach desde París— «han dado al socialismo una base filosófica» [34]. Pero sería vano buscar en sus escritos una completa penetración de la problemática y una crítica general de la sociedad. Dado que no siempre se tienen en cuenta estas coincidencias y diferencias, merecería la pena concretarlas brevemente:

1. ¿Conoce Feuerbach la *socialidad del hombre?* Marx: «Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana.* Pero la esencia humana no es un 'abstractum' inmanente a cada individuo. En su realidad es el conjunto de las relaciones sociales» (6.ª Tesis sobre Feuerbach) [35].

*Feuerbach,* ciertamente, ve al hombre como una esencia comunitaria y social, o sea, como especie humana, e intenta comprenderlo desde la naturaleza de las relaciones naturales. Pero su concepción del hombre como especie sólo considera las relaciones naturales entre los hombres individuales y con la naturaleza y descuida el contexto social.

*Marx, por el contrario,* intenta comprender al hombre desde la naturaleza de las relaciones sociales: examina la realidad social real

[33] *Ibíd.*

[34] K. Marx, carta a L. Feuerbach de 11 de agosto de 1844, en MEW XXVII, 425.

[35] K. Marx, *Thesen über Feuerbach,* en *Werke* II, 2s.



y analiza sus fuerzas motrices y sus leyes: análisis económico-político concreto de las condiciones sociales materiales, del papel del trabajo, de la producción, de la génesis de las relaciones de producción, de las relaciones sociales en general.

2. ¿Conoce Feuerbach la *historicidad del hombre?* Marx: «Feuerbach, que no aborda la crítica de esta esencia real, se ve por ello obligado: 1) a hacer abstracción del curso de la historia, a fijar el sentimiento religioso en y para sí mismo, y a presuponer un individuo humano abstracto —*aislado*—...» (6.ª Tesis sobre Feuerbach) [36].

*Feuerbach* quiere sin duda, a diferencia de Hegel, centrarse en el hombre concreto empírico, esto es, el hombre concreto sensitivo-corporal.

Pero su hombre aparece como hombre genérico universal fuera del mundo y de su historia.

*Marx, por el contrario,* intenta comprender al hombre y la humanidad decididamente desde la historia, desde la época histórica respectiva dentro del gran proceso de la historia universal: no una general fe en el progreso, como en Feuerbach, sino una conciencia del progreso ligada a las necesidades y leyes de la sociedad.

3. ¿Conoce Feuerbach el significado de la *praxis del hombre?* Marx: «El gran defecto de todo el materialismo precedente (incluido el de Feuerbach) es que el objeto, la realidad, la sensibilidad, sólo se concibe en forma de *objeto* o de *intuición;* pero no como *actividad humana sensible,* como *praxis;* no subjetivamente... Por eso (Feuerbach) no capta el significado de la actividad 'revolucionaria', 'crítico-práctica'... Es en la praxis donde el hombre debe probar la verdad, esto es, la realidad y la fuerza, el carácter intramundano de su pensamiento» (1.ª/2.ª Tesis sobre Feuerbach) [37].

*Feuerbach,* sin duda alguna, está a favor de la emancipación humana: en sus escritos, tal emancipación depende del conocimiento de la esencia humana, de los ideales humanos, del orden de las relaciones humanas, y está condicionada por las ideas burguesas de reforma y de moral.

Por eso Feuerbach espera que la transformación social llegue únicamente, o sobre todo, mediante la ilustración, el cambio de conciencia, la liberación de coacciones religioso-morales y la restauración de unas relaciones humanas tanto con los hombres como con la naturaleza. Por eso apela —sin resultados prácticos sustancia-

[36] *Ibíd.* [37] *Loc. cit.,* II, 1.

les— al individuo de la sociedad burguesa y a su anhelo de felicidad, el cual se ha de realizar en el otro y ha de encontrar su límite en el legítimo anhelo de felicidad del otro: superación del egoísmo (que según él se expresa precisamente en la religión) por el amor al hombre.

*Marx, por el contrario,* analiza la emancipación humana como cuestión social, desde puntos de vista económicos, políticos e ideológicos: la emancipación no es un problema de egoísmo, sino de presiones económicas y de clases sociales. No se exige otra relación del hombre con la naturaleza extrahumana, sino con la política práctica. Marx espera la transformación social de la revolución radical de la sociedad. Por eso apela a la clase trabajadora —única capacitada para esta tarea— y postula la lucha política práctica: ¡la lucha de clases del proletariado explotado contra la burguesía explotadora! ¡Frente a los socialismos anteriores, la liberación de la clase obrera por la propia clase obrera! ¡El socialismo debe hacerse proletario y el proletariado socialista! ¡En resumidas cuentas, pues, una emancipación del hombre práctica, esto es, socialista-revolucionaria, concretamente: la revolución comunista!

De forma que Marx no se afana, como Feuerbach, por un culto al «hombre» abstracto, que vendría a ser el núcleo de una nueva religión, sino por una ciencia del hombre real, tal como es en su desarrollo social concreto, una ciencia que constituya la teoría para una praxis social (y esto para él significa siempre: revolucionaria). Y así es, precisamente, como Marx consigue una profundización sustancial de la crítica de la religión de Feuerbach.

e) Opio del pueblo.

Para Marx está claro: en lo tocante a la religión no cabe hablar solamente de la esencia humana en general. Se debe intentar esclarecer las condiciones sociales y políticas concretas de la génesis y la existencia de esta ideología y praxis religiosa que envilece al hombre. Por eso, para Marx, la pregunta decisiva, que precisamente Feuerbach no ha respondido, es ésta: ¿cómo se ha llegado a esa autoalienación religiosa del hombre, atinadamente constatada por Feuerbach, y cómo se la puede superar? Para contestar estas dos preguntas (y Marx lo hace al comienzo de su escrito *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción,* con un dominio del lenguaje comparable al de Lutero), hay que tomar más en serio que Feuerbach la incidencia en la religión de esos dos factores, la sociedad y la praxis. Y habrá que hacerlo, por tanto, bajo un doble aspecto, en cuanto a la génesis y en cuanto a la superación de la alienación religiosa:



1. ¿Cómo se llega a la *alienación religiosa?* Para explicar la alienación religiosa es preciso partir, no del hombre abstracto, sino más bien de las *relaciones sociales concretas.* Es decir: el hecho de que el hombre proyecte desde sí mismo la religión (cosa que Feuerbach —a juicio de Marx— ve atinadamente) se explica (cosa que Feuerbach ya no ve) por la inversión del mundo social. «Pero *el hombre* no es un ser abstracto, asentado fuera del mundo. El hombre es *el mundo del hombre,* el Estado, la sociedad. Este Estado y esta sociedad producen la religión, *conciencia invertida del mundo,* porque ellos mismos son un *mundo invertido*» [38]. Es la sociedad invertida, injusta, inhumana, la que produce la inversión de la conciencia, esto es, la conciencia religiosa del hombre.

La alienación religiosa, por tanto, no sólo exige una crítica ilustrada genérica, sino la *crítica práctica* de las injustas e inhumanas relaciones sociales que engendran la religión y a las que la religión, a su vez, sanciona, apoya, justifica y mantiene en vida por medio de vanas esperanzas: «La religión es la teoría general de este mundo..., su sanción moral, su complemento solemne, su motivo general de consuelo y justificación. Es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la *esencia humana* no posee verdadera realidad. La lucha contra la religión es así, indirectamente, la lucha contra *ese mundo* del que la religión es el *aroma* espiritual» [39].

Con todo, la religión no es vista en la interpretación de Marx —cosa que se olvida muchas veces— como algo únicamente negativo. No sólo es *consecuencia,* sino también (y sobre esta base intentará Ernst Bloch seguir a través de la Biblia y de toda la historia de la Iglesia el «hilo rojo» de la protesta [40]) *protesta* contra las relaciones sociales inhumanas: «La miseria *religiosa* es, por un lado, *expresión* de la miseria real y, por otro, *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, el espíritu de las situaciones sin espíritu» [41].

Pero esa protesta de la religión es, según Marx, ineficaz e impotente: porque la religión nos distrae y consuela de este mundo de acá y de su transformación con un más allá. De modo que, a fin de cuentas, la religión actúa como un sedante o narcótico que proporciona una felicidad ilusoria, no real: «Es el opio del pue-

[38] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* en *Werke* I, 488.
[39] *Ibid.*
[40] Cf. E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches* (Francfort del Meno 1968).
[41] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* en *Werke* I, 488.

blo» [42]. Justamente esta expresión, tantas veces mal entendida en el marxismo (¡y que también se encuentra en Moses Hess! [43]), marca la diferencia entre el Marx crítico de ideologías y cualquier ilustrado ingenuo: la religión no es pura invención de sacerdotes o déspotas engañosos. La religión es expresión de la humanidad doliente, que busca consuelo. Es, como se dice en ese mismo contexto sociopsicológico, el «suspiro de la criatura oprimida»: fórmula inspirada en Feuerbach, que en un capítulo sobre la oración interpreta a Dios como «eco de nuestros gritos de dolor», «enajenado dolor del alma», «lágrima de amor derramada en la más profunda soledad sobre la miseria humana», remitiéndose para ello a una frase del fanático místico reformado Sebastián Franck: «Dios es un suspiro indecible surgido del fondo de las almas» [44].

2. ¿Cómo se llega a la *superación de la alienación religiosa?* También la superación de la alienación religiosa tiene que provenir de las relaciones sociales concretas y de la praxis. Ningún sentido tendría quitar a los hombres su opio y dejar intactas las condiciones que hacen necesarios los calmantes: «La superación de la religión como felicidad *ilusoria* del pueblo consiste en la exigencia de su felicidad *verdadera.* Y la exigencia de desechar las ilusiones sobre su situación es la *exigencia de desechar la situación que necesita de ilusiones.* De modo que la crítica de la religión es, en *germen,* la *crítica del valle de lágrimas,* del que la religión es la *aureola.* La crítica ha deshojado las flores imaginarias de la guirnalda, no para que el hombre lleve una guirnalda desconsolada, sin imaginación, sino para que tire la guirnalda y corte la flor viva» [45].

De la crítica de la religión se debe seguir la crítica de la política y de ahí, finalmente, la revolución práctica, la cual es llevada a cabo por la historia misma, es cierto, pero preparada por la filosofía: «Así, la *tarea de la historia,* después de haber desaparecido el *más allá de la verdad,* es establecer la *verdad del más acá.* Y la *tarea de la filosofía,* que está al servicio de la historia, es primeramente, después de haber desenmascarado la *forma santa* de la autoalienación humana, desenmascarar esa misma autoalienación en sus *formas no santas,* profanas. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en *crítica del derecho,* la *crítica de la teología* en *crítica de la política*» [46].

[42] *Ibid.*
[43] M. Hess, *Die Eine und ganze Freiheit* (1843), en *Schriften,* 227s.
[44] L. Feuerbach, *Wesen des Christentums,* edit. por W. Schuffenhauer (Berlín 1956) 200s.
[45] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* en *Werke* I, 489.
[46] *Ibid.*



Consiguientemente, el imperativo revolucionario está claro: «La crítica de la religión concluye con la doctrina de que *el hombre* es *el ser supremo para el hombre,* esto es, con el *imperativo categórico de derrumbar todas las situaciones* en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, desamparado, abyecto, situaciones que con nada mejor se pueden describir que con la exclamación de un francés ante un proyectado impuesto para perros: ¡Pobres perros! ¡Se os quiere tratar como a los hombres! Incluso históricamente tiene la emancipación teórica en Alemania un significado práctico específico. El pasado *revolucionario* de Alemania es, en efecto, teórico, es la *Reforma.* Si entonces fue el *monje,* ahora es el *filósofo* aquel en cuyo cerebro comienza la revolución» [47].

Así, pues, también Marx —como Feuerbach— se tiene por un segundo Lutero, pero que ya no entabla combate «con los *curas de fuera de él*», sino «con su *propio cura interior,* con su *naturaleza clerical*» [48]. Emancipación no sólo de los príncipes, sino del pueblo: por primera vez aparece el concepto de *proletariado,* único que acarreará «la plena recuperación del hombre» [49]. La conclusión de este trabajo tiene, en el fondo y en la forma, el acento de una profecía: «En Alemania no se puede romper *ningún* tipo de esclavitud sin romper *todo* tipo de esclavitud. La *radical* Alemania no puede hacer la revolución sin hacerla *radical.* La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre.* La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía;* su corazón, el *proletariado.* La filosofía no puede verificarse sin la superación del proletariado, el proletariado no puede ser superado sin la verificación de la filosofía. Cuando todas las condiciones internas se cumplan, el *canto del gallo galo* anunciará el *día de la resurrección alemana*» [50]. Es decir: ¡la única gran esperanza es la revolución proletaria! ¡El espíritu alemán y francés, la filosofía alemana y el socialismo francés deben para ello aliarse!

Ahora se comprende mejor el significado de la tantas veces citada undécima tesis sobre Feuerbach: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diferentes maneras el mundo; lo que importa es cambiarlo» [51].

### f) Ateísmo de base económica.

Cuando Marx escribe en su libro de notas las tesis contra Feuerbach, hace ya mucho tiempo que ha abandonado París. Para

[47] *Loc. cit.,* I, 497. [48] *Loc. cit.,* I, 498.
[49] *Lot. cit.,* I, 504. [50] *Loc. cit.,* I, 505.
[51] K. Marx, *Thesen über Feuerbach,* en *Werke* II, 4.

el gobierno prusiano, la ofensiva de la oposición alemana en París se había vuelto ya insostenible. Inmediatamente después de que su revista «Vorwärts» aplauda un malogrado atentado con arma de fuego (revólver) contra el rey alemán, Heine, Bakunin, Ruge y Marx son expulsados de Francia. Solamente Marx obedece la orden (en el plazo de veinticuatro horas). Y así, desde principios de 1844 Marx está en *Bruselas,* donde, nuevamente bien atendido gracias a subvenciones e instalado en una buena casa burguesa, desarrolla una enorme actividad tanto literaria como política: hace estudios filosóficos y económicos y, sobre todo, aparte de la ya mencionada respuesta a Proudhon, desata una renovada y desmesurada polémica contra sus antiguos amigos, contra la «reciente filosofía alemana en sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y la del socialismo alemán en sus múltiples profetas», recogida bajo el título de *La ideología alemana,* que, por no encontrar editor, queda a merced de «la corrosiva crítica de los ratones» [52]. *La ideología alemana* no se publica hasta 1932 [53].

El año 1847, en vísperas de la nueva conmoción revolucionaria europea, Marx y Engels se suman en Bruselas, ahora ya de forma directa, al *movimiento político de los trabajadores.* Con su «Agencia de Correspondencia Comunista» y su «Partido Comunista», al que al principio sólo pertenecen 17 miembros (y exclusivamente alemanes), ingresan en la pequeña pero internacionalmente ramificada «Liga de los Justos» (antes «Liga de los Proscritos»), que bajo la dirección del sastre Wilhelm Weitling y en el espíritu del antiguo socialista Babeuf, más bien fanático-moralizante y cristiano-socialista, ha propugnado una revolución incruenta, una comunidad de bienes y una *Garantía de armonía y libertad* (como reza el nuevo título del extenso escrito programático de Weitling *La humanidad como es y como debería ser).* Marx, a menudo intolerante, dictatorial e incluso virulento en el trato con compañeros como Weitling, trabaja tenazmente con miras a una disciplinada organización internacional de un proletariado consciente de sí mismo y dirigido por sí mismo.

El primer congreso de la Liga de los Justos, celebrado en 1847 en Londres, decide excluir a los seguidores de Weitling, cambiar el nombre por Liga de los Comunistas, reorganizar la

[52] K. Marx, *Kritik der politischen Ökonomie,* en *Werke* VI, 840.

[53] K. Marx, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten.* Publicado por primera vez en 1932 en MEGA y, a la vez, en la selección de los escritos de juventud de Marx preparada por S. Landshut y J. P. Mayer, en *Werke* II, 5-655.



agrupación y, sobre todo, encargar a Marx y Engels de la elaboración de una «profesión de fe comunista», la cual, tras superar algunas pequeñas intrigas y luchas de grupo, se publica como folleto en febrero de 1848, en lengua inglesa, francesa, alemana, italiana, flamenca y danesa, con el título *Manifiesto del partido comunista.* En ese mismo mes de febrero estalla en París la nueva Revolución: es depuesto el rey ciudadano Luis Felipe, se proclama la Segunda República; también en Bruselas se suceden los desórdenes y, con la aprobación expresa de Marx, se llama a los trabajadores a tomar las armas. Casualmente, el mismo día 3 de marzo de 1848 Marx es expulsado por el rey de Bélgica e invitado a París por el gobierno provisional de la Revolución.

«Un fantasma ronda por Europa, el fantasma del comunismo» [54], así comienza, más por ironía que por amenazas, este *Manifiesto,* que por primera vez y de manera rotunda fundamenta teóricamente un programa revolucionario de emancipación para la clase trabajadora. El *Manifiesto,* deslindando nítidamente la burguesía, por un lado, y los distintos socialismos reaccionarios, conservadores y utópicos, por otro, ofrece una apretada síntesis de lo que más tarde se ha llamado «materialismo histórico y dialéctico». La crítica de la religión, si se prescinde de un breve y duro ataque contra el «socialismo de los curas» [55], aliado del socialismo feudal y reaccionario, es abordada muy sucintamente: «¿Qué otra cosa demuestra la historia de las ideas sino que la producción espiritual se transforma con la material? Las ideas dominantes de un tiempo siempre han sido exclusivamente las de la clase dominante... Cuando el mundo llegaba a su ocaso, las antiguas religiones fueron vencidas por la religión cristiana. Cuando las ideas cristianas sucumbieron en el siglo XVII a las ideas de la Ilustración, la sociedad feudal peleó su último lance con la entonces revolucionaria burguesía. Las ideas de la libertad de conciencia y de religión fueron pura expresión del predominio de la libre competencia en el campo del saber» [56].

¿Y ahora? La objeción burguesa de que el comunismo destruye verdades eternas como libertad y justicia y suprime la religión y la moral tiene esta fría contestación: la historia de la sociedad anterior se ha movido dentro de diferentes antagonismos de clase, propios de cada tiempo; pero a todas las épocas es común la explotación de una clase por otra. La revolución comunista, sin embargo, romperá radicalmente con las tradicionales relaciones de

[54] K. Marx y F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei,* en *Werke* II, 813-858; cita, en 816.

[55] *Loc. cit.,* II, 846. [56] *Loc. cit.,* II, 840.

propiedad (la propiedad privada) y con las situaciones sociales (la sociedad de clases), de modo que las tradicionales «formas de la conciencia» como el Estado, la religión y la moral «se disolverán completamente» [57].

Como se ve, pues, en el *Manifiesto comunista* no hay llamada alguna a una directa y violenta persecución de la religión y de la Iglesia, pero sí es clara la exigencia de un «violento cambio de todo el orden social precedente». Este es el augurio con que concluye el *Manifiesto comunista:* «Las clases dominantes pueden temblar ante una revolución comunista. En ella los proletarios sólo pueden perder sus cadenas. Y tienen un mundo por ganar. *¡Proletarios de todos los países, uníos!*» [58].

¿Cumplimiento del augurio ya en 1848? Se discute que Marx haya esperado tal cosa. El 19 de marzo es depuesto Metternich en Viena, y un día después estalla la revolución en Berlín. Marx se traslada de París a Colonia, pero una vez allí estima que el momento de la revolución proletaria evidentemente no ha llegado todavía. El periódico que él allí funda de nuevo y dirige autoritariamente, «*Neue* Rheinische Zeitung», navega —cuando menos al principio— no bajo bandera comunista, sino bajo bandera democrática (¡y por lo demás rabiosamente antirrusa!) y apoya no la revolución proletaria, sino la revolución burguesa. Es trece meses más tarde, tras la nueva y fortalecida restauración, cuando Marx, expulsado de Prusia el 16 de marzo de 1849 por el sesgo cada vez más radical de su periódico y por implicaciones en intrigas revolucionarias, muestra en el último número de su periódico —impreso totalmente en rojo— su verdadera bandera, la bandera roja de sangre de la violencia revolucionaria, que —no hay que silenciarlo— ni siquiera retrocede ante el terror: «Nosotros no tenemos miramientos, tampoco pedimos de vosotros consideración. Cuando nos llegue el turno, no disimularemos el terrorismo» [59].

Falto por completo de recursos, Marx vuelve otra vez con su familia a París, de donde poco después es desterrado a provincias por el gobierno, por lo que en agosto de 1849 se traslada definitivamente a *Londres*. Allí, salvo pocas interrupciones, pasa los tres últimos decenios de su vida. Los primeros años londinenses son los más aciagos de toda su vida: en cuanto a dinero, alojamiento, comida y salud. Su mujer, embarazada otra vez a la llegada, tiene que soportar la mayor carga y está a punto de sucumbir. Tres de sus hijos mueren a causa de la penuria de esos primeros años de

[57] *Loc. cit.*, II, 841. [58] *Loc. cit.*, II, 858.
[59] K. Marx, *Die standrechtliche Beseitigung der «Neuen Rheinischen Zeitung»:* «Neue Rheinische Zeitung» (19 de mayo de 1849), en MEW VI, 505.



fugitivo. El (o muy a menudo Engels por él) escribe artículos para el primer periódico anglo-americano «New York Tribune», organiza, mantiene correspondencia y trata distintos temas con todo el mundo, generosamente ayudado en el aspecto económico por su amigo Engels, que entre tanto ha tomado a su cargo la próspera fábrica textil de su padre en Manchester. Así, por fin, contando con el dinero indispensable gracias a las más diversas subvenciones y herencias, vuelve a vivir desahogadamente, aunque no sin las consabidas querellas de emigrado con otras agrupaciones socialistas ni —por desgracia— sin serias dificultades con la esposa y las hijas (y con un hijo natural cuya paternidad se le atribuye). Trabajando en casa y en el British Museum desde la apertura de la sala de lectura en 1857, reemprende sus estudios: devora numerosas publicaciones de todo tipo para cimentar en hechos económicos sus ideas y teorías filosófico-históricas y políticas y para clarificar la función del proletariado en la marcha hacia el futuro. Es, pues, más un teórico de la praxis política que un práctico de la política.

Diez años después de su llegada a Londres aparece, por fin, el primer fruto, tan largamente esperado por Engels, de sus estudios económicos: la primera parte de una *Crítica de la economía política,* pero que ya en el prólogo resume la evolución intelectual del propio Marx y ofrece ese apretado y célebre compendio de la concepción materialista de la historia, así como una primera y breve exposición de su teoría del valor [60]. Su contenido es en lo esencial el mismo que el del primer capítulo del primer volumen de la obra más importante de Marx, *El capital,* que tras largos trabajos, frecuentemente interrumpidos por distintos motivos, se publica en 1867 en Hamburgo, sin causar entonces especial sensación. En el primer capítulo de esta gran obra, de sobrio análisis crítico, con cierto tono de proclama y acusación profética, vuelve Marx otra vez a su *crítica de la religión:* bajo el epígrafe «El carácter fetichista de la mercancía y su misterio» [61]. Donde antes se argumentaba desde el ángulo político humanista, ahora, *en «El capital», se argumenta desde el ángulo político-económico.* La alienación socioeconómica es la base de la alienación religiosa y política. Pues la base materialista, las relaciones de producción o de propiedad, que cambian independientemente del hombre, son las que determinan la respectiva situación social y la conciencia integral del hombre: derecho, Estado, religión y filosofía, toda la «super-

[60] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft,* en *Werke* VI, 837-1029, especialmente el prólogo, 837-842.
[61] K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie,* vol. I, libro 1: El proceso de producción del capital, en *Werke* IV, 46-63.

estructura» ideológica. Partiendo del análisis crítico de la sociedad y la economía capitalistas, podemos ahora responder otra vez, y con mayor exactitud, las dos preguntas fundamentales, ya formuladas, de la crítica de la religión de Marx:

1. ¿Cómo se llega a la *alienación religiosa?* Porque, como consecuencia de la división del trabajo, los medios de producción (a la par que los productos) han venido a ser propiedad privada de particulares, y los obreros, en el moderno proceso de producción, industrializado y tecnificado, no tienen otro remedio que ofrecer su puro y desnudo trabajo como «mercancía». Como precio por ello, como equivalente, reciben su salario. Pero —y esto es decisivo— no todo el salario que el producto del trabajo vale luego al trueque en el mercado. Los poseedores de los medios de producción, en efecto, se quedan con la «plusvalía» (la diferencia entre el salario y el valor de cambio del producto del trabajo), de suerte que su capital se multiplica constantemente a costa de los auténticos productores, los trabajadores. El «capital», como dinero que produce dinero, se convierte así en la característica del sistema económico y social «capitalista». Mas, para los trabajadores asalariados, el producto de su propio trabajo en ese proceso de cambio se convierte en una «mercancía» alienada, mercantilizada: en algo separado de ellos, independizado, intercambiable, que misteriosamente vale más, que es de más elevado valor; en una palabra, en una especie de «fetiche» físico-metafísico (desde el punto de vista religioso, un objeto que se piensa y se respeta como asiento de fuerzas superiores).

¿Y acaso estas situaciones no se asemejan a las situaciones que se dan en la «nebulosa región del mundo religioso»? «Los productos de la cabeza humana aparecen aquí como figuras autónomas, dotadas de vida propia, relacionadas entre sí y con los hombres. Esto es lo que pasa en el mundo de la mercancía con los productos de la mano del hombre. Y esto es lo que yo llamo fetichismo, un fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo en cuanto éstos se presentan como mercancía y que, por lo mismo, es inseparable de la producción de mercancías» [62].

¡Mientras dure la alienación económica en el fetichismo de las mercancías, durará también la alienación religiosa con sus figuras divinas en su nebulosa región! En el curso de la evolución económico-social (Marx distingue varios tipos de producción o sociedades: asiática, antigua, feudal y burguesa moderna) se han dado también diferentes formas de alienación religiosa: el protestantismo individualista representa la correspondencia ostensible con el capitalismo de la sociedad burguesa y su modo individualista de producción y el aislamiento de sus productores de mercancías o trabajadores (conectados única y exclusivamente por el mercado). Así, Marx, mucho tiempo antes que Max Weber, llama la atención sobre ciertas relaciones existentes entre el protestantismo y el «espíritu del capitalismo».

[62] *Loc. cit.*, IV, 48.



2. ¿Cómo se llega a la *superación de la alienación religiosa?* La alienación religiosa será eliminada en cuanto las relaciones de los hombres vuelvan a ser transparentes y razonables sobre la base de un nuevo modo de producción: «El *reflejo religioso* del mundo real desaparecerá absolutamente tan pronto como las relaciones de la vida laboral práctica ofrezcan día tras día a los hombres unas relaciones razonables y transparentes entre sí y con la naturaleza. La forma del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, se despoja de su nebulosidad mística tan pronto como ella misma, en cuanto producto de hombres libremente asociados, está bajo el control sistemático de éstos» [63].

¿Y cómo se consiguen esas transparentes y razonables relaciones de producción? Eliminando la división del trabajo y suprimiendo la propiedad privada. A la progresiva acumulación y concentración del capital en manos de cada vez menos particulares corresponde una incesante multiplicación y depauperación del proletariado. Hasta que en este necesario proceso dialéctico se llegue al gran cambio de la revolución comunista: ¡expropiación de los expropiadores, socialización de los medios de producción! ¡Dictadura del proletariado como estadio intermedio para el establecimiento del perfecto comunismo de la sociedad sin clases, en la cual están superadas la división del trabajo y la alienación económica y se extinguen el Estado (este instrumento de opresión de la clase dominante), los antagonismos nacionales (superados por la internacional) y, finalmente, la religión (medio de consuelo ya superfluo)!

Una vez más queda claro: no es necesario combatir activamente la religión ni aniquilarla violentamente. Sencillamente no habrá necesidad de religión. La conciencia religiosa morirá por sí misma en cuanto se establezca el nuevo orden comunista de la sociedad: la realización del verdadero hombre en el reino de la libertad.

[63] *Loc. cit.*, IV, 57.

g) El ateísmo como visión del mundo: de Engels a Lenin.

¿Estaba llegando la revolución socialista? Justamente en la superindustrializada Inglaterra, donde según la teoría económica de Marx el cambio hubiera tenido que darse primero, era más improbable que nunca. El mismo Marx, según parece, y no sólo por enfermedad y dificultades externas, topa con graves obstáculos para llevar adelante *El capital*. El material elaborado muchos años atrás, pero que nunca alcanza la redacción definitiva, no es publicado hasta después de la muerte de Marx, primero por Engels y después por K. Kautsky y E. Bernstein, constituyendo los volúmenes siguientes de *El capital*. Hoy se vuelve a discutir sobre la razón que impidió a Marx culminar su obra: la versión ortodoxa de un Marx impedido por la enfermedad y la pobreza es, con toda seguridad, demasiado simple. ¿No se vería el mismo Marx rebasado en sus teorías por la evolución económico-política real, esto es, obligado por ella a continuas reelaboraciones? [64]

Al menos hay un hecho cierto: Marx permanece activo, incansable, hasta los últimos años de su vida, y no sólo dedicado al estudio, sino también como publicista y propagandista. Agudamente analiza el golpe de Estado de Luis Bonaparte en sus causas y consecuencias económico-políticas [65]. Con ocasión de una gran concentración popular en 1864 en Londres a favor de la oprimida Polonia, se pone en práctica el llamamiento de Marx «¡Proletarios de todos los países, uníos!» con la fundación de una asociación internacional de trabajadores, que pasa a la historia como la «Primera Internacional». Para ella escribe Marx, que ya en 1852 había disuelto la Liga de los Comunistas y ahora pasa a ser corresponsal secretario de la Internacional para Alemania, la *Alocución Inaugural*, magistral en su argumentación, y los *Estatutos provisionales* [66]. Pero Marx, cada vez más ajeno a la situación alemana y lejos, por

[64] La más reciente biografía política de Marx, que tanta polémica ha suscitado, de F. J. Raddatz, *Karl Marx. Eine politische Biographie* (Hamburgo 1975), comporta en muchos puntos —a pesar de la crítica de W. Harich en «Der Spiegel» 17 (1975)— una necesaria «desmitologización» de la imagen de Marx, así como una corrección tanto de la historiografía marxiana ortodoxo-comunista como de la oficiosa biografía socialdemocrática de F. Mehring, *Karl Marx. Geschichte seines Lebens. Gesammelte Schriften Bd. III* (Berlín 1960). Cf. también la discusión entre G. Grass y W. Harich, en «Der Spiegel», n.os 20 y 21 (1975).

[65] K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852), en *Werke* III, 268-387.

[66] K. Marx, *Inauguraladresse und Statuten der Internationalen Arbeiterassoziation* (1864), en *Werke* III, 866-881.



otra parte, de haberse transformado en un inglés, no ejerce una influencia decisiva en el incipiente movimiento sindical de Inglaterra ni en el movimiento socialdemócrata obrero de Alemania. Rechaza por igual la Asociación de Trabajadores (ADAV) del reformador socialista Ferdinand Lassalle y las ideas del anarquista Bakunin. Desde Londres, no apoya la sangrienta revolución de la comuna de París en 1871, pero después publica sobre ella un brillante escrito polémico: *La guerra civil en Francia* [67]. Por disensiones internas e ineficacia externa, la Primera Internacional deja prácticamente de existir en 1871, cuando, a propuesta de Marx y Engels, su Consejo General ya ha trasladado la sede a Nueva York.

Así, cuanto más se retarda el advenimiento de la revolución socialista y más imposible se hace la acción revolucionaria subversiva, tanto más se echa de ver la necesidad de un sustitutivo teórico: una doctrina vinculante, una teoría desarrollada, una general «visión del mundo». Y, simultáneamente, cuanto más se organiza y consolida el movimiento de los trabajadores como un partido de millones de hombres —particularmente en Alemania desde 1870 [68]—, tanto más necesita éste, en lo organizativo como en lo ideológico, una integración y fijación a través sobre todo de una ideología común. El materialismo dialéctico e histórico podía servir para tal cosa. Quien se encarga de esta tarea, que además respondía plenamente a sus inclinaciones personales, es *Friedrich Engels*.

Engels sale a luz pública en 1878 con un escrito orientado en ese sentido: *La subversión de la ciencia por el Sr. Eugen Dühring* [69], trabajo un tanto ocasional contra el sistema universal de Dühring, entonces influyente profesor adjunto en Berlín. Este *«Anti-Dühring»* (Engels deja sin terminar la *Dialéctica de la naturaleza*, obra que no se publica hasta 1925 en Moscú) se convierte en el verdadero escrito programático de un «materialismo dia-

[67] K. Marx, *Adresse des Generalrates über den Bürgerkrieg in Frankreich 1871*, en *Werke* III, 897-953.

[68] En 1863, fundación de la «Unión General de los Trabajadores Alemanes» por F. Lassalle; en 1869, fundación del «Partido Obrero Social-demócrata» por A. Bebel y K. Liebknecht; en 1875, unión de ambos partidos obreros en el «Partido Socialista Obrero Alemán» en el congreso del partido en Gotha. Karl Marx sometió el «Programa de Gotha» a una dura crítica, que, sin embargo, no llegó a publicarse hasta después de su muerte. Cf. K. Marx, *Randglossen zum Programm der Deutschen Arbeiterpartei* (junto con una carta adjunta a Bracke el 5 de mayo de 1875), en *Werke* III, 1014-1038.

[69] F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwalzung der Wissenschaft («Anti-Dühring»)* (1878; nueva edición, Berlín 1948).

léctico» (Diamat) entendido como visión general del mundo. Más leído que *El capital,* este escrito, cuya enorme influencia en este siglo ha llegado a penetrar hasta en la socialdemocracia, constituye el manual filosófico clásico de todo el movimiento comunista. En lo que concierne a la crítica de la religión, Engels va más lejos que Marx en dos aspectos:
Busca el apoyo de las *ciencias naturales:* teorías como la de la conservación de la energía y, sobre todo, el descubrimiento darwiniano de la evolución de las especies parecen ser una extraordinaria confirmación del descubrimiento marxiano de las leyes del desarrollo materialista de la sociedad.
Busca también el apoyo de la *historia de las religiones:* especialmente las investigaciones etnológicas sobre las religiones primitivas parecen idóneas para ratificar el materialismo histórico.

A título ilustrativo merece la pena citar aquí como ejemplo —y como caso excepcional— un largo párrafo en que Engels intenta describir el desarrollo histórico completo de la religión sobre la base del materialismo histórico (la división y el subrayado es nuestro y trata de poner de relieve las distintas fases).

«Toda *religión* no es otra cosa que el reflejo fantástico, en las cabezas de los hombres, de esas fuerzas externas que dominan su existencia cotidiana, un reflejo en el que las fuerzas terrenas toman forma de fuerzas supraterrenas. Primero, en los *comienzos de la historia,* son las *fuerzas de la naturaleza* las que experimentan esta reflexión y pasan por las más variadas y multicolores personificaciones en su ulterior desarrollo entre los diferentes pueblos. Gracias a la mitología comparada, este primer proceso, cuando menos en lo que respecta a los pueblos indoeuropeos, ha podido seguirse hasta sus orígenes en los Vedas indios, e igualmente ha podido comprobarse al detalle su evolución entre los indios, persas, griegos, romanos, germanos e incluso —en la medida en que el material lo permite— entre los celtas, lituanos y eslavos.

Pero pronto comienzan a actuar, además de las fuerzas de la naturaleza, las *fuerzas sociales,* que son para los hombres tan extrañas y al principio tan inexplicables como las mismas fuerzas de la naturaleza, y que parecen dominarlos con la misma necesidad natural que éstas. Las formas de la fantasía, en las que al principio sólo se reflejaban las misteriosas fuerzas de la naturaleza, adquieren así atributos sociales, se convierten en representantes de fuerzas históricas.

En la fase siguiente de la evolución, *todos los atributos naturales y sociales de los muchos dioses* son trasferidos *a un solo Dios todopoderoso* que, como tal, no es nuevamente sino el reflejo del hombre abstracto. Así nació el monoteísmo, que históricamente fue el último producto de la tardía filosofía vulgar griega y encontró su personificación en el excluyente Yahvé, el Dios nacional judío. En esta forma cómoda, manejable y acomodaticia ha podido la religión seguir subsistiendo como forma inmediata, esto es, sensible, del comportamiento de los hombres respecto a esas fuerzas extrañas, naturales y sociales, que les dominan, y subsistirá mientras los hombres permanezcan bajo el dominio de tales fuerzas. Y ya hemos visto más de una vez que en la *actual sociedad burguesa* los hombres están dominados por las relaciones económicas que ellos mismos han creado y por los medios de producción que ellos mismos han fabricado como por una fuerza extraña. Así, pues, *la base efectiva de la reflexión religiosa aún perdura y, con ella, el reflejo religioso como tal.* Y aunque la economía burguesa se abre a un cierto entendimiento del nexo causal de este dominio extraño, la situación objetiva nada cambia. La economía burguesa no puede en general impedir las crisis ni en particular salvar a los capitalistas de las pérdidas, deudas y bancarrotas o a los trabajadores del paro y la miseria. Todavía está en vigor: el hombre propone y Dios (esto es, el dominio extraño del modo de producción capitalista) dispone.

El mero conocimiento, aunque vaya más lejos y penetre más hondo que el de la economía burguesa, no basta para derrocar las fuerzas sociales que dominan la sociedad. Para ello, ante todo, hace falta una *acción* social. Y cuando esta acción esté cumplida, cuando *la sociedad mediante la apropiación y gestión planificada de todos los medios de producción* se haya liberado a sí misma y a todos sus miembros de la esclavitud a la que actualmente están sometidos por esos medios de producción que ellos mismos han fabricado, pero que les subyugan como una prepotente fuerza extraña, cuando en consecuencia el hombre no solamente proponga sino también disponga, entonces —y sólo entonces— *desaparecerá la última fuerza extraña que ahora todavía se refleja en la religión, y con ello desaparecerá también el reflejo religioso mismo,* por la simple razón de que entonces ya no habrá nada que reflejar» [70].

Muchas veces y de distintas formas se ha comparado esta visión de la historia y de la religión con el esquema de los tres estadios del positivista francés Auguste Comte: desde la visión del mundo religiosa y ficticia, pasando por la metafísica y abstracta, hasta la científica y positiva (atea) [71]. Este marxismo, de hecho, coincide ampliamente con el positivismo en sus argumentos contra

[70] *Loc. cit.*, 393-395.
[71] Cf. pp. 240ss: ¿Progreso sin Dios? Auguste Comte.

la religión. Pero, dado que la Iglesia y la teología tradicional habían primero combatido y después ignorado las ciencias naturales con todos sus resultados, para Engels (como luego para sus seguidores Karl Kautsky, prestigioso socialdemócrata austríaco, y finalmente Lenin) resultaba facilísimo apelar a las ciencias de la naturaleza, en especial a la teoría materialista de la evolución de Haeckel (más que de Darwin), y contraponer a la «anticientífica» religión la «ciencia» de la visión marxista del mundo. Sin embargo, el mismo Engels pone de relieve algunos paralelos entre el socialismo proletario y el cristianismo primitivo [72], y el «filósofo de los proletarios» Joseph Dietzgen, amigo de Marx y Engels, llega a ensalzar la socialdemocracia como la «nueva religión»: «Sí, la *democracia social* es *la verdadera religión, la única Iglesia que salva,* en la medida en que persigue el objetivo comunitario no por caminos fantásticos, no con plegarias, deseos y suspiros, sino por el camino real, efectivo, verdadero, por la organización social del trabajo manual e intelectual... La socialdemocracia vive de la *fe* en la victoria de la verdad, de la *esperanza* en la redención de la esclavitud material y espiritual, del *amor* a la igualdad de derechos de los hombres» [73].

Aquí se hace patente hasta qué punto la visión marxista del mundo, de hecho, sirve de *sustitutivo ateo de la religión o de religión atea de recambio.* Y asimismo se echa de ver que el contenido de esta visión marcadamente materialista del mundo, sorprendentemente, coincide en buena parte con la visión del mundo de la «burguesía», que es igualmente materialista y no idealista, como exige el esquema del materialismo histórico.

Pero mientros Marx (y el positivismo) suponía que la religión se tornaría superflua gracias a la propia evolución social, otros marxistas posteriores, no igualmente convencidos de ello, han combatido activamente la religión, considerándola una ideología hostil. Entre ellos, quien más duramente polemiza y actúa contra la religión es *Vladimir Ilich Ulianov,* llamado *Lenin,* quien a raíz de sus tristes experiencias con el Estado y la religión de la Rusia zarista (su hermano Alejandro fue ajusticiado el 1 de marzo de 1881 en relación con el asesinato del zar Alejandro II y ese hecho conmocionó profundamente a Lenin) estaba poseído de un odio indescriptible contra todo lo religioso. Ahora la religión ya no es, como para Marx, el «opio del pueblo», al que el mismo pueblo se entrega para alivio de su miseria. Es más bien —otra vez en la línea de la Ilustración premarxista— «opio (conscientemente suministrado por los dominadores) *para* el pueblo»: «La religión es opio para el pueblo. La religión es una especie de aguardiente espiritual, en el que los esclavos del capital ahogan su rostro humano y sus aspiraciones a una vida medio digna del hombre. Pero el esclavo que ha tomado conciencia de su esclavitud y se ha puesto en pie para luchar por su liberación, cesa ya a medias de ser esclavo. Educado por la fábrica de la gran industria e ilustrado por la vida urbana, el obrero moderno, consciente de su clase, arroja de sí con desprecio los prejuicios religiosos, deja el cielo a los curas y a los beatos burgueses y consigue con su lucha una vida mejor aquí en la tierra» [74].

Por eso Lenin, desde el principio, exige de sus seguidores una ideología unitaria atea: la religión es un asunto privado para el Estado. Pero no para el Partido, que «entre otras cosas ha sido creado precisamente para luchar contra todo tipo de embrutecimiento religioso de los obreros» [75].

Por razones tácticas, sin embargo, el ateísmo —no obstante la propaganda organizada en su favor— no debe figurar siquiera en el programa del Partido ni mucho menos convertirse en cuestión principal. Lo primero no es la lucha contra la religión. Lo primero es la lucha de clases, en la que se acepta la colaboración de todos, incluidos los cristianos y hasta los clérigos descontentos con el régimen: «La unidad de esta lucha revolucionaria efectiva de la clase oprimida por un paraíso en la tierra es para nosotros más importante que la unidad de las opiniones de los proletarios sobre el paraíso en el cielo» [76].

En su principial obra filosófica, *Materialismo y empiriocriticismo,* ratifica Lenin su concepción de la religión a la par que recha-

[72] F. Engels, *«Anti-Dühring»,* 125 y 426s.

[73] J. Dietzgen, *Die Religion der Sozialdemokratie,* en *Volksstaat* (1870ss), cita tomada de *Gesammelte Schriften,* 3 vols. (Berlín 1930) I, 98 y 103. I. Fetscher, en su colaboración *Cambios de la crítica de la religión de Marx:* «Concilium» 2 (1966) 455-466, y ahora en su obra *Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung* (Munich ³1973) 200-217, ha destacado claramente las diferencias existentes entre la crítica de la religión de Marx y la ulterior visión marxista del mundo. I. Fetscher ha recopilado los textos marxistas más importantes sobre filosofía, ideología, economía, sociología y política en su voluminosa obra *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten* (Munich ²1973). Para la evolución del marxismo es importante P. Vranicki, *Geschichte des Marxismus,* 2 vols. (original serviocroata, Zagreb 1961-71; versión alemana, Francfort del Meno 1972-74) y L. Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung - Entwicklung - Verfall,* 3 vols. (original polaco, París 1976; versión alemana, Munich 1977ss).

[74] V. I. Lenin, *Über die Religion. Eine Sammlung ausgewählter Aufsätze und Reden* (Berlín 1956) 7.

[75] *Loc. cit.,* 9. [76] *Loc. cit.,* 10.

za toda complementación del marxismo con otras corrientes filosóficas como el neokantismo, positivismo o empiriocriticismo. Pero es lo bastante inteligente como para empezar, inmediatamente después de la Revolución de octubre, tolerando a algunos seguidores de otras corriente ideológicas en los puestos importantes del Partido y del gobierno. Sin embargo, la línea del Partido y la concepción personal de la religión de Lenin son inequívocas. En ninguna otra parte expresa Lenin su decidido rechazo de la religión más claramente que en una carta del año 1913 al escritor Maxim Gorki, que entonces andaba cerca del socialismo religioso («escultores de Dios») y trataba de conciliar el marxismo con la religión: «El concepto que el 'pueblo' tiene del buen Dios y de lo divino es embrutecimiento, servilismo e ignorancia del 'pueblo', es exactamente lo mismo que la 'idea que el pueblo' tiene del zar, del sátiro, del apaleamiento de la esposa. Me resulta absolutamente incomprensible que pueda usted llamar 'democrática' a la 'idea que el pueblo' tiene de Dios» [77].

De un ataque verbal tan indiscriminado contra el cristianismo a la *persecución* violenta del mismo en la práctica no hay más que un corto paso. No vamos a esbozar aquí el terrible viacrucis que, sobre todo con el régimen estalinista, comienza para la Iglesia ortodoxa rusa (corresponsable sin duda de la miserable situación prerrevolucionaria) y para los cristianos rusos. El problema de la libertad religiosa y de los derechos humanos es inherente al sistema comunista en su totalidad. ¿Es este sistema la realización de aquel humanismo del que partió el pensamiento entero de Marx? ¿Es esta sociedad social la que él esperó hasta su muerte?

De todos modos, las Iglesias sólo advirtieron durante largo tiempo los peligros del socialismo, no sus intenciones positivas. En 1878 publica el papa León XIII su encíclica *Quod apostolici muneris* contra la «peste del socialismo», que trabaja para subvertir la sociedad, niega todas las leyes anteriores, toda autoridad, toda subordinación y desigualdad y hasta el vínculo matrimonial y el derecho de propiedad y, por eso, debe ser «arrancado de raíz» [78]. ¿Y Marx? Por estas fechas es ya un hombre enfermo, totalmente inactivo, un pacífico jubilado que vive en un círculo de personas muy reducido; incluso ha necesitado varias temporadas de cura. Tras la muerte de su mujer en 1881, su vida no es más que una cadena de sufrimientos que él soporta estoicamente y que un año después, con la repentina muerte de su hija mayor,

[77] *Loc. cit.*, 54s.

[78] León XIII, encíclica «Quod Apostolici muneris» de 28 de diciembre de 1878, en *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente*, edit. por E. Marmy (Friburgo/Suiza 1945) 117-130; cita, en 122.



se agravan todavía más. Marx está quebrantado y no se vuelve a recuperar. El 14 de marzo de 1883, Engels lo encuentra muerto sentado en su sillón.

## 2. *Marx ante la crítica*

La crítica a Marx y al marxismo no debe dar pie a una autojustificación cristiana: ¿acaso no se ha convertido también el cristianismo —¡por supuesto, en contradicción con el mensaje originario!— en una ideología regida a menudo de forma absolutista, centralista y hasta totalitaria? No son sólo las malas lenguas las que afirman que el comunismo soviético y el catolicismo romano se odian tan mortalmente por lo mucho que se asemejan. Uno de los mejores conocedores de la ideología comunista, el antiguo rector del Pontificio Colegio Ruso Gustav A. Wetter, ha señalado con toda precisión en su conocido libro sobre el *Materialismo dialéctico* [79], y como teólogo católico, las evidentes *semejanzas fenotípicas existentes entre el sistema católico romano y el comunista soviético:*

Como el catolicismo romano, el comunismo soviético parte del hecho de que el mundo «va de mal en peor» y necesita «redención». La «revelación» ocurrida en la «plenitud de los tiempos» o en el punto culminante de la evolución dialéctica está, también para los comunistas, consignada en cuatro textos canónicos (Marx, Engels, Lenin y sus respectivos seguidores). Y es guardada, custodiada y expuesta por el magisterio infalible del Partido, por el Santo Oficio del Politburó y personalmente por el supremo e infalible secretario del Partido. La tarea particular del filósofo no es la de enriquecer, incrementar y criticar este patrimonio doctrinal, sino, simplemente, la de enseñar a los hombres su aplicación a todos los campos de la vida y la de velar por la «pureza de la doctrina», desenmascarando herejías y desviaciones. El magisterio infalible del Partido condena públicamente las doctrinas heréticas. Una vez que éste ha hablado, el hereje disidente debe someterse, hacer autocrítica y abjurar de su error. Y si no cumple este deber, es «excomulgado», excluido. El Partido representa, pues, el «pilar y fundamento de la verdad», el baluarte de la ortodoxia. Este comunismo ortodoxo tiene, dentro de su actitud defensiva, un impulso ofensivo, misionero: como única doctrina verdadera y salvífica, tiende connaturalmente a difundirse por el mundo entero

[79] G. A. Wetter, *Der Dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion* (Viena 1952; trad. española: *El materialismo dialéctico. Su historia y su sistema en la Unión Soviética,* Madrid 1963).

a través de todos los medios y a enviar sus misioneros a todas partes desde el centro de propaganda. ¡Fuera de él no hay salvación! Requisitos: estricta organización, obediencia ciega, disciplina de partido. Todo a las órdenes del gran jefe, que es celebrado poco menos que cultualmente con muestras de adhesión, grandes desfiles, paradas y peregrinaciones a su tumba... [80]

a) Horizonte de la crítica sociopolítica de la religión.

También el ateísmo de Karl Marx ha de entenderse como un humanismo. Pero un humanismo que no sólo debe postularse en abstracto, como el de Feuerbach, sino también verificarse históricamente en una sociedad digna del hombre: *¡un humanismo real!* Esta aspiración a un humanismo real sigue todavía vigente en el último Marx.

En sus escritos de juventud, más filosóficos, Marx emplea también, por influjo de Hegel y Feuerbach, una *terminología* y una *argumentación* más *humanista.* En sus obras posteriores, especialmente en *El capital,* argumenta desde el punto de vista económico-político y evita —para distanciarse de otros socialismos— las palabras y frases humanistas, para él ineficaces.

Pero la *intención humanista* sigue en pie: ¡contra las inhumanas relaciones de la sociedad capitalista deben establecerse unas relaciones verdaderamente humanas! Por tanto, hay que suprimir la sociedad donde las grandes masas humanas están envilecidas y depauperadas, son despreciadas y explotadas; donde el supremo valor es el valor mercantil, el verdadero Dios el dinero (como la mercancía de las mercancías), los móviles de la acción el lucro, el propio interés, la propia utilidad: donde, en suma, el capitalismo actúa de hecho como sustitutivo de la religión. Es preciso llegar a una sociedad donde todo hombre pueda ser verdaderamente hombre, un ser libre, digno y autónomo que camine erguido y realice todas sus posibilidades. Así, pues, hay que poner fin a la explotación del hombre por el hombre. La humanidad de las relaciones, de la sociedad y del hombre mismo: tal es, según Marx, la meta que persigue la revolución proletaria mediante la supresión de la división del trabajo, la eliminación de la propiedad privada y la dictadura del proletariado. Tal es la esencia—cautamente apuntada por Marx sólo a grandes rasgos— de la futura sociedad comunista sin clases, en la que se extinguen el Estado y la religión. En conjunto, pues, un humanismo socializado y democratizado o, más propiamente, un socialismo humano y una democracia social humana.

[80] Cf. G. A. Wetter, *loc. cit.,* 574-580; también H. Küng, *Kirche in Freiheit* (Einsiedeln 1964) 7-9.



Sobre este programa sociopolítico conviene hacer una breve observación: algunos *elementos* importantes *de la teoría marxiana de la sociedad* han sido universalmente *aceptados* también en Occidente [81]. A diferencia de lo que ocurría en el liberalismo individualista, hoy en todas partes se ve al hombre en su socialidad. A diferencia de lo que ocurría en el pensamiento idealista, la atención se centra en la realidad social concreta que hay que cambiar, en la alienación fáctica del hombre dentro de las inhumanas relaciones vigentes y en la necesidad de verificar toda teoría en la praxis. Se advierte la capital importancia del trabajo y del proceso laboral para el desarrollo de los hombres y su humanidad y se analiza hasta el último detalle la influencia de los factores económicos en la historia de las ideas y de las ideologías. La relevancia histórica de la ascensión de la clase obrera gracias a las ideas socialistas es reconocida también en Occidente. Y hasta muchos no marxistas se han hecho sensibles a las contradicciones e injusticias estructurales del sistema económico capitalista y utilizan para sus análisis los medios críticos elaborados por Marx. De suerte que el liberalismo económico sin restricciones del tiempo de Marx y Engels, el «liberalismo de Manchester» con su «laisser-faire», que veía en la satisfacción de las necesidades un simple medio para obtener mayor lucro y en el Estado un mero cuerpo de vigilantes nocturnos, ha sido sustituido por formas de economía y sociedad más sociales (naturalmente, con una intervención del Estado cada vez más fuerte).

Pero donde hay libertad de crítica y el marxismo no impera como sistema dogmático, también se reconocen hoy los *puntos flacos de la teoría marxiana de la sociedad y de la historia,* en la medida en que pretende ser, como desgraciadamente ocurre en todos los Estados comunistas, una explicación total de la realidad y una visión atea del mundo [82]. No constituye un prejuicio «burgués» el mero hecho de constatar objetivamente que Marx se engañó en su supuesto fundamental de que la situación del proletariado no podría mejorarse sin revolución. El no advirtió las nuevas posibilidades del movimiento sindical, la mejora de las condiciones de trabajo gracias a los nuevos métodos técnicos de producción, las posibilidades de intervención social del Estado (previsión social) y todo lo que mejoraba y de hecho garantizaba la situación salarial

[81] Cf. H. Küng, *Ser cristiano* (Cristiandad, Madrid [4]1978) 43-55: ¿Humanismo por revolución político-social?
[82] *Ibíd.*

de los obreros (Marx nunca llegó a utilizar una estadística salarial). Pese a la (parcial) acumulación del capital (carteles nacionales y multinacionales), no se ha confirmado en la praxis la idea marxiana de una progresiva proletarización de la clase trabajadora en un gigantesco ejército revolucionario de reserva, de cuyo cambio dialéctico habría de nacer necesariamente la revolución como paso al socialismo y, más tarde, al comunismo y al reino de la libertad. La teoría de la plusvalía (valor producido por el trabajador, capitalizado por el capitalista), fundamento de tal idea, constituye para el marxismo vulgar la piedra angular de la economía marxiana y sigue siendo repetida por los marxistas ortodoxos; sin embargo, otros economistas marxistas la critican y los no marxistas la rechazan de plano. La teoría de la lucha de dos clases resulta demasiado simplista como esquema de interpretación del curso de la historia de la humanidad y, sobre todo, como esquema de análisis de la compleja estratificación de la sociedad actual: proletariado aburguesado, pervivencia de las antiguas clases medias —los campesinos, desatendidos por Marx en su teoría, los artesanos— y aparición de clases nuevas —obreros especializados, empleados dirigentes—. La concepción económica de la historia que propugna el materialismo histórico se basa de hecho, en no pequeña parte, en artificiosas y adicionales construcciones históricas y en falsos presupuestos [83]. Y esto también atañe a la cuestión de la religión. ¿Está realmente fundamentado ese ateísmo, al parecer tan natural y tan seguro de sí mismo?

### b) ¿La religión, obra del hombre?

Histórica y biográficamente ha quedado claro que Marx se plantea primero la cuestión de Dios y luego la cuestión social. El ateísmo no obedece a la miseria del proletariado, sino a la miseria de la filosofía de los hegelianos de izquierda. El ateísmo de Marx no se basa en su socialismo y comunismo, sino que es anterior a ellos. También para él, y muy personalmente, la crítica atea de la religión es el presupuesto de toda crítica. Los *argumentos decisivos del ateísmo de Marx* están, en lo esencial, *tomados de Feuerbach*. Marx tenía la firme convicción de que con Feuerbach la crítica de la religión ya estaba definitivamente clausurada y el ateísmo teóricamente establecido. En la fundamentación del ateísmo, el crítico de la religión Marx no va sustancialmente más lejos que el crítico de la religión Feuerbach.

[83] Como fenómeno nuevo, la crítica a Marx se ha extendido hoy también entre los jóvenes intelectuales franceses, hasta ahora marxistas, que no solamente reniegan del marxismo-leninismo, sino incluso de Marx. El grupo de la «Nouvelle Philosophie» en torno a André Glucksmann está integrado por filósofos que en 1968 pertenecían a los defensores militantes del marxismo, pero que ahora anuncian la muerte del socialismo. Cf. A. Glucksmann, *La cuisinière et le mangeur d'hommes* (París 1975); íd., *Les maîtres penseurs* (París 1977); Ch. Jambet y G. Lardreau, *Ontologie de la révolution* I: *L'ange. Pour une cynégétique du semblant* (París 1976; anunciado como vol. II: *L'âme;* como vol. III: *Le monde);* B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain* (París 1977). Lévy es el editor de la colección «Figures», en la que se anuncia F. Lévy, *Marx. Histoire d'un bourgeois allemand.*



Ahora bien, para la crítica del ateísmo marxiano esto significa que las razones aducidas contra el ateísmo de Feuerbach, en particular contra sus argumentaciones psicológicas y filosófico-históricas, son válidas para el ateísmo de Marx. Y si el ateísmo de Feuerbach resultaba una hipótesis carente de una fundamentación últimamente convincente, también el ateísmo de Marx tiene que aparecer como una *hipótesis carente de una fundamentación últimamente convincente.*

Es cierto que Marx analiza críticamente el trasfondo de la hipótesis de la proyección psicológica de Feuerbach y examina sociopsicológicamente sus condicionamientos sociales. De esta manera puede profundizar dicha hipótesis en su dimensión político-humanista, primero, y político-económica, después. Pero tampoco él ofrece una fundamentación consistente de la teoría de la proyección. Pues Marx se pregunta *bajo el supuesto* de esta teoría de la proyección (al parecer irrefutablemente fundamentada por Feuerbach) y muestra la posibilidad de explicarla desde el punto de vista político-humanista-económico. Pero precisamente este presupuesto ateo es el que ya en Feuerbach resulta, en el fondo, infundado.

Marx tiene el indiscutible mérito de haber puesto de relieve hasta qué punto obedece a las transformaciones económicas la marcha del mundo; hasta qué punto es consecuencia de la evolución de la tecnología y de las nuevas relaciones de producción la alienación del hombre y, particularmente, del moderno trabajador asalariado; hasta qué punto influye la economía en la historia de las ideas e incluso en la historia de la religión. Pero ya lo vimos claramente al tratar de *Feuerbach:* ¡el indiscutible influjo de los *factores psicológicos* en la religión y en la idea de Dios nada dice sobre la existencia o no existencia de Dios! Por eso podemos afirmar ahora sin mayores explicaciones y refiriéndonos directamente a *Marx:* ¡el indiscutible influjo de los *factores socioeconómicos* en la religión y en la idea de Dios *tampoco autoriza ninguna conclusión sobre la existencia o no existencia de Dios!*

No obstante, vamos a analizar brevemente el significado del aserto *«el hombre hace la religión»*. Marx nunca define su propio

concepto de religión. Pero hay que convenir en esto: la proposición es exacta si por «religión» entendemos las representaciones religiosas y las formas religiosas de vida, esto es, las doctrinas, dogmas, oraciones y cantos humanos, los ritos y ordenamientos. Pero ¿lo es también si entendemos por «religión» el contenido central, la auténtica causa de la religión, esto es, Dios mismo? El hombre se forja sus ideas de Dios (y sus ideas del mundo); pero ¿significa eso que se forje también a Dios como tal (al mundo como tal)? ¿No equivaldría tal cosa a concluir de la idea de Dios, en vez de su existencia, su no existencia, mediante una especie de argumento ontológico negativo?

El hombre, no cabe duda, piensa a Dios, se forma ideas, imágenes y conceptos de él. Pero con ello todavía no está demostrado que Dios sea *sólo* un producto del pensamiento y de la imaginación del hombre. Concedido: las representaciones de Dios son obra del hombre. Pero eso no demuestra que Dios mismo sea obra del hombre. Concedido: las representaciones de Dios cambian con las relaciones económicas, y en este sentido es Dios un «reflejo» del hombre. Pero eso no demuestra en absoluto que Dios sea mera apariencia.

Aun cuando se pueda demostrar (cosa que hoy resulta más viable que en tiempo de Engels) que la imagen de Dios de una sociedad helenista, feudal o burguesa tiene una esencial determinación, un tinte, un cuño helenista, feudal o burgués, de ahí no se sigue en absoluto que esa imagen de Dios sea simple ilusión, que ese concepto de Dios sea pura proyección, que ese Dios sea una nada. Tal vez es Dios enteramente distinto, y en todas las épocas, de hecho, se ha anunciado también un Dios enteramente distinto del Dios «dominante». ¡A pesar de todo, puede —tal vez— existir! Es posible que de hecho no exista; pero eso no se sigue forzosamente del influjo de los factores economicosociales en la imagen de Dios y en el concepto de Dios. *La cuestión* —tampoco aquí es lícito retorcer el argumento en favor de la existencia de Dios— *debe consiguientemente quedar abierta.* El ateísmo de Marx, que ya era firme antes de toda su crítica económica, resulta ser igualmente una pura hipótesis, un postulado sin pruebas, una pretensión dogmática.

Como puede colegirse de su educación y formación, Marx, desde el principio, no tiene gran interés por la esencia y la autocomprensión de la religión, del judaísmo o del cristianismo. Lo único que en definitiva le interesa es determinar el papel que la religión desempeña efectivamente en el proceso social. E incluso este aspecto sólo le preocupa intensamente durante su estancia en Berlín,



París y Bruselas. Sus escasos conocimientos teológicos y religiosos (filosofía de la religión e historia de las religiones) no guardan, pues, ninguna proporción con el enorme alcance de su crítica. De no haber sido así, también él habría afrontado con seguridad la cuestión que luego han estudiado Max Weber y otros sociólogos de la religión: ¿no se da, junto al influjo de la base socioeconómica en la «superestructura» religiosa, un influjo recíproco de la religión en la base socioeconómica?

Feuerbach, sin lugar a dudas, realiza una crítica de la religión incomparablemente más radical que la que hace Marx en sus declaraciones, sin duda programáticas, pero con más carácter de proclama o consigna que de argumentación. Sin embargo, ante la clase obrera, explotada también por la religión y la Iglesia, Marx tiene la ventaja de una mayor plasticidad y una plausibilidad inmediata, vital. La pulida brillantez de su lenguaje y la afilada dialéctica de sus pensamientos le otorgan la supremacía sobre amigos y enemigos. Pero es sobre todo su concepción de la religión, unida a una gran visión de la historia, la que reviste la mayor fuerza de sugestión, y no tanto por su análisis de datos históricos concretos como por la inversión materialista de la dialéctica de la historia universal de Hegel. De suerte que hay que preguntarse:

¿No se halla Marx tan prendido *en el embrujo de Hegel* que ni siquiera puede surgir la cuestión de la fundamentación de su materialismo dialéctico e histórico? A Marx le basta como prueba de verdad el hecho de haber conseguido, continuando la obra de Feuerbach, poner «cabeza abajo» [84] el poderoso sistema idealista del pensamiento hegeliano, hacer su inversión materialista, lo que según él habría de traer como consecuencia —poco menos que automática— el incontenible «proceso de descomposición del espíritu absoluto», como si con superar la filosofía de Hegel estuviera también superada la fe en Dios.

¿No se siente Marx en el camino recto precisamente por eso, porque se ve respaldado por la *conciencia de su tiempo, acuñada por los jóvenes hegelianos?* Marx puede basar su ateísmo en Feuerbach y en algunas experiencias prácticas propias. Y cuando Engels, decenios después, intenta suministrar a este ateísmo una fundamentación ideológica, tal ateísmo es algo que ya está irrevocablemente decidido de antemano.

Es decir: Marx, más que fundamentar racionalmente su ateísmo materialista como riguroso científico, lo que hace es procla-

[84] Para la relación de *Marx* con la dialéctica hegeliana es muy interesante el epílogo, escrito en 1973, de la 2.ª edición del primer volumen de *El capital,* en *Werke* IV, XXXI.

marlo y anunciarlo como profeta bajo ropaje científico: con algunas proposiciones aisladas, con la *Ideología alemana,* que no publica, y —como única exposición algo más extensa— con las breves páginas de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y de la *Crítica de la economía política.* Marx resalta con razón el condicionamiento económico de la realidad del hombre y del mundo y, sobre todo, de la política, el arte, la literatura, la ciencia, la técnica, el derecho, la moral, la filosofía, la religión (la llamada «superestructura»). Pero no tiene razón al hacer de todo ello un economismo ideológico: absolutizando el aspecto económico como explicación total de la realidad, una explicación, sin embargo, que a la hora de llevarse a cabo es tan incoherente como los «necesarios» sistemas construidos *a priori* del idealismo, ese idealismo que el propio Marx se limita a invertir. En Marx, en suma, el revolucionario utópico es siempre y definitivamente más fuerte que el científico analítico y realista. Y esto se aplica de manera especial a la imagen del futuro esbozada por Marx: un futuro sin religión.

### c) ¿Futuro sin religión?

Si los análisis de Marx sobre la sociedad de su tiempo fueron lúcidos y realistas, la mayoría de sus pronósticos sobre la sociedad del futuro resultaron pronto poco realistas y hasta falsos: lo hemos visto ya al estudiar el horizonte de la crítica marxiana de la religión. De ahí que también sus pronósticos sobre el futuro de la religión estén lastrados desde un principio. Cabe preguntar aquí si los análisis científicos y las resoluciones de Marx están también demasiado influidos por su ideología y voluntad revolucionaria.

*¿Qué forma debe tener esta futura sociedad socialista sin religión?* Según Marx, no la de un paraíso en la tierra, del que habla Lenin, ni la de una especie de isla de Jauja sin problemas existenciales humanos. Pero sí la de un reino de libertad y de autorealización humana, donde por principio, sin menoscabo de las peculiaridades individuales, no hay desigualdad ni opresión de hombres, clases y pueblos, donde la explotación del hombre por el hombre ha terminado, de modo que el Estado puede perder su función política como poder de control y la religión resulta superflua.

Hasta aquí la idea. Pero es evidente que si los diagnósticos de Marx son a menudo lúcidos, su terapia resulta poco convincente. En sus escritos publicados, Marx rehúsa ofrecer datos exactos sobre el futuro. Lo único que parece interesarle es el objetivo inmediato de la revolución, la supresión radical de la propiedad privada y de la división del trabajo y, con ello, la radical subversión de las relaciones sociales. Y después, ¿qué?



Marx descalifica como utópico e irrealizable el socialismo anterior a él, el «comunismo bruto», y su concepción ideal del hombre: pues ¿cómo se van a instaurar unas relaciones sociales nuevas sin cambiar al hombre, sin crear un nuevo hombre que pueda, en acción libre, universal, desarrollar por completo su ser hombre y mantener con los demás relaciones humanas razonables? Pero si a continuación de todos estos brillantes análisis de la sociedad uno pregunta cómo se presentan estas transformadas relaciones sociales, en lugar de proyectos, modelos, planes o incluso detalles sociopolíticos concretos obtiene, a lo sumo, respuestas vagas, abstractas, inconcretas: *respuestas entusiástico-utópicas.*

Oigamos una de estas respuestas de los manuscritos de París, no publicados entonces: «Demos por sentado que hemos producido como hombres: ¡cada uno de nosotros en su producción se habría afirmado a sí mismo y al otro por partida doble! Primero, yo habría objetivado en mi producción mi individualidad, mi particularidad, y habría gozado con ello no sólo de una expresión vital individual durante la actividad, sino también, al contemplar el objetivo, de la particular alegría de saber que mi personalidad es objetiva, perceptible por los sentidos y, por lo mismo, una fuerza indiscutible. Segundo, en tu goce o aprovechamiento de mi producto yo tendría el inmediato placer no sólo de la conciencia de haber satisfecho con mi trabajo una necesidad humana, sino también de haber objetivizado la esencia humana y de haber proporcionado con ello a la necesidad de otra esencia humana su correspondiente objeto. Tercero, de haber sido para ti el mediador entre ti y el género (humano), esto es, de ser sabido y sentido por ti como un complemento de tu propia esencia y una parte necesaria de ti mismo, esto es, de saberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor; cuarto, de haber logrado directamente con mi expresión vital individual tu propia expresión vital, esto es, de haber confirmado y realizado directamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi esencia humana, mi esencia común. De la misma manera, nuestras producciones serían múltiples espejos en que se reflejaría nuestra esencia» [85].

Más claro todavía aparece el carácter irreal, puramente utópico, de este futuro sin Dios en un texto de la *Ideología alemana,* obra que tampoco se publicó entonces: en la sociedad de clases condicionada por la división del trabajo, «cada cual tiene una determinada y exclusiva esfera de actividad, que le es impuesta y de la

[85] K. Marx, *Ökonomische Studien,* en MEGA, Secc. I, III, 546s.

que no puede salir; es cazador, pescador, pastor o crítico de profesión, y debe seguir siéndolo si no quiere perder sus medios de vida; en cambio, en la sociedad comunista, donde cada cual no tiene una esfera de actividad exclusiva, sino que puede formarse en la especialidad que quiera, la sociedad regula la producción general y posibilita así que yo haga hoy esto y mañana lo otro, cace por la mañana, pesque por la tarde, me dedique a cuidar el ganado por la noche, critique después de comer, según me plazca en cada *momento, sin tener que ser cazador, pescador, pastor o crítico»* [86].

En el período posterior, Marx sigue preconizando, aunque con fórmulas genéricas, esa utopía de una nueva «sociedad humana» en la que, como hemos visto, los hombres mantienen día a día relaciones transparentes y razonables entre sí y con la naturaleza», de modo que «puede desaparecer el reflejo religioso del mundo real...» [87]. En el *Manifiesto Comunista* se lee: «La vieja sociedad burguesa con sus clases y contradicciones de clase es sustituida por una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es condición para el libre desarrollo de todos» [88].

Uno se pregunta *cómo* puede el analítico realista Marx llegar a una utopía de futuro tan optimista e irreal [89]. Esta utopía no se explica por el simple hecho de que aquí el revolucionario profético se haya sobrepuesto al sobrio y desapasionado científico. Parece más bien que Marx, al hacer sus análisis —no precisamente falsos— del *capitalismo,* solamente ve sus tendencias *negativas,* que luego extrapola, radicalizadas y dramatizadas, al futuro, mientras que en el *socialismo* sólo valora los aspectos *positivos.* Concretamente:

a) Según Marx, el *desarrollo de la tecnología,* por una parte, llevará el capitalismo a una crisis catastrófica y, por otra, preparará al socialismo en las grandes empresas formas acabadas de planificación y dirección altamente colectivizada, que en la revolución proletaria no tendrán más que ser incautadas, de manera que luego, sin capitalización de la plusvalía, se producirá lo bastante para satisfacer todas las necesidades.

[86] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten,* en *Werke* II, 5-655; cita, en II, 36.

[87] K. Marx, *Kapital,* en *Werke* IV, 57. [Existe una buena versión de M. Sacristán, *El capital,* 2 tomos, Barcelona 1976].

[88] K. Marx y F. Engels, *Manifest* (trad. de P. Brines, *Manifiesto comunista,* Barcelona 1976) en *Werke* II, 843.

[89] Cf. para lo que sigue F. Borkenau, *Praxis und Utopie. Einleitung zu: Karl Marx. Auswahl* (Francfort 1956) 7-37, espec. 25-30.



b) Pero, al mismo tiempo, tendrá lugar una *transformación de la esencia moral* del hombre: mediante la revolución socialista se eliminarán los antagonismos de clase, agravados al máximo por la sociedad capitalista, y la consiguiente alienación del hombre, y entonces la esencia del hombre se alterará de tal manera que el nuevo hombre socialista rendirá libremente todo lo que es capaz de rendir y, al mismo tiempo, no reclamará más de lo que necesita. Este es, pues, el principio: ¡cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades!

De esta manera puede Marx, como un ilustrado tardío con su correspondiente fe optimista en el hombre bueno pero corrompido por influjo de la sociedad, desarrollar una utopía de futuro que supera con creces las utopías de los «utópicos» socialistas que él mismo critica y que constantemente creaban nuevas instituciones para garantizar el orden:

*Superfluidad del Estado,* que como producto de la lucha de clases desaparece junto con la lucha de clases en la última fase, en el comunismo.

*Superfluidad de la religión,* que como producto y expresión visible de la alienación socioeconómica desaparece igualmente con la eliminación de la alienación.

d) ¿Promesa sin cumplimiento?

Por lo que respecta a la religión, cabe preguntar primero de forma puramente hipotética: Marx analiza la función de la religión en la sociedad burguesa capitalista del siglo XIX. Pero ¿qué pasa con la religión en una sociedad posburguesa, socialista? Para Marx es claro: en la sociedad posburguesa, socialista, tras la supresión de la propiedad privada y de los antagonismos de clase, ya no habrá religión. Pero ¿no es una extrapolación de antemano poco sólida y demasiado arriesgada concluir la extinción de la religión también bajo condiciones sociales por completo diferentes? A eso se debe que Marx no vislumbre la otra hipótesis, es decir, la posibilidad de un nuevo tipo de religiosidad y cristianidad en una sociedad posburguesa, socialista, cosa que permite a los marxistas actuales considerar posible la misma conciliación del cristianismo y el socialismo. Así, la tesis marxiana de la muerte de la religión está de antemano bajo la sospecha de ser más una posición arbitraria que una prognosis científica. ¿Un deseo, más bien? Veámoslo más de cerca.

De hecho, en su extrapolación unilateral de un futuro sin Estado y sin religión, Marx *pasó por alto* estos dos aspectos:

a) La superdesarrollada tecnología y la supercomplicada ciencia

modernas exigen precisamente, aún en mayor medida, una división del trabajo, una anteposición y subordinación, una estructuración de la sociedad y, por consiguiente, una ordenación jurídica y un Estado como garantes de todo ello.

b) También en una sociedad comunista sigue el hombre siendo hombre: su alienación, debilidad y maldad, aún presentes, no parecen ser puro efecto de la propiedad privada y de la lucha de clases, y su religión puede no ser mera consecuencia de su alienación socioeconómica. Ver esto no exime de la lucha por la humanización de una sociedad doliente bajo el yugo de la alienación, pero hace contar desde el principio con los límites que toda reforma o revolución encuentra en el propio hombre. Y aquí surge la pregunta: ¿puede el propio hombre hacer hombre al hombre o se necesita para ello algo más que el hombre? ¿Llega el «reino de la libertad» como reino del autoperfeccionamiento evolutivo o revolucionario del hombre o como... reino de Dios?

Marx esperaba la irrupción del nuevo «reino de la libertad» en seguida, en su propio tiempo. Pero también esta *«expectativa inminente» se frustró.* El derrumbamiento del sistema capitalista (profetizado ya por Marx posiblemente para 1848, luego para los años cincuenta, más tarde para los setenta y anunciado definitivamente por Engels para el cambio de siglo), que sobre todo habría de tener lugar en los países superindustrializados (Inglaterra y Alemania) y del que habría de surgir en salto dialéctico revolucionario el nuevo tipo de producción comunista, no se ha producido. Al contrario: la revolución socialista sólo ha podido imponerse, significativamente, en países agrarios subdesarrollados (y más a través de intelectuales y campesinos que a través del proletariado industrial), y ello sólo por la violencia y el terror. Y en la mayoría de los Estados del bloque oriental no se mantiene sino a base de la fuerza militar soviética.

Sin embargo, el «capitalismo» —palabra ambigua si las hay— ha dado muestras de ser, con todos sus graves y persistentes defectos, en gran medida corregible. No solamente ha propiciado el análisis social empírico y, con ello, ha creado un sistema de corrección y control, sino también ha realizado amplias reformas sociales, desde la prohibición del trabajo infantil hasta la regulación de la jubilación y las diferentes formas de cogestión. Esta «red de seguridades sociales» ha permitido liberar del yugo de la pobreza a amplios sectores de la población y llevarlos a un bienestar relativamente asegurado, totalmente inconcebible en tiempos pasados. Hoy, con mayor sentido de adecuación a la realidad, más que de «capitalismo» se habla de «economía social de mercado» (en oposición a la «economía socialista planificada»).



En cualquier caso, hasta ahora no se ha desarrollado ni en Occidente ni en Oriente, ni en la teoría científica ni en la praxis política, un sistema económico y social que elimine las deficiencias de la economía de mercado sin causar otros males mayores. Ni la (ortodoxa) economía de planificación centralizada, ni la democracia soviética, ni por supuesto esas huecas y voluntaristas fórmulas económicas, tan efímeras como contradictorias, de algunos radicales aislados han demostrado ser capaces de garantizar mejor la libertad y la democracia, la justicia y el bienestar [90]. En ninguna parte se perfila sobre el horizonte el advenimiento de la sociedad comunista libre y sin clases; en ninguna parte es inminente la extinción del Estado y de la religión.

*En ninguna parte se perfila la extinción del Estado:* la prepotencia del Estado amenaza en la sociedad comunista de forma completamente distinta que en las democracias occidentales: la identificación entre el Estado y el Partido lleva a un estatismo con un nuevo capitalismo estatal y una «nueva clase» de funcionarios del Partido a costa de la población trabajadora. «En el capitalismo impera la explotación del hombre por el hombre, mientras que en el socialismo ocurre lo contrario», dice un chiste serio muy extendido por los países del Este. Se consuela a los individuos invocando una futura y lejana felicidad de la humanidad y, en el «tiempo intermedio», se les somete a un sistema implacable con duras normas de trabajo y rendimiento y se les fuerza a elevar los índices de producción, a cumplir los planes y a superarlos. Los periódicos en el «paraíso de la clase obrera» están llenos hasta la saciedad de estas noticas. *Antes* de la Revolución comunista cabía preguntar seriamente: ¿la *religión,* opio del pueblo? Pero ahora, sesenta años *después* de consumada la Revolución comunista, hay que preguntarse también con la misma seriedad lo contrario: ¿la *revolución,* opio del pueblo? [91].

[90] Cf. H. Pross, *Überleben des Kapitalismus? Mitwirkung der Unternehmer an der Verbesserung der Wirtschaftsverfassung,* edición especial de la Arbeitsgemeinschaft Selbständiger Unternehmer e.V., con el título: *Der Angriff auf den Unternehmer - Herausforderung und Chance!* Congreso anual 1973, Munich, 31 de mayo-2 de junio, pp. 15-20.

[91] Sobre pasado y presente del *sistema soviético* marxista-leninista, confróntese, aparte de las novelas de A. Soljenitsin, las publicaciones de rusos prominentes, críticos del régimen, sobre todo la carta de los profesores A. D. Sajarov, W. F. Turtschin y R. A. Medwedew, dirigida en 1968 al Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética, a L. I. Brezsnev, y reproducida en «Neue Zürcher Zeitung» de 22 de abril de 1970; además, A. D. Sajarov, *Wie ich mir die Zukunft vorstelle* (Zurich 1969); íd., *Ein Memorandum an den Generalsekretär der KPdSU, L. I. Brezsnev, 1971,* reproducido en «Die Zeit» (21 de julio de 1972); íd., *Interviú,* en «Der Spiegel» (1973) n.° 28; íd., *Mein Land und die Welt* (Viena-Munich

*En ninguna parte se perfila la extinción de la religión:* la evolución de los Estados socialistas ha desautorizado la utopía de Marx, inspirada en Feuerbach, de la «extinción de la religión» tras la revolución. Sin fiarse de tal «extinción» automática, el Partido Comunista de la Unión Soviética y otros partidos comunistas han optado, en el plano teórico y en la praxis, por el ateísmo militante y combativo, y la religión y las Iglesias se han visto sometidas al terror estalinista y a la represión posestalinista, que no miran sino a su erradicación. Los sucesores de Stalin no solamente no han abandonado la lucha contra la religión, sino que, sin ser advertido en el extranjero, la han refinado e intensificado. No se ha derogado la legislación estalinista contra la religión, se ha reorganizado la propaganda antirreligiosa y se ha incrementado la educación atea: todavía están prohibidas las clases de religión a los jóvenes hasta en la parroquia, el ateísmo es asignatura obligatoria en las universidades y escuelas especiales, cada vez se cierran más iglesias y están cerrados todos los seminarios excepto tres... Esta «crónica escandalosa» del Partido Comunista de la Unión Soviética podría continuarse a discreción: ¡un cúmulo de violaciones de los derechos humanos sin precedentes en la historia! La *Carta de cuaresma* de Alexander Soljenitsin al patriarca de Moscú en 1972 [92] es buena muestra de la persistencia de la precaria situación de los cristianos en la Unión Soviética, cosa que atestigua también la carta que dirigieron a la Asamblea General del Consejo Ecuménico de las Iglesias celebrada en Nairobi en 1975 dos sacerdotes ortodoxos rusos, que con ella lograron provocar, por fin, una toma de postura —naturalmente sin nombrar caballo ni caballero— del Consejo Ecuménico de las Iglesias sobre la situación de los cristianos en la Unión Soviética, y que, naturalmente, en seguida sufrieron las represalias en su propia persona.

Y no obstante todo esto, a los sesenta años de la Revolución de octubre, tras indescriptibles persecuciones y trabas tanto directas como indirectas contra las Iglesias y los individuos, el cristianismo en la Unión Soviética va más en aumento que en descenso:

1975); A. Amalrik, *Kann die Sowjetunion das Jahr 1984 überleben? Ein Essay* (Zurich 1970); P. I. Jakir, *Kindheit in Gefangenschaft* (Francfort 1972); A. Soljenitsin, *Offener Brief an die sowjetische Führung* (septiembre 1973); *Lebt nicht mit der Lüge* (febrero 1974; Darmstadt-Neuwied 1974). Muy instructivo es también el estudio del antiguo corresponsal de «Neue Zürcher Zeitung» en Moscú, R. Bernheim, *Die sozialistischen Errungenschaften der Sowjetunion* (Zurich 1972), así como el del corresponsal del «New York Times», H. Smith, *Die Russen* (Berna-Munich 1976).

[92] A. Soljenitsin, *Fastenbrief an den Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Pimen (1972),* en A. Soljenitsin, *Kirche und Politik* (Zurich 1973) 31-37.



según los más recientes datos (probablemente un tanto exagerados), uno de cada tres rusos (los rusos constituyen aproximadamente la mitad de los ciudadanos soviéticos) y uno de cada cinco soviéticos adultos son de alguna forma cristianos practicantes [93]. La sociedad soviética no es la sociedad socialista que Karl Marx esperaba.

«Apenas hay nada que se haya dado por muerto tantas veces como la religión», dice el sociólogo de la religión Thomas Luckmann: «Cierto es, qué duda cabe, que en la historia de la humanidad distintas religiones han venido... y se han ido otra vez. Pero en todas las sociedades, desde la más arcaica hasta la más moderna, se han dado sistemas de símbolos configurados socialmente, más o menos estructurados, más o menos estables, más o menos vinculantes, que han unido la orientación del mundo, la legitimación del orden natural y social y las razones trascendentes al individuo (referidas, por ejemplo, a la familia o al grupo) con instrucciones prácticas sobre el comportamiento y las obligaciones personales, aunque en dosis muy diferentes en cada caso. Ha sido erróneo dar por muerta la religión entendida en *este* sentido, como 'producto social', como 'conciencia de la trascendencia que procede del saber real', por utilizar dos formulaciones de Marx referidas a la religión. La religión entendida en *este* sentido no está ligada —como Marx supone— a una determinada forma de sociedad» [94].

Para nosotros, naturalmente, surge de aquí una pregunta ulterior: ¿está ya dicho con esto todo lo que hoy hay que decir de Marx y la religión?

### 3. *No se puede ignorar a Marx*

El ateísmo de Marx, como el de Feuerbach, resulta infundado. Pero ¿basta eso para considerar liquidada su crítica de la religión? ¡De ninguna manera! Impiden tal cosa sus muchos aspectos verdaderos. Más que como un estadio intermedio fácil de comprender y de pasar, hay que considerarla como una sombra oscura, monitoria, que acompaña sin cesar a la fe en Dios.

[93] Cf. los datos del Patriarcado de Moscú en «Der Spiegel» (1974) n.º 17.

[94] Th. Luckmann, Introducción a la edición alemana de B. Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften* (Francfort 1973) XI. Aplastantes argumentos contra la tesis marxiana de la extinción de la religión (cristiana) se pueden encontrar en L. Kolakowski, *Die sogenannte Krise des Christentums:* «Frankfurter Allgemeine Zeitung» (17 de abril de 1976), reproducido en *Leben trotz Geschichte* (Munich-Zurich 1977) 175-186.

a) ¿Qué queda de la crítica de la religión de Marx?

La *justificación de la crítica de la religión de Marx* se infiere, en gran parte, del desarrollo de nuestras exposiciones precedentes: al hablar de Pascal [95] hemos visto en qué medida incluso los cristianos comprometidos, en un tiempo de continuo abuso político de la religión al servicio de puros intereses de poder, se han preocupado más de la miseria individual que de la miseria social del hombre. ¿No es verdad que la teología y la Iglesia han prestado mayor atención a la bajeza e indigencia del individuo en cuanto pecador que a la degradación, esclavización y depauperación de amplios sectores de la humanidad? ¿Que se han sentido más obligadas a un amor al prójimo socialmente irrelevante que a la ilustración y la acción política? ¿No hemos tenido que reconocer nosotros mismos que, debido sobre todo al fracaso de la Iglesia católica ante los problemas sociopolíticos, a los que en el mejor de los casos se enfrentaba con palabras piadosas, con limosnas y «caritas» individual, la fe en Dios cayó muy pronto en descrédito, y el ateísmo se convirtió con la Revolución francesa, por primera vez en la historia universal, en programa político: un ateísmo político militante, de impronta inicialmente liberal burguesa, pero luego también socialista proletaria?

Y el cristianismo del siglo XIX e incluso el del XX, ¿no acusan un carácter específicamente burgués? ¿No se ha presentado la religión dominante en gran medida como la religión de los dominadores? ¿No ha sido más bien un consuelo para el más allá, una deformación de la conciencia, un adorno de flores para engalanar las cadenas en vez de quebrarlas? ¿No han fracasado una y otra vez las Iglesias oficiales ante los problemas sociales en el siglo XIX? No nos engañemos: ¡aquí no se trata sólo de reminiscencias históricas! En el Sínodo Católico Alemán de 1975 todavía se discutía con la máxima seriedad si la Iglesia había o no fracasado realmente ante el problema obrero de entonces [96].

No de una manera genérica en cuanto a los «principios sociales», pero sí en cuanto a determinadas plasmaciones históricas del cristianismo, hay que estar de acuerdo con Marx (él tiene presente sobre todo la Iglesia nacional prusiana) cuando escribe en «Deutsche Brüsseler Zeitung» el 12 de septiembre de 1847, respondiendo a un artículo de línea social-reformista del Asesor Consistorial de Magdeburgo H. Wagener:

«Los principios sociales del cristianismo han dispuesto hasta hoy de dieciocho siglos para desarrollarse y no necesitan un desarrollo ulterior por obra de los consejeros consistoriales prusianos.
Los principios sociales del cristianismo legitimaron la antigua esclavitud, ensalzaron la servidumbre medieval y, llegado el caso, consienten en defender la opresión del proletariado, si bien con cierto aire de tristeza.
Los principios sociales del cristianismo predican la necesidad de una clase dominadora y una clase oprimida y sólo alientan para la última el piadoso deseo de que la primera sea caritativa.
Los principios sociales del cristianismo dejan para el cielo la vindicación definitiva de todas las injusticias y justifican así la persistencia de tales injusticias en la tierra.
Los principios sociales del cristianismo explican todas las bajezas de los opresores contra los oprimidos como justo castigo del pecado original y otros pecados o como pruebas que en su sabiduría infinita impone el Señor a los redimidos.
Los principios sociales del cristianismo predican la cobardía, el menosprecio de sí mismo, la humillación, la sumisión, la humildad, en una palabra, todas las cualidades de la canalla, y el proletariado, que no quiere tolerar que se le trate como canalla, tiene mayor necesidad de coraje, de dignidad personal, de orgullo y de sentido de independencia que de pan.
Los principios sociales del cristianismo son mojigatos, y el proletariado es revolucionario» [97].

El *Manifiesto Comunista* se publica en 1848, mientras que la primera encíclica social no aparece hasta 1891: la *Rerum novarum cupidi* de León XIII. Como se ha dicho después, apoyándose en el título de la segunda encíclica social, la *Quadragesimo anno* de Pío XI (1931), ¡con «cuarenta años» de retraso! Pero todavía llegaron más tarde la mayoría de las Iglesias protestantes de Alemania: en el plano social se encontraban en gran medida paralizadas por el cesaropapismo de la Iglesia nacional con su alianza del trono y el altar; por la mezcla de religión, política y economía característica del creciente capitalismo; por la educación religioso-política centrada en las virtudes ciudadanas de la tranquilidad y el orden y opuesta a toda transformación del ordenamiento social supuestamente querido por Dios; por la piedad pietista ortodoxa, individualista, orientada a la salvación del alma; por la teología

[95] Cf. pp. 129ss: Cuestiones de política: ¿ateísmo político?

[96] Esto fue expresamente afirmado en la conclusión del Sínodo bajo el epígrafe «La Iglesia y los obreros»; vid. en *Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* (1976) cuaderno 2, 73-101; espec. cap. 1: Un contagioso escándalo.

[97] K. Marx, en «Deutsche Brüsseler Zeitung» de 12 de septiembre de 1847, en MEGA Secc. I, VI, 278.

idealista, obra de unos intelectuales que no tenían interés alguno por las necesidades de la vida real... Así, pues, tampoco la Iglesia y la teología protestantes advirtieron la importancia de la industrialización, el significado histórico de la aparición del proletariado y la urgencia de la cuestión social.

Al hacer estas afirmaciones prescindimos de las excepciones tanto católicas como protestantes que, por raras y marginales, adquirieron luego celebridad y hoy suelen ser utilizadas como hojas de parra para cubrir el fracaso social de las Iglesias y la teología en esa época [98]. Marx advirtió que en la Iglesia católica, menos sometida al Estado (¡Kulturkampf!), se iba tomando conciencia de la responsabilidad social. Con cierta irritación hace a Engels esta observación en una carta escrita dos decenios después del artículo de Bruselas y bajo la impresión de un viaje por Alemania en el otoño de 1869: «Con ocasión de este recorrido por Bélgica, la estancia en Aquisgrán y el viaje por el Rin arriba, me he convencido de que hay que empezar arremetiendo enérgicamente contra los curas, en especial en las regiones católicas. Yo influiré en este sentido a través de la Internacional. Los muy perros (por ejemplo, el obispo Ketteler de Maguncia, los curas en el Congreso de Dusseldorf, etc.) coquetean con el problema obrero cuando les parece oportuno. De hecho, en 1848 trabajamos para ellos, sólo ellos aprovecharon los frutos de la Revolución durante el período reaccionario» [99].

Esta cita indica indirectamente que *la crítica de la religión de Marx, a pesar de su justificación, es unilateral.* Según la exposición de Marx, que nunca llegó a enfrentarse seriamente con la concepción bíblica de Dios y del hombre ni con el mensaje de Jesús y que, por tanto, no conocía a fondo los «principios sociales del cristianismo» (¡Marx estaba incluso dispuesto a creer en el canibalismo de las primeras comunidades cristianas a propósito del banquete eucarístico! [100]), el cristianismo aparece como mera ideología de dominio, condicionada por puros intereses económicos y políticos, de una Iglesia sometida al Estado y que concilia la justificación de todas las injusticias del más acá con el consuelo ilusorio del más allá. Lo propio, lo específico cristiano fue siempre para Marx algo desconocido, lejano. El cristianismo y el mensaje cristiano, el ser cristiano y hasta la Iglesia cristiana admiten valoraciones y enfoques muy diferentes [101]. Pero una cosa es cierta: no se debe confundir el cristianismo y sus «principios» con el sistema eclesiástico del bizantinismo, del catolicismo romano medieval o de las Iglesias nacionales protestantes. E incluso aquí se pueden registrar considerables logros sociales: no sólo en lo que se refiere a beneficencia, escuelas, asilos y orfanatos, sino también en lo que se refiere al cultivo de grandes zonas del centro y del este de Europa y a la transmisión a la Edad Media de la antigua agricultura y técnica artesanal, así como del arte, la literatura y la filosofía, todo a través de los conventos.

[98] Cf. O. von Nell-Breuning, *Auseinendersetzung mit Marx und seiner Lehre. Anmerkungen zu einer Kontroverse um das Synodendokument «Kirche und Arbeiterschaft»:* «Stimmen der Zeit» 101 (1976) 173-182.

[99] K. Marx, carta a Engels de 25 de septiembre de 1896, en MEGA Secc. III, IV, 227.

[100] Apoyándose en las afirmaciones de G. F. Daumer en *Die Geheimnisse des christlichen Altertums,* como consta en el protocolo de una conferencia de Karl Marx en la Sociedad Educativa de Trabajadores de Londres el 30 de noviembre de 1847, en MEGA Secc. I, VI, 639s.



No obstante, Marx deduce de determinados comportamientos del clero, de la teología y de la Iglesia la esencia de la religión y del cristianismo: de anomalías generalizadas concluye las condiciones, de la disfunción la función de la religión en general. Pero hoy —y esto es también un mérito de la crítica de la religión de Marx— ningún cristiano pretenderá negar en serio que:

El cristianismo, que ha socorrido consolando y ayudando a los débiles, no debe ser una mojigata moral de esclavos.

El cristianismo, que toleró durante mucho tiempo la antigua esclavitud y, más tarde, la servidumbre germana, no puede, por su propia naturaleza, justificar en ningún caso la opresión y la discriminación.

El cristianismo, que en la Edad Media estuvo al lado de los señores feudales y en el siglo XIX junto a los ricos, no debe volver a ser el defensor de los intereses de los poderosos.

El cristianismo, que en el siglo XIX no abordó seriamente la cuestión social, no puede por principio ser una institución antisocial.

El cristianismo, que indudablemente tiene aspectos económicos, de ninguna manera debe ser forzosa y exclusivamente reflejo y producto de situaciones económicas [102].

Marx nunca mostró interés por analizar la *función crítica de la religión,* a la que hace clara referencia en su trabajo sobre la filosofía del derecho de Hegel. Sólo sus discípulos, desde Karl Kautsky hasta Ernst Bloch, lo han hecho programáticamente, con el fin

[101] Cf. H. Küng, *Ser cristiano* (Cristiandad, Madrid [4]1978); íd., *La Iglesia* (Barcelona [4]1975).

[102] Esto lo subraya con toda razón el libro (a menudo excesivamente apologético desde el punto de vista teológico) de W. Bienert, *Der überholte Marx. Seine Religionskritik und Weltanschauung kritisch untersucht* (Stuttgart 1974), espec. cap. 3: Crítica de K. Marx a las manifestaciones sociales de la Iglesia, 93-131; y también 295s.

de incorporar a su marxismo la herencia del cristianismo y su potencial revolucionario. Es indiscutible que en la historia del cristianismo hay, soterrada, una corriente crítica (y «utópica») de gran eficacia: los impulsos cristianos fueron de gran importancia no sólo en el mejoramiento social de los estratos inferiores en la Antigüedad y la Edad Media, sino también para las guerras de los campesinos y para el surgimiento de la moderna sociedad industrial. Y como el mismo informe de Marx deja traslucir, las reformas sociales, a las que el marxismo ortodoxo —especulando con la depauperación del proletariado y la consiguiente revolución— se había negado, fueron en su mayor parte propuestas y realizadas en el siglo XIX por políticos y clérigos cristianos conscientes de su responsabilidad. También la oposición contra regímenes de terror como el nacionalsocialismo (y hoy el comunismo) ha sido esencialmente activada y mantenida por cristianos. E igualmente los movimientos por la paz y la emancipación del siglo XX (movimiento por los derechos ciudadanos en Estados Unidos, movimiento feminista, independencia nacional en Africa y Sudamérica) están en su mayoría inspirados por cristianos declarados. Estos impulsos por una sociedad humana digna pueden en el futuro renovar el rostro del cristianismo y cambiarlo «hasta la cognoscibilidad» (Bloch). Con tanta mayor razón, pues, se plantea en este contexto la cuestión de la relación del marxismo con el ateísmo y el cristianismo: ¿debe el marxismo ser necesariamente ateo? ¿Puede un cristiano ser a la vez marxista? ¿Es el marxismo en absoluto corregible?

### b) Cristianismo y marxismo.

Como hemos visto, ciertos neomarxistas intentan corregir a Marx por medio de *Feuerbach:* de acuerdo con este enfoque, los elementos de Feuerbach desatendidos por Marx podrían constituir un *correctivo* frente a un marxismo totalitario y cada vez más tecnocrático. Aun cuando se atribuya una fuerza más conservadora que emancipadora a la sensibilidad como tal (la fuerza emancipadora corresponde más bien a la moral [103]), no obstante se podrá estar de acuerdo con la interpretación que de Feuerbach hace, por ejemplo, Alfred Schmidt [104] (y desde otra perspectiva M. Buber y K. Löwith) en estos dos aspectos:

[103] H. Lübbe, contribución al debate, en *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um L. Feuerbach,* edit. por H. Lübbe y H.-M. Sass (Maguncia 1975) 189.

[104] A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus* (Munich 1973); íd., *Erfordernisse gegenwärtiger Feuerbach-Interpretation,* en *Atheismus in der Diskussion,* 166s.



De un lado, *Feuerbach* da importancia a las *fuerzas no racionales del hombre,* que Marx infravalora demasiado: el corazón, la fantasía, el amor. Feuerbach tiene razón cuando toma más en serio que Marx la sensibilidad y la corporalidad del hombre, la importancia del tú y de la comunidad humana: como presupuesto necesario de una nueva sociedad y una nueva libertad.

De otro, Feuerbach *valora positivamente la naturaleza extrahumana,* que en Marx no pasa de ser el objeto del dominio del hombre y el material del trabajo social. Feuerbach está en lo cierto al no ver la naturaleza y la libertad como magnitudes antitéticas y hostiles y al subrayar la conciliación del hombre y la naturaleza. Una advertencia permanente contra todo tipo de autosupravaloración de la sociedad tecnológica, contra la separación de la política y la naturaleza o de la moral y la naturaleza, contra el utilitarismo de una praxis dislocada, contra la destrucción de las bases naturales de la vida del hombre y de la sociedad humana.

Pero habría que hacer una *pregunta* a Marx *y* a Feuerbach: ¿no exige la corrección del marxismo totalitario, además de preguntarse por el hombre individual y por la naturaleza, replantearse también la cuestión del sentido, fundamento y soporte del todo (hombre y naturaleza), es decir, la cuestión de Dios? Mas en seguida se oye la respuesta dogmática: el marxismo es *necesariamente ateo.* ¿Es eso cierto?

Lo es para el *marxismo ortodoxo.* Para Marx y los clásicos marxistas Engels, Lenin y Stalin (en su vida personal y formación como en su sistema y en su praxis), el ateísmo siempre fue de importancia capital, esencialmente ligado a su teoría de la sociedad y de la historia: la religión y la ciencia son dos métodos de captar la realidad que se excluyen mutuamente y que no pueden ser verdaderos a la vez. Así escribe Lenin siguiendo a Engels: «Si sólo hay una verdad objetiva (como creen los materialistas), si sólo la ciencia es capaz —por reproducir el mundo exterior en la 'experiencia' humana— de comunicarnos la verdad objetiva, queda categóricamente rechazado todo fideísmo» [105]. La alienación económica antecede histórica y objetivamente a la religión, pero la superación de la alienación en general debe comenzar con el reconocimiento de la alienación religiosa, esto es, con la crítica atea de la religión: «La crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica», escribe Marx; también para Lenin es la lucha contra la religión «el ABC de *todo* el materialismo y, consiguientemente,

[105] V. I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus,* en *Werke* XIV (Berlín 1968) 120.

del marxismo»[106]. La minoría intelectual proletaria, que prepara e introduce la revolución socialista, tiene que ser atea: la subversión económico-política irá seguida del ateísmo de las masas. El marxismo ortodoxo, por tanto, es necesariamente ateo. Esta ha sido y sigue siendo la tesis del marxismo-leninismo oficial soviético y del maoísmo chino.

Pero ¿es eso verdad para un *marxismo revisado?* Un marxismo revisado, que distingue entre elementos renunciables e irrenunciables, puede no ser ateo. Aquí la crítica de la religión no es ya el presupuesto de toda crítica: ya no sería, como entre los clásicos ateos, un componente central del marxismo, sino un tema marginal modificable. Semejante interpretación del marxismo —rechazada en Moscú como «revisionista»— es admitida hoy por ciertos partidos comunistas, por algunos —pocos— teóricos ortodoxos del partido y, sobre todo en Europa y Sudamérica, por las fuerzas que aspiran a una alianza práctica entre cristianos y marxistas. El Partido Comunista de Italia, por ejemplo, igual que otros partidos eurocomunistas, no sólo dirige sus ataques contra el Estado confesional católico, sino también —cuando menos por razones de táctica electoral— contra el ateísmo estatal soviético e invita a los cristianos creyentes a ingresar en el Partido, sin obligarles a una profesión de materialismo ateo. Así, pues, hoy se dan diferentes interpretaciones de Marx: la soviética, la maoísta, la del comunismo español o italiano y, además, la socialdemocrática, la existencialista, la estructuralista. Junto a las numerosas interpretaciones ateas, hay incluso una interpretación cristiana de Marx. ¿Cuál de estos «marxismos» sigue siendo Marx-ismo?

Cuando se contempla la situación social de los obreros en los países meridionales, por desgracia católicos en su mayoría, se comprende por qué muchos cristianos comprometidos, seglares y sacerdotes, luchan en ellos por el marxismo; por qué particularmente en Sudamérica hay un vigoroso movimiento de Cristianos por el Socialismo; por qué en Italia una asamblea de 140 sacerdotes obreros (en Módena, en 1976) cantó la «Internacional» y proclamó el «Cristo de las fábricas» como distinto del «Cristo de la Curia», y así sucesivamente. Todo ello evidencia un fracaso de la Iglesia institucional y de los partidos «cristianos». El marxismo representa para muchos cristianos la única esperanza real de eliminar los indescriptibles abusos sociales de estos países y de establecer un orden social más justo, más humano.

[106] V. I Lenin, *Über die Religion*, 24



¿Puede entonces un *cristiano* ser *marxista?* ¿No deberá incluso serlo?[107] Para muchos cristianos comprometidos, incluso de Cen-

[107] Sobre la *relación cristianismo-marxismo,* del lado cristiano: J. L. Hromádka, *Evangelium fur Atheisten* (Berlín 1957); H. Gollwitzer, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube* (Hamburgo 1965); M. Reding, *Die Glaubensfreiheit im Marxismus. Zum Verhaltnis von Marxismus und christlichem Glauben* (Viena 1967); G. Girardi, *Marxismo e cristianesimo* (Asís 1967; versión española, Barcelona 1977); F. J. Adelmann, *From Dialogue to Epilogue. Marxism and Catholicism* (La Haya 1968); I. Fetscher y W. Post, *Verdirbt Religion den Menschen? Marxistischer und christlicher Humanismus. Ein Interview* (Dusseldorf 1969); H. Aptheker, *The Urgency of Marxist-Christian Dialogue* (Nueva York 1970); J M. Lochman, *Church in a Marxist Society A Czechoslovak View* (Nueva York 1970), D. Solle, *Christentum und Marxismus Bericht uber den Stand des Gesprachs,* en *Das Recht ein anderer zu werden* (Neuwied-Berlín 1971); F. v. d Oudenrijn, *Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Theorie und Praxis bei Karl Marx - Herausforderung der Theologie* (Munich-Maguncia 1972); J. P. Miranda, *Marx y la Biblia Crítica a la filosofía de la opresión* (Salamanca 1972), A. Stuttgen, *Kriterien einer Ideologiekritik. Ihre Anwendung auf Christentum und Marxismus* (Maguncia 1972); J. M. Lochman, *Marx begegnen Was Christen und Marxisten eint und trennt* (Gütersloh 1975) Del lado marxista: E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* 2 vols. (1959; Francfort ²1967); íd., *Thomas Munzer als Theologe der Revolution* (1960; Francfort 1962); íd., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (Francfort 1968); M. Machoveč, *Marxismus und dialektische Theologie. Barth, Bonhoeffer und Hromádka in atheistisch-kommunistischer Sicht* (Zurich 1965); íd., *Jesus für Atheisten* (Stuttgart 1972; trad. española: *Jesús para ateos,* Salamanca 1976); R. Garaudy, *Marxisme du XXième siècle* (París-Ginebra 1966); versión alem.: *Marxismus im 20. Jahrhundert* (Hamburgo 1966), espec. cap.: El marxismo y la religión; V. Gardavský, *Gott ist nicht ganz tot. Betrachtung eines Marxisten uber Bibel, Religion und Atheismus* (Munich 1968); L. Kolakowski, *Geist und Ungeist christlicher Traditionen* (Stuttgart 1971); I. Fetscher y M. Machoveč (edit.), *Marxisten und die Sache Jesu* (Maguncia 1974).

Sobre la relación cristianismo-marxismo, por último: E. Kellner (edit.), *Christentum und Marxismus - heute. Gesprache der Paulus-Gesellschaft* (Viena 1966), especialmente las colaboraciones de W. Dantine, G. Girardi, J. B. Metz, K. Rahner, M. Reding, O. Schreuder, G. A. Wetter, R. Garaudy, R. Havemann, L. Lombardo-Radice; R. Garaudy, J. B. Metz y K. Rahner, *Der Dialog oder andert sich das Verhaltnis zwischen Katholizismus und Marxismus* (Hamburgo 1966); M. Stöhr (edit.), *Disputation zwischen Christen und Marxisten* (Munich 1966); B. Bošnjak, W. Dantine y J.-Y. Calvez, *Marxistisches und christliches Weltverstandnis* (Friburgo 1966); H J. Girock (edit ), *Partner von morgen? Das Gesprach zwischen Christentum und marxistischen Atheismus* (Stuttgart-Berlín 1968), con colaboraciones de J Hromádka, C. Luporini, E. Moss, J. B. Metz, J. Makowski, G. Jacob, H. Gollwitzer y M. Machoveč; Ch. Link, *Theologische Perspektiven nach Marx und Freud* (Stuttgart 1971); K. Farner y K. Marti, *Dialog Christ-Marxist* (Zurich 1972); I. R. Romić, *De dialogo inter marxistas et christianos in marxisticis de religione fontibus fundato. Ratio atque aestimatio progressus obtenti in primis tribus congressibus internationalibus (1964-65) de dialogo prosequendo* (Roma 1972); L. Bedeschi, *Cattolici e comunisti Dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti* (Milán 1974);

troeuropa, este «debe» ya no es problema. Están dando ya el segundo paso en el camino del acercamiento entre el cristianismo y el socialismo: del «diálogo a la coalición» [108]. Sin embargo, aquí tenemos que volver a prevenir contra simplificaciones políticas [109]. Dada la complejidad sociopolítica y teológica del problema en los diferentes países y continentes, cualquier respuesta a esta explosiva pregunta, si quiere estar justificada teológica y políticamente, exige con particular urgencia ciertas matizaciones. La respuesta tendrá que ser hoy muy diferente en cada caso, según la situación de cada país o bloque político: una en los países socialistas y otra en los países del mundo occidental y, dentro de éste, muy distinta en el Tercer Mundo que en el cuarto [110].

Ofrezcamos, pues, una mera directriz. Hemos visto que algunos elementos esenciales de la teoría marxiana de la sociedad, independientemente de su ateísmo, han sido recogidos en el mundo occidental y, al revés, otros elementos han resultado cuestionables en el oriental. Con el tiempo se ha ido viendo con creciente claridad que el rechazo total o la plena aceptación representa una falsa alternativa. La respuesta depende en definitiva de la exacta determinación de lo que se entiende por «marxismo». A veces se entiende por «marxismo» una ciencia social de tendencia positiva, o un humanismo «revolucionario» ético, económico, comunitario, científico, que no excluye la fe en Dios [111]. El socialismo liberal y democrático (socialdemocracia, Partido Laborista), surgido en la línea del socialismo «revisado» como consecuencia de la escisión del socialismo iniciada en los años noventa (E. Bernstein, más próximo a Lassalle que a Marx) y siguiendo la orientación moderada de éste frente a la línea radical comunista, traslada su atención de las promesas marxistas de futuro a la política social práctica presente. Con ello cambia también su actitud respecto a la lucha de clases, la propiedad privada y la estatización, así como respecto a la concepción materialista de la historia y su teoría determinista

M. Spieker, *Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs* (Paderborn 1974); H. Rolfes (edit.), *Marxismus-Christentum* (Maguncia 1974); L. Boisset, *La théologie en procès. Face à la critique marxiste* (París 1974); A. Ancel, *Pour une lecture chrétienne de la lutte des classes* (París 1975); J. M. Lochman, *Marx begegnen. Was Christen und Marxisten eint und trennt* (Gütersloh 1975).

[108] D. Sölle y K. Schmidt (edit.), *Christentum und Sozialismus. Vom Dialog zum Bündnis,* 2 vols. (Stuttgart 1974-75); íd., *Christen für den Sozialismus,* 2 vols. (Stuttgart 1975).

[109] Cf. H. Küng, *Ser cristiano,* 702-706: Atajos políticos.

[110] Para los distintos socialismos, cf. el n.º 125 de «Concilium» (1977), dirigido por J. B. Metz y J.-P. Jossua, sobre cristianismo y socialismo.

[111] Cf. G. Girardi, *Marxismus und Christentum,* cap. 1.



de la fatalidad del proceso histórico. De esta manera, renuncia al ateísmo como doctrina de partido, y esa es la razón de que muchos cristianos practicantes colaboren dentro de tales partidos «socialistas».

En todo caso, también se pide del cristiano un *compromiso social,* aun cuando no se le pueda prescribir una determinada solución política o un determinado partido. No vamos a defender aquí ni el socialismo ni el comunismo, ni queremos en absoluto hacer propaganda por un determinado partido. Pero, como conclusión, sí tenemos que decir con toda claridad algo que resultará impopular tanto en la izquierda como en la derecha: *¡un cristiano puede ser socialista* (contra la «derecha»), *pero un cristiano no tiene que ser necesariamente socialista* (contra la «izquierda»)! En otras palabras: un cristiano tiene diferentes opciones políticas. Puede tomar en serio su compromiso por la justicia social y, sin embargo, no ver forzosamente la salvación en la *socialización* de la industria, de la agricultura y, si cabe, incluso de la educación y la cultura, que es lo que cree el socialismo en sentido estricto. Como cristiano también puede estar a favor de una economía social de mercado. Pero, sea cual fuere la postura ante estas cuestiones, sólo podrá llamarse de verdad cristiano quien no ve en Marx, sino en Cristo, la última y decisiva autoridad en cuestiones de lucha de clases, empleo de la violencia, terror, paz, justicia y amor [112].

En todas estas cuestiones no son sólo los cristianos quienes tienen que aprender de los marxistas: también los marxistas han de aprender de los cristianos. Lo que en el marxismo occidental se discute abiertamente desde hace tiempo hoy ya no puede silenciarse por completo en el marxismo-leninismo del Este: la cuestión del *sentido de la vida y otras cuestiones «morales»* se discuten hoy en determinadas publicaciones soviéticas. El marxismo-leninismo dogmático ve el sentido de la vida en el trabajo, en la lucha solidaria y en la existencia dialógica, que deben llevar al desarrollo de la personalidad, a la tranquilidad ética y a la felicidad humana, de la que por supuesto no se puede disponer. Pero ante las preguntas por el sentido último, ante el problema de la muerte, con la que se desvanece todo perfeccionamiento de la personalidad y toda felicidad, este marxismo-leninismo parece radicalmente incapaz de ofrecer al individuo concreto una concepción ideológicamente coherente y humanamente estimulante del sentido de la vida más allá de cualquier felicidad pasajera [113]. El sentido que

[112] H. Küng, *Ser cristiano,* 716-722: Evitemos posturas no críticas.

[113] Cf. H. F. Steiner, *Marxisten-Leninisten über den Sinn des Lebens. Eine Studie zum kommunistischen Menschenbild* (Essen 1970); cf. sobre

propugna la sociedad comunista en general (progreso, socialización, humanización, sociedad sin clases) no puede reemplazar el sentido de la vida individual.

El marxismo-leninismo ortodoxo (que en cuanto concepción global atea es, como hemos visto, más un producto de Engels y Lenin que de Marx) sigue, pues, defendiendo el ateísmo como dogma infalible y absolutamente vinculante para los programas de partido de la mayoría de los partidos comunistas. Pero no es sólo en Italia, España, Francia y Sudamérica donde se intenta desligar la teoría marxista de la ideología atea. También en los Estados del Este los éxitos y fracasos del marxismo han llevado a considerar abierta o veladamente las nuevas formas —no previstas por Marx— de alienación clasista del individuo en la sociedad socialista. Marxistas progresistas del Este como el polaco Adam Schaff [114] y el checo Milan Machoveč [115] (condenado, naturalmente, al silencio tras la primavera de Praga) han vuelto a discutir aquellas cuestiones «privadas», suprimidas en otro tiempo con ayuda de la reducción económica, que siempre habían sido —y probablemente seguirán siendo— de exclusiva competencia de la religión: las cuestiones de la culpa individual y el destino personal, del dolor y la muerte, de la justicia y el amor del individuo y, en definitiva, de la humanidad en su totalidad, de su último de dónde y adónde. Cuestiones a las que desde la perspectiva de una visión del mundo ateo-materialista es poco menos que imposible dar una respuesta satisfactoria.

c) Verificación en la praxis.

No hace falta ser marxista para reconocer que todos los argumentos contra la crítica de la religión de Marx tienen un límite: la praxis.

Por más que se pruebe que la religión no es el opio del pueblo, donde actúa de hecho como tal, de poco sirven todos los argumentos.

Por más que se demuestre que la religión no refleja las relaciones de dominio de esta tierra, donde lo hace realmente, de poco sirven todas las demostraciones.

todo la documentación traducida del ruso sobre la discusión en las revistas soviéticas, 309-363.

[114] A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum* (Viena 1965).

[115] M. Machoveč, *Jesus für Atheisten* (Stuttgart 1972) 15-30; íd., *Vom Sinn des menschlichen Lebens* (en checo, 1965; en alemán, Friburgo 1971). Cf. también E. Bloch, *Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften* (Munich 1967).



Por más que se razone que no se debe concebir a Dios como garante de la injusticia social existente, donde de hecho se recurre a él para tal cosa, de poco sirve toda la teología en contrario.

Lo cual significa positivamente, y esto es también un capítulo de teología según Marx, que *la verdad de la fe en Dios tiene que mostrarse, acreditarse, verificarse en la praxis.* Hay que demostrar prácticamente que la religión no es opio, que no está al servicio del poder temporal ni sanciona la injusticia. Un examen teórico-contemplativo sin crítica práctica y sin transformación de las situaciones existentes no es concluyente.

Para la fe cristiana en Dios esto significa concretamente que tiene que demostrar en la práctica:

su gran fuerza éticosocial y su relevancia sociocrítica,

que el cristianismo exige apertura al cambio y compromiso activo,

que la espera del reino de Dios no excluye, sino incluye la emancipación de los fatigados y agobiados.

Así puede la fe cristiana competir pacíficamente con la visión ateo-marxista del mundo, según formula el conocido estudioso del marxismo Iring Fetscher:

«1. Contra la tesis *marxiana* de que la religión siempre nace de unas relaciones sociales en que el hombre es un ser miserable y esclavizado y que son 'oscuras' e ininteligibles para los individuos, la respuesta cristiana puede ser ésta: Pues bien, decidámoslo mediante una 'apuesta' en el sentido pascaliano. Nosotros *sabemos* que la religión es algo distinto de una simple consecuencia de la miseria humana y de la insuficiente transparencia de las relaciones sociales; si vosotros estáis convencidos de que no es así, *probad* que la religión se extingue *por sí sola* en cuanto se logran las mejores (o 'ideales') relaciones sociales en que todos los hombres pueden ser felices. Pero en ese caso no podéis empañar la fuerza de convicción de vuestra demostración empírica procediendo *directamente* contra los creyentes y su Iglesia con todos los tipos posibles de coacción social y política. La Iglesia no se opondrá a cualquier tipo de esfuerzo por establecer relaciones verdaderamente justas y libres. Al contrario...

2. Frente a la *posterior crítica marxista de la religión,* en cambio, la teología y la teoría de la ciencia contemporánea pueden aducir argumentos convincentes. Pueden mostrar que la fe cristiana no está en absoluto ligada a una imagen medieval del mundo, que la teología actual ya no pone barreras a la investigación científica, sino que simplemente, en interés del hombre y de su dignidad personal, anuncia sus reservas frente a una aplicación sin escrúpulos de los conocimientos científicos. Al propio tiempo cabe apelar a la concepción que hoy tienen de la ciencia casi todos los

científicos más relevantes, los cuales saben muy bien que la ciencia dista de poder responder a las cuestiones del sentido de la existencia humana, del valor de la vida y de nuestros quehaceres éticos»[116].

El primer grupo de problemas —fe cristiana e imagen moderna del mundo— se ha tratado ya con detalle[117], mientras que el segundo requiere un estudio más detenido. Porque la ciencia no ha sido siempre consciente de sus limitaciones. En los últimos años de vida de Marx y Engels, por ejemplo, las ciencias naturales parecían transformarse cada vez más en una visión atea del mundo. Y con este presupuesto emprendió Sigmund Freud sus investigaciones (que hicieron época) y dio a la crítica de la religión una nueva dimensión: la psicoanalítica.

[116] I. Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung* (Munich 1967) 217.
[117] Cf. pp. 172-186: Primer balance provisional.

# III. ¿DIOS, UNA ILUSION INFANTIL?
## SIGMUND FREUD

Tras el fracaso de la Revolución política de 1848, Feuerbach profetiza: ¡Las ciencias naturales, las radicales, corrosivas y destructivas ciencias naturales, y en particular la química, llevarán adelante la revolución! Pues éstas, y sin que ello haya sido advertido por los gobiernos reaccionarios dado su reducido campo visual, ya han «disuelto hace tiempo en su aguafuerte los misterios de la visión cristiana del mundo»[1]. La filosofía ya no debe aliarse *con la teología, sino con la ciencia natural, reclama ahora el filó*sofo, que, personalmente, a pesar de su afición a las ciencias naturales, una y otra vez vuelve a recaer en la teología. Después de ensalzar a Copérnico como el «primer revolucionario de los tiempos nuevos»[2], recomienda la obra de química del ya mencionado Jakob Moleschott *Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk* (Tratado de los alimentos. Para el pueblo). Había sido éste, en efecto, en unión con otros jóvenes estudiosos de la naturaleza, especialmente Carl Vogt y Ludwig Büchner, el que, apoyándose en la crítica filosófica de la religión y de la inmortalidad de Feuerbach, había abierto el camino a un específico *materialismo científico-natural.* La filosofía especulativo-idealista de la naturaleza de Hegel y Schelling es definitivamente reemplazada por la investigación inductiva exacta de los laboratorios. Los esbozos materialistas de Demócrito y Lucrecio en la Antigüedad y de Lamettrie y Holbach en la Ilustración francesa, desatendidos por completo en el idealismo alemán, son ahora aceptados también en Alemania por los investigadores de la naturaleza. Y el impetuoso desarrollo de las ciencias de la naturaleza, con la consiguiente tecnificación e industrialización en Francia, Inglaterra y Alemania, no hace al parecer

[1] L. Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolutionen,* en *Werke,* 6 vol., edit. por E. Thies, hasta ahora publicados 4 vol. (Francfort 1975ss) IV, 243-265; cita, en 252s.
[2] L. Feuerbach, *loc. cit.,* 249s.

otra cosa que confirmar paso a paso el materialismo. Se ha realizado con éxito el experimento de producir la primera materia orgánica (ácido úrico) de materias inorgánicas (F. Wöhler, en 1828). Y experimentos en animales han demostrado que la vida psíquica depende de las funciones corporales.

En 1854 —¡año en que Pío IX define en Roma la Inmaculada Concepción de María!— se desencadena abiertamente el conflicto, por cierto a no muy alto nivel filosófico ni científico, en la «XXXI Asamblea de Físicos y Médicos Alemanes en Gotinga»: con la famosa *«disputa del materialismo»* entre el médico Rudolph Wagner, especialista en temas anatómico-fisiológicos, y el fisiólogo Carl Vogt. Wagner, basándose en argumentos filosóficos y teológicos, quería defender contra las nuevas teorías fisiológicas la procedencia de todos los hombres de una única pareja humana, abogando a la vez por una especial «sustancia anímica» invisible, imponderable [3]. Vogt, por el contrario, como réplica a estas tesis, tras un severo ajuste de cuentas con la concepción tradicional en su obra *Fe del carbonero y ciencia* [4], sostiene la pluralidad de parejas humanas originarias y compara la relación cerebro-pensamiento con la relación hígado-bilis o riñón-orina. Un debate, sin duda, hoy poco menos que impensable en tales términos: ¡oscuridades, exageraciones, verdaderas inexactitudes y hasta groserías por ambas partes! ¿Quién tenía aquí razón?

## 1. *El ateísmo psicoanalítico*

Para el gran público de entonces ganaron la batalla los materialistas. Tras aquella disputa estaba claro: las convicciones de fe no tienen arte ni parte en las cuestiones físicas o médicas; la causalidad mecánico-natural debe investigarse hasta el final sin prejuicios filosófico-teológicos; no hay actividad de la conciencia sin actividad del cerebro, como tampoco se da un alma contrapuesta e independiente del cuerpo; la religión nada tiene que ver con la ciencia y, de ser algo, es asunto privado. Dos años antes de la discusión en Gotinga había aparecido una segunda obra del fisiólogo Moleschott, *El ciclo de la vida* [5]; un año después, esto es, en 1855, el médico Ludwig Büchner publica su *Fuerza y materia* [6]. Más de veinte ediciones convirtieron este libro en la biblia de lucha de la nueva visión científico-materialista del mundo: ¡Por la interacción de los elementos materiales y sus fuerzas se explica la totalidad del mundo y hasta el espíritu del hombre! ¡Dios es superfluo!

Un año después de la aparición de este libro, el 6 de mayo de 1856, nace Sigismund Freud, quien, aprobado el bachillerato, se haría llamar invariablemente *Sigmund Freud,* en Freiberg de Moravia (hoy Checoslovaquia), pequeña ciudad católica de provincias, donde sólo había un dos por ciento de protestantes y judíos [7].

### a) De científico a ateo.

Fueron sobre todo los innovadores avances de las dos ciencias médicas fundamentales, la anatomía y la fisiología, junto con la patología (por el momento prescindimos del darwinismo), los que favorecieron lo que podría llamarse un *materialismo médico.* Un decenio después de aquella disputa sobre el materialismo (entre tanto la familia del comerciante de tejidos de lana Jakob Freud se había trasladado a Viena con su hijo de cuatro años Sigmund por problemas del negocio, sin que ello les sirviera para salir de su apurada situación), Feuerbach ensalza al reformador Martín Lutero en uno de sus últimos tratados *Sobre espiritualismo y materialismo* precisamente por haber hecho que su hijo Paul estudiara medicina y se convirtiera en un potencial debelador de la inmortalidad del alma humana. ¿¡Es la Reforma, por tanto, el comienzo del materialismo alemán!? En cualquier caso, para Feuerbach resulta claro en este momento: el médico es por naturaleza ateo [8].

[3] R. Wagner, *Menschenschöpfung und Seelensubstanz. Ein anthropologischer Vortrag, gehalten in der ersten öffentlichen Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Göttingen am 18. September 1854* (Gotinga 1854); cf. también íd., *Über Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung auf die Zukunft der Seelen* (Gotinga 1854).

[4] Cf. C. Vogt, *Köhlerglaube und Wissenschaft* (Giessen 1854).

[5] J. Moleschott, *Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworte auf Liebigs Chemische Briefe* (Maguncia 1852).

[6] L. Büchner, *Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien* (Leipzig 1855).

[7] Nos atenemos en general a S. Freud, *Studienausgabe,* edit. por A. Mitscherlich, A. Richards y J. Strachey, 10 vol. (Francfort 1969-1975). Los textos que en ella faltan se citan según S. Freud, *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet,* edit. por A. Freud y otros, 18 vol. (Francfort 1960-68). Para la biografía de Freud es fundamental su propia «Autobiografía», en *Gesammelte Werke* XIV, 31-96. Y a ella hay que añadir íd., *Nachschrift 1935 (zur «Selbstdarstellung»),* en *Gesammelte Werke* XVI, 29-34. [En español existe una magnífica traducción de las obras de Freud, realizada por L. López-Ballesteros y el profesor R. Rey Ardid. Tradujo el primero todo lo publicado hasta 1948 y el segundo lo que apareció después de esa fecha, obras póstumas y trabajos esparcidos por revistas especializadas de difícil consulta. Las publicó Biblioteca Nueva, Madrid, con el título de *Obras completas* en tres gruesos volúmenes: I-II (1948) y III (1968). A la misma editorial se debe un amplio tomo con el *Epistolario, 1873-1939* (Madrid 1963). Las «Obras completas» se citan con la sigla O. C.].

[8] L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in*

En la segunda mitad del siglo XIX, efectivamente, la medicina es de máxima importancia para el ateísmo materialista: un ateísmo, por tanto, no enraizado exclusivamente en el movimiento obrero marxista o no marxista, sino principalmente en la burguesía ilustrada, cada vez más alejada de la Iglesia y del cristianismo. Así, de Feuerbach arranca no sólo el camino que lleva a la visión del mundo del materialismo dialéctico (Engels, por su parte, se pronuncia en contra del materialismo mecanicista, no dialéctico, de Buchner), sino también el que desemboca (pasando precisamente por la medicina mecanicista y hasta materialista) en el psicoanálisis de Sigmund Freud. Y no menos relevante es el hecho de que también Feuerbach destacara la importancia básica de la sexualidad humana y denunciara abiertamente la psicología idealista y espiritualista con toda su mojigatería: todo lo cual contribuyó sustancialmente a suprimir los no pequeños obstáculos que impedían el estudio tanto físico como médico de la sexualidad.

Según Ernest Jones, discípulo de Freud y autor de una monumental biografía sobre el mismo, en tres tomos y con más de 1.600 páginas, Freud creció «sin fe alguna en Dios o en la inmortalidad y parece no haberla echado nunca de menos» [9]. Sorprendente juicio global que Jones, quien no pocas veces se extiende con excesiva prolijidad en los más mínimos detalles de su héroe, no es en absoluto capaz de documentar. Más aún, todo lo que el mismo Jones se ve obligado a notificar del joven Freud en cuestiones de *religión* prueba más bien lo contrario: «El mismo Freud estaba, sin duda, familiarizado con todas las costumbres y fiestas judías» [10].

Jakob Freud, *padre* de Sigmund, de talante patriarcal, educado en el judaísmo ortodoxo, no llega, a pesar de su actitud liberal y distanciada de la tradición judía, a convertirse al cristianismo como ocurrió con el padre de Marx. A sus setenta y cinco años, con ocasión del treinta y cinco cumpleaños de su hijo, le regala una Biblia con esta dedicatoria en hebreo: «Querido hijo mío: En tu séptimo año de vida el Espíritu del Todopoderoso vino sobre ti y te impulsó a aprender. El Espíritu del Todopoderoso te habla y dice: 'Lee en mi Libro; si lo haces, se te abrirán las fuentes del saber y el comprender'. Es el libro de los libros, el pozo excavado por los sabios y del que los legisladores sacan el agua de su sabiduría. En este libro echaste tu primera mirada a la imagen del Todopoderoso. Dócilmente has escuchado su doctrina y has hecho todo lo que estaba en tu mano para dejarte elevar a lo alto sobre las alas de su Espíritu. Hoy, en tu treinta y cinco cumpleaños, saco esta Biblia otra vez a la luz y te la envío como prueba del amor de tu anciano padre» [11].

Es igualmente infundada la afirmación de Jones de que la *madre* de Freud, que al iniciar su hijo la praxis médica le desea la bendición del Todopoderoso, «no conservó más que un resto de fe en Dios» [12]. Precisamente Amalie Freud es la que adoctrina a su hijo en la fe judía. Sin embargo, el siguiente recuerdo de Freud refleja cuán problemática resulta una enseñanza oscurantista de la religión: «Cuando yo tenía seis años y recibía la primera instrucción de mi madre, debía creer que nosotros estamos hechos de tierra y por eso tenemos que volver a la tierra. Pero esto no me

*Beziehung auf die Willensfreiheit,* en *Samtliche Werke* (Leipzig 1846 1866) X, 37 204, cita, en X, 119

[9] E Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (Londres 1954 1955), versión alem *Das Leben und Werk von Sigmund Freud,* 3 vol. (Berna-Stuttgart 1960-1962), cita, en I, 39, cf III, 408s

Para la más reciente *discusión psicológico-teológica con S Freud,* cf las siguientes monografías W G Cole, *Sex in Christianity and Psychoanalysis* (Londres 1956), versión alem *Sexualitat in Christentum und Psychoanalyse Vergleich und Orientierung* (Munich 1969); J Scharfenberg, *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung fur den christlichen Glauben* (Gotinga 1968, ²1970), íd, *Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit Gesammelte Beitrage zur Korrelation von Theologie und Psychoanalyse* (Hamburgo 1972), A Plé, *Freud et la religion* (París 1968), versión esp *Freud y la religión,* con estudio introd de J Rof Carballo (BAC, Madrid 1970), P Homans, *Theology after Freud An Interpretative Inquiry* (Nueva York 1970)

Como misceláneas son muy ilustrativas P Homans (edit ), *The Dialogue between Theology and Psychology* (Chicago 1968), H Zahrnt (edit ), *Jesus und Freud Ein Symposion von Psychoanalytikern und Theologen* (Munich 1972), con colaboraciones de los psicoanalistas T Brocher, A Gorres, M Hirsch, E Wiesenhutter y de los teólogos H Fries y J Scharfenberg. Particularmente informativa es la miscelánea editada por E Nase y J Scharfenberg, *Psychoanalyse und Religion* (Darmstadt 1977), que contiene artículos de autores de las distintas fases en nuestro siglo Y en este mismo volumen, pp 387-435, la hasta ahora más reciente y completa bibliografía sobre el tema psicoanálisis y religión, confeccionada por E Nase Para una visión general sobre la discusión, cf K Birk, *Sigmund Freud und die Religion* (Munsterschwarzach 1970) y E. Wiesenhutter, *Freud und seine Kritiker* (Darmstadt 1974) Como valiosas interpretaciones del pensamiento freudiano hemos de mencionar, entre las más recientes. P Ricoeur, *De l'interpretation Essai sur Freud* (París 1964), versión esp *Freud una interpretacion de la cultura* (Siglo XXI, México 1970), W Loch, *Zur Theorie, Technik und Therapie der Psychoanalyse* (Francfort 1972), A. Mitscherlich, *Der Kampf um die Erinnerung Psychoanalyse fur fortgeschrittene Anfanger* (Munich 1975).

[10] E Jones, *Leben und Werk Freuds* I, 38, cf además vol. I, capítulo 2 Niñez y juventud, así como vol III, cap 13 Religión.

[11] Citado en E Jones, *Leben und Werke Freuds* I, 38s.

[12] E Jones, *Leben und Werke Freuds* I, 39.

satisfacía, y yo ponía en duda la doctrina. Entonces mi madre se frotaba las palmas de las manos... y me mostraba las negruzcas escamas de la epidermis, que se desprendían con la fricción, como una prueba de la tierra de la que estamos hechos» [13].

El mismo Freud confiesa, en todo caso, que la lectura de la Biblia había influido sobre él fuertemente en la juventud: «La temprana profundización en la historia bíblica, cuando apenas había aprendido a leer, determinó, como pude descubrir mucho después, la orientación persistente de mi interés» [14]. El profesor Hammerschlag, que le había enseñado historia bíblica y lengua hebrea, no deja de ser durante toda su vida el más destacado de sus antiguos amigos y goza de un «tratamiento preferencial, puesto que Freud, que de ordinario no era parco en sus críticas, nunca encontró nada que reprocharle» [15]. En qué medida, sin embargo, hayan condicionado la religiosidad del pequeño Sigmund estas primeras experiencias infantiles y sus no poco complicadas relaciones familiares es algo que apenas podrán descubrir los psicoanalistas actuales. Pero una cosa es digna de consideración: el padre de Freud, tras la muerte de su segunda mujer y con dos hijos, teniendo más de cuarenta años y siendo abuelo, contrae matrimonio con una joven judía que aún no había cumplido los veinte años y que un año después trae al mundo a Sigmund como primogénito de ocho hermanos. Así, Freud, nada más nacer, ya es tío, y su compañero de juegos, el hijo de su hermanastro Emanuel, casi de la misma edad, pero más fuerte que él, es su sobrino y llama abuelo a su padre. Cuarenta años más tarde, muerto ya su padre, constata Freud en su implacable autoanálisis el clímax de una neurosis: una inconsciente rivalidad y repulsa contra su padre, que había sido para él la encarnación de la autoridad, la prohibición y la coacción, a la par que una pasión por su juvenil madre; en una palabra: ¡lo que él llamó complejo de Edipo! Por este mismo tiempo, para evitar tener más hijos, suspende drásticamente toda actividad sexual, de tal modo que no pocos críticos creen que su valoración de la sexualidad se debe a la «continencia sexual» que arranca de esa medida [16]. En cualquier caso, atribuye a la relación con su madre su imperturbable confianza en sí mismo, su seguri-

[13] S. Freud, *Die Traumdeutung*, en *Studienausgabe* II, 215.
[14] S. Freud, *«Selbstdarstellung»*, en *Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, edit. por I. Grubrich-Simitis (Francfort 1971) 40. Esta frase falta en la primera redacción de la «Autobiografía» en 1925 (= *Gesammelte Werke* XIV, 34) y fue añadida en 1935. [*Autobiografía*, en O.C. II, 921-950].
[15] E. Jones, *Leben und Werk Freuds* I, 202.
[16] Cf. E. Wiesenhütter, *Freud und seine Kritiker*, 31-35.



dad interior: «Cuando uno ha sido el preferido indiscutible de la madre conserva de por vida ese sentimiento de conquistador, esa confianza en el éxito, que no pocas veces acarrea realmente el éxito» [17].

*Dos tipos de experiencias «antirreligiosas»* dejan en Freud —más o menos como su aversión a la música— temprana y profunda huella: las experiencias con el ritualismo y el antisemitismo.

Experiencias con el *ritualismo* católico: la anciana niñera de sus primeros años, una checa católica tan inteligente como rigurosa, inculca al pequeño las ideas católicas sobre el cielo y el infierno y, probablemente, también sobre la redención y la resurrección, y acostumbra a llevarlo consigo a la misa católica. El pequeño remeda después en casa los gestos litúrgicos, predica y explica «cómo lo hace el buen Dios» [18]. ¿Quedaron con esto sentadas las bases de su aversión a las ceremonias y doctrinas religiosas? Como quiera que sea, no es casualidad que Freud escriba en 1907 su primer trabajo sobre religión con el título *Actos obsesivos y prácticas religiosas* [19]. En él conceptúa «la neurosis obsesiva como el equivalente patológico de la formación de la religión» y, a la inversa, califica «la religión de neurosis obsesiva universal» [20].

Experiencias con el *antisemitismo* católico: Freud se siente judío y está orgulloso de ello. Pero, por ese hecho, aunque en el gimnasio es sin discusión el primero de la clase y rara vez examinado, tiene que padecer mucho. Su situación de marginado en la escuela primaria y en el gimnasio es muy semejante a la de Karl Marx: tiene muy pocos amigos no judíos; humillaciones de todo tipo, causadas por «cristianos» antisemitas, son la experiencia de cada día. Hubiera preferido ser educado en la liberal Inglaterra como su sobrino John. Pero el respeto por su padre sufre un definitivo detrimento cuando a sus doce años llega a saber por boca del propio progenitor que éste había soportado con toda tranquilidad una ofensa (un hombre le tiró al suelo su nuevo gorro de piel, gritando: «Judío, baja de la acera») [21]. Estas experiencias desatan en el pequeño Freud tempranos sentimiento de odio y de venganza y hacen que la fe cristiana le resulte carente de toda cre-

[17] S. Freud, *Eine Kindheitserinnerung aus «Dichtung und Wahrheit»*, en *Gesammelte Werke* XII, 26.
[18] S. Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, edit. por M. Bonaparte, A. Freud y E. Kris (Londres 1950) 236.
[19] S. Freud, *Zwangshandlungen und Religionsübungen* (1907), en *Studienausgabe* VII, 11-21.
[20] *Loc. cit.*, 21.
[21] S. Freud, *Die Traumdeutung*, en *Studienausgabe* II, 208. [*La interpretación de los sueños*, en O. C. I, 231-581].

dibilidad. Tampoco en la universidad marchan mejor las cosas: «Me encontré sobre todo con esta exigencia: tener que sentirme como inferior y como no perteneciente a la nacionalidad de los demás por ser judío. Lo primero lo rechacé rotundamente». Así escribe a sus sesenta y nueve años en su *Autobiografía* [22].

Sin embargo, todas estas experiencias negativas con la religión, por más que desacrediten al cristianismo, no tenían necesariamente que haber conmovido a Freud en su fe —¡judía!— en Dios. ¿Cómo llega, pues, a ello?

Al entrar, con diecisiete años, en la universidad, Freud elige su *profesión* con ciertas vacilaciones, en cualquier caso sin atender a consideraciones económicas. Al final se decide por la profesión de médico sin sentir hacia ella especial inclinación. Según él mismo confiesa más tarde, no por la «necesidad de ayudar a los hombres que sufren», sino por la «necesidad de comprender algo de los enigmas del mundo y, tal vez, contribuir personalmente un poco a su solución» [23]. El ansia de saber es, pues, lo decisivo: «La inscripción en la facultad de medicina parecía ser el mejor camino para ello, y en seguida lo intenté —sin éxito— con la zoología y la química, hasta que por influjo de Brücke, la máxima autoridad que jamás ha ejercido sobre mí su influencia, quedé prendido en la fisiología, que entonces, por cierto, estaba sobremanera reducida a la histología» [24]. Y aquí encuentra Freud las personas que él «podía respetar y tomar como modelos» [25].

Así encuentra Freud su «segundo padre»: lo que Hegel fue en Berlín para Feuerbach, lo es Brücke en Viena para Freud. Y con ello nos hallamos ante los principales promotores de aquella triunfante *fisiología mecanicista* y de cuño físico de aquella *escuela médica de Helmholtz,* nacida de un pequeño club de jóvenes físicos y fisiólogos en el Berlín de los años cuarenta. Alumnos del gran fisiólogo Johannes Müller (amigos luego para toda la vida) son en su mayor parte los que en los veinte o treinta años siguientes marcan la línea de la investigación en Alemania y fuera de ella: Hermann Helmholtz, Emil DuBois-Reymond, Carl Ludwig y, justamente, Ernst Brücke, modelo de científico serio, disciplinado, incorruptible. En el instituto de este último permanece Freud seis años y, a la hora de abandonarlo, lo hace muy a pesar suyo.

[22] S. Freud, *«Selbstdarstellung»,* en *Gesammelte Werke* XIV, 34.
[23] S. Freud, *Nachwort zur «Frage der Laienanalyse»,* en *Gesammelte Werke* XIV, 290.
[24] *Ibíd.*
[25] S. Freud, *«Selbstdarstellung»,* en *Gesammelte Werke* XIV, 35.



Hermann Helmholtz, físico, matemático y biólogo a un tiempo —«uno de mis ídolos domésticos» (Freud, 1883 [26])—, a la edad de veintiséis años había formulado con toda exactitud y en toda su universalidad y establecido definitivamente la ley de la conservación de la energía, descubierta por el médico Robert Mayer en 1842: la suma de las energías permanece constante en todo sistema, cualquiera que sea la transformación que experimenten los elementos energéticos particulares (mecánicos, eléctricos, radioactivos, químicos). Este principio de la conservación («primer axioma de la termodinámica») permite suponer una unidad de todas las fuerzas naturales. Junto con el principio de la entropía (el calor nunca puede volver a convertirse íntegramente en energía), es la más fundamental de todas las leyes naturales. Sólo ahora es posible llevar a sus últimas consecuencias la concepción mecanicista del cuerpo humano sostenida por Descartes, naturalmente —como en el caso de Lamettrie— a costa del espíritu del hombre: como la naturaleza inorgánica, también el organismo humano debe entenderse partiendo de la combinación y transformación de las fuerzas físico-químicas. Helmholtz, inventor también de un espejo para el interior del ojo y autor de una ambiciosa obra (físico-fisiológico-psicológico-estética) sobre las percepciones del sonido (acústica), consigue medir la velocidad de transmisión de estímulos en las fibras nerviosas.

En 1842 DuBois-Reymond, que había investigado sobre la electricidad en los músculos y nervios de los animales, escribe: «Brücke y yo nos hemos conjurado para hacer valer la verdad de que en el organismo no hay otras fuerzas efectivas que las comunes físico-químicas; que donde éstas aún no alcanzan a dar una explicación satisfactoria, o bien hay que intentar con ayuda del método físico-matemático encontrar el modo y el tipo de su efectividad en el caso concreto, o bien hay que suponer nuevas fuerzas igualmente inherentes a la materia, de igual dignidad que las fuerzas físico-químicas y siempre reductibles a simples componentes de atracción o repulsión» [27]. De esta manera la fisiología mecanicista acaba con la filosofía idealista de la naturaleza. Y, en general, con el «vitalismo» procedente de Aristóteles y de la Escolástica, que supone en los organismos factores inmateriales (establecidos por el Creador), formas esenciales, objetivos, fines (entelequias) y, en consecuencia, planes superiores e intenciones últimas. Todo esto en aras de una explicación puramente causal,

[26] S. Freud, carta a su novia Marta Bernays. Citada en E. Jones, *loc. cit.,* I, 62.
[27] Cit. según E. Jones, *Leben und Werk Freuds* I, 61s.

determinista, basada en factores físico-químicos (algo parecido, pues, a la ya mencionada producción artificial de ácido úrico). También el psicoanálisis, dirá Freud más tarde, «reduce todos los procesos psíquicos... al juego de unas fuerzas que se estimulan o reprimen mutuamente, se unen unas con otras, establecen compromisos, etc.»[28]. Freud, de una forma empírica, renunciando a la base anatómica, aplica los principios de esta ciencia físico-biológica a los procesos psicológicos observados en el tratamiento clínico: entendiendo la psique humana como una especie de máquina, como un «aparato anímico». La «energía psíquica» (investición y contrainvestición de energía, carga y descarga de energía, excitación, tensión y desplazamiento, etc.) se convierte así en un concepto central en Freud. En el contexto de su análisis del sueño como realización del deseo, Freud puede incluso introducir nuevamente los términos «objetivo», «intención», «fin», sin abandonar por eso los presupuestos deterministas, que valen para las manifestaciones psíquicas tanto como para las físicas. Así, pues, la sensitividad *y* el determinismo también imperan permanentemente en los fenómenos anímicos aparentemente más oscuros y arbitrarios.

Es perfectamente comprensible que muchos vean ahora el *remedio universal* para todos los sufrimientos de la época en la *ciencia natural,* no en la religión, la política o la filosofía. Un método de investigación se transforma en una «visión del mundo»; se «cree» en él. También Freud siente por esta ciencia, tal como se encarna en su maestro Brücke y sus asistentes, una veneración sin límites. También él «cree» en ella. Para él, en todo caso, significa el tránsito al ateísmo y, cuando menos a rachas, también el tránsito al materialismo radical, que prominentes investigadores como DuBois-Reymond e incluso Brücke, sin embargo, rechazan. Pero no tenemos testimonios del propio Freud sobre este paso. Es curioso: Freud, que suele dar cuenta de lo más íntimo de su vida, no dice una sola palabra sobre su tránsito al ateísmo. ¿Hubo, quizá, algún obstáculo? Si queremos entender la crítica de la religión de Freud, debemos remontarnos más atrás y seguir paso a paso su camino hasta el psicoanálisis.

### b) De la fisiología a la psicología.

Superados todos los exámenes, Freud obtiene el doctorado en medicina el año 1881. Como sigue sin atraerle el ejercicio de la medicina, continúa haciendo investigación científica y trabajos de laboratorio: el objeto de su investigación es ahora la espina dorsal

[28] S. Freud, *Psycho-Analysis,* en *Gesammelte Werke* XIV, 301.



de una de las especies más inferiores de peces. Pero la actividad científica en el Instituto fisiológico no le proporciona suficientes ingresos materiales. Por eso Brücke le aconseja dedicarse a la praxis médica. Desde 1882, pues, de grado o por fuerza, Freud trabaja en distintas secciones del Hospital General de Viena, sobre todo en la sección de *neuropatología,* junto al famoso psiquiatra Meynert. Pero no abandona la teoría. Trabaja temporalmente en el Instituto de Anatomía Cerebral y en la Clínica Infantil, donde extiende sus investigaciones sobre las células y fibras nerviosas animales al sistema nervioso central humano. Y hasta la década de los noventa publica un gran número de trabajos: en 1891, la más destacada de sus publicaciones, sobre la parálisis cerebral de los niños[29].

Ahora consigue lo que tanto tiempo había ansiado: desde 1885 es profesor auxiliar de neuropatología en la Universidad de Viena. Un año después, con treinta años, abre un consultorio particular como especialista en enfermedades nerviosas. ¡Y precisamente en un domingo de pascua! ¿Un «acto de despecho» en recuerdo de las fiestas de pascua vividas con su niñera católica, a la que más tarde atribuye la mayor parte de sus dificultades psíquicas?[30] En cualquier caso, Freud finalmente —tras cuatro años de espera y de correspondencia casi diaria con su lejana prometida (¡las famosas novecientas y pico cartas a su novia!)— puede casarse con Marta Bernays, procedente de una conocida familia judía de Hamburgo, a la que el casamiento de la hija con el indigente, profesionalmente poco brillante y, sobre todo, «pagano» Freud naturalmente no acaba de gustar. Freud tiene que pasar por el rito matrimonial judío e incluso aprenderse para la ceremonia algunos textos hebreos, él, que siempre ha sentido repugnancia frente a todo tipo de ceremonias, sobre todo religiosas. No obstante, por influjo suyo, su mujer abandona las costumbres ortodoxas judías, aunque sin renegar nunca del judaísmo dentro de su familia. Es un matrimonio feliz, del que nacen tres hijos y tres hijas y que llega a constituir para Freud un fuerte contrapeso de sus persistentes dificultades profesionales.

Las dificultades profesionales no escasean: la actitud antisemita imperante en Viena, su manifiesto fracaso (más tarde silenciado por él, curiosamente) en la aplicación de la cocaína y, por último, los prejuicios cada vez más difundidos entre sus colegas contra sus inusuales descubrimientos sobre la histeria y la hipnosis

[29] S. Freud, *Klinische Studie über die halbseitige Cerebrallähmung von Kindern* (1891), en *Beiträge zur Kinderheilkunde,* edit. por M. Kassowitz, cuaderno III (Viena 1891).

[30] Cf. E. Jones, *Leben und Werk Freuds* I, 176. 380.

(que en Viena eran *a priori* temas «poco serios», incluso fenómenos «inauténticos») constituyen un obstáculo de todo punto infranqueable para que se le nombre profesor ordinario de la universidad.

Poco antes de la apertura de su consultorio privado, sin embargo, Brücke le consigue una beca para viajar a la «Meca de la neurología», la clínica neurológica Salpêtrière de París, con el gran Jean Martin Charcot. Aquí comienza Freud a interesarse por la histeria (¡también en hombres!) y por la hipnosis (¡como método de curación!): son los primeros pasos de su *investigación del alma*, el giro de la neurología a la *psicopatología*. De regreso a Viena, Freud choca con cierta oposición: ¿histeria en hombres? ¿Producción de parálisis histéricas por sugestión hipnótica? Nadie quiere creerlo. Pero él comienza a ampliar poco a poco sus descubrimientos hasta elaborar un método sistemático de investigación.

Freud aprende en 1889 en Nancy con los especialistas Liébault y Bernheim la técnica de la sugestión hipnótica; pero luego, en París, tal técnica no le satisface, como tampoco los ensayos con la electroterapia. Sólo las experiencias de su amigo Josef Breuer, médico mayor que él, con una joven e inteligente histérica (el famoso caso de la señorita Ana O. = Berta Pappenheim) le hacen dar un paso adelante. Ahora empieza a interpretar y tratar la histeria y sus síntomas como productos de perturbaciones anímicas (traumas): el paciente las ha olvidado, «reprimido»; mediante la sugestión hipnótica debe recordarlas, no para sofocarlas, sino para desahogarse o descargarse de ellas. Así puede el enfermo curarse poco a poco del estímulo inconsciente, que quedó sin satisfacer (más tarde llamado «complejo»), y de sus síntomas enfermizos, no sin un cierto «amor de transferencia» —no confesado entonces por Breuer— hacia el médico. Breuer y Freud denominan a este procedimiento el *método de la catarsis* (purificación)[31].

A partir de este momento, el paso de Freud de la fisiología a la psicología es cada vez más resuelto. Por primera vez se hace palpable en 1895, en el *Proyecto de una psicología*[32] (que sólo comunica al médico berlinés Wilhelm Fliess), donde ya se describen procesos psicológicos, si bien todavía con una terminología puramente fisiológica (como situaciones cuantitativamente determinables de las células nerviosas o «neuronas»). Y cinco años después, en la *Interpretación de los sueños*, donde se describen procesos psicológicos empleando todavía numerosos rasgos aislados y caracteres estructurales de la fisiología, pero sin aducir ya una base físico-fisiológica de los procesos psicológicos observados en el tratamiento clínico. Freud empieza a dar a las expresiones fisiológicas un significado cada vez más psicológico. Porque entre los procesos psicológicos y psíquicos hay un paralelismo y una interacción hasta ahora inexplicables.

[31] S. Freud y J. Breuer, *Studien über Hysterie* (1895), *Gesammelte Werke* I, 75-312.

[32] S. Freud, *Entwurf einer Psychologie* (1895), publicado por primera vez en 1950 en *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* (Londres 1950) 371-466; versión esp.: *Proyecto de una psicología para neurólogos*, O.C. III, 883-968. Cf. W. Salber, *Entwicklungen der Psychologie Freuds* (Bonn 1973) I, espec. 106-133.



¿Cómo llega Freud a esto? «Yo estuve siempre abierto a las ideas de G. Th. Fechner y en puntos importantes me he apoyado en este pensador», escribe Freud en su *Autobiografía*[33]. De hecho, en sus ideas psicológicas fundamentales, Freud se apoya enormemente en Fechner, fundador de la psicología experimental[34], pensador influido por el filósofo y psicólogo J. F. Herbart. Fechner es autor del único proyecto científico importante opuesto al materialismo de Moleschott, Vogt y Büchner e influye grandemente en el maestro de Freud, el fisiólogo Brücke, así como en el psiquiatra Meynert.

No obstante, Freud va tratando cada vez con mayor independencia el método catártico en la teoría y en la praxis, desembocando así en un nuevo camino que le convierte en un revolucionario frente a los dogmas tradicionales de la medicina. Hace una insólita experiencia, que rápidamente se confirma: Tras los fenómenos neuróticos no se ocultan unos impulsos afectivos de cualquier tipo, sino que suelen estar latentes y actuar *perturbaciones sexuales* actuales o pasadas (que no son tanto tentaciones efectivas como —así lo constata él más tarde— fantasías sexuales). En consecuencia, Freud pasa a estudiar la vida sexual de los neuróticos, lo que no contribuye precisamente a hacer más fácil su situación en Viena: pierde algunos pacientes, recibe críticas generalizadas de parte de los colegas de su especialidad y, sobre todo, rompe su amistad de veinte años con Breuer (1895), sustituyéndola ahora por otra amistad no menos intensa con el ya mencionado Wilhelm Fliess.

### c) El reino de los deseos latentes.

Mucho más tarde, Freud analizará también críticamente la *religión*, y eso, en la católica Viena, le hará todavía más sospechoso. Se preguntará: ¿de dónde les viene su fuerza interna a las repre-

[33] S. Freud, «*Selbstdarstellung*», en *Gesammelte Werke* XIV, 86.

[34] G. Th. Fechner, *Elemente der Psychophysik*, 2 vol. (Leipzig 1860).

sentaciones religiosas? Y ésta será su respuesta: tales representaciones no son «precipitados de la experiencia o resultados finales del pensamiento», sino «realizaciones de los más antiguos, intensos y apremiantes deseos de la humanidad; el secreto de su fuerza es la intensidad de tales deseos»[35]. Si no queremos malentender esta respuesta radical que Freud da a la cuestión de la esencia de la religión, hemos de tener muy en cuenta su nuevo modo de entender la psique humana y lo que para él significa el deseo. No se trata solamente, ni en primera línea, de los deseos conscientes, de la conciencia humana. Con lo cual estamos a punto de entrar en lo que constituye el núcleo del psicoanálisis.

Freud había descubierto la dinámica de la psique humana, esto es, el juego de fuerzas que se desarrolla en ese estrato anímico inaccesible al conocimiento directo y que, de ordinario, apenas ha sido tenido en consideración y que algunos incluso han negado: había descubierto el inconsciente, esa zona completamente oscura en principio y, en comparación con la vida anímica consciente, aparentemente arbitraria y desordenada. He aquí su idea central: ¡todo lo psíquico es primero inconsciente! Los procesos inconscientes son los procesos psíquicos «primarios»; los procesos conscientes, en cambio, son los «secundarios». Así, Freud, marcando una nueva época, convierte *el inconsciente,* hasta entonces más presentido (por ejemplo, en el Romanticismo) que estudiado, *en objeto de análisis metódico científico* (distinción entre lo preconsciente y lo propiamente inconsciente y, mucho más tarde, entre las distintas instancias o sistemas de la psique: el yo, el ello, el super-yo).

Había descubierto que, por regla general, los impulsos escandalosos inconscientes son rechazados por la conciencia, por el yo, tras un análisis más o menos intenso; la energía es restada o acumulada. Pero en determinados casos tales impulsos no son admitidos en absoluto a examen: el yo los rechaza desde un principio mediante un mecanismo primario de defensa, y se trasladan con toda su investición de energía —¡la suma de la energía permanece constante!— al inconsciente, en una palabra, son *reprimidos.* La consecuencia es que se llega a una satisfacción sustitutoria en forma de sueño o de síntomas corporales neuróticos.

De ahí que la tarea de la *terapia* no consista simplemente en descargar o desahogar esos afectos oníricos o neuróticos, sino en descubrirlos como represiones. Hay que traerlos a la conciencia y, en estrecha colaboración de paciente y terapeuta, es preciso descifrar mediante un juicio qué aceptación o rechazo de impulsos previamente reprimidos pueden significar. Con esto ya ha encontrado Freud un nuevo camino: curación de enfermedades psíquicas por descubrimiento de experiencias y afectos traumáticos inconscientes, no satisfechos. Pero ahora ya no por exploración hipnótica («pesquisa» de la psique en estado de hipnosis), que es las más de las veces ineficaz, ni —como el mismo Freud al principio había intentado— por asedio e insistente interrogatorio de parte del terapeuta, sino *por libre «asociación» del paciente:* el paciente debe decir con sinceridad todo lo que en el momento le pasa por la cabeza, absteniéndose a la vez de todo tipo de propósito u objetivo consciente. De esta manera, a pesar de la resistencia de la conciencia, lo inconsciente puede ser introducido en el ámbito de lo consciente. Y así el paciente aprende a conocerse descubriendo sus fondos y abismos. Freud da a este nuevo procedimiento analítico y curativo el nombre de *psicoanálisis.*

[35] S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion,* en *Studienausgabe* IX, 135-189; cita, en 164.



Pero Freud había advertido que, para descubrir y superar la resistencia del paciente a esta toma de conciencia, es preciso que el analista domine, después de aprenderlo, ese particular arte de la interpretación que deja en manos del paciente el curso tanto del análisis como de la ordenación del material. Pero había una cosa que Breuer no había entendido ni, por tanto, reconocido: el momento de la *«transferencia»,* esto es, la positiva o negativa relación afectiva del paciente con el analista, que surge sin quererlo éste, y el fenómeno inverso de la *«contratransferencia»* del analista respecto al paciente. Para Freud, en cambio, la transferencia constituye el punto crítico determinante del procedimiento terapéutico: hace posible tanto la influencia del médico como la resistencia del paciente; surge lo que más tarde se ha llamado «pacto de trabajo» o «alianza terapéutica». Sólo así, tomando al médico como *una especie de duplicado de la persona en otro tiempo conocida,* puede el paciente revivir sus reprimidas relaciones afectivas —positivas o negativas— con personas que han tenido importancia en su pasado (ante todo padres y hermanos). Sólo así es posible penetrar en las estructuras y dinamismos inconscientes que influyen de verdad; sólo así es posible desvelar, interpretar y formular las motivaciones inconscientes. Sólo así se consigue que cambie de forma estable la economía anímica, que desaparezcan los síntomas enfermizos y se suspenda la transferencia. El paciente debe volver a ser capaz de amar y trabajar: tal es, según Freud, el objetivo de la terapia.

Pero ¿cuál es el mejor camino para alcanzar esa meta? El acceso principal para el psicoanálisis, la *vía regia,* el camino real ha-

cia el oscuro reino del inconsciente, es la *interpretación de los sueños:* el sueño, que de principio parece sin sentido, tiene, sin embargo, pleno sentido si se atiende no simplemente al consciente «contenido ostensible del sueño», sino a los preconscientes «pensamientos latentes del sueño», elaborados en el mismo sueño. Cuando uno los analiza, encuentra sobre todo vestigios de la anterior vida de vigilia («restos del día»). ¡Y a una con ellos aparece también un impulso de deseo, por lo general muy obsceno, tiempo atrás reprimido, que es el que ha proporcionado, como auténtico forjador del sueño, la energía necesaria para su producción! Tal impulso se sirve de los «restos de día» como material para irrumpir con ayuda del sueño —dada la disminución de la resistencia represiva del yo mientras se duerme— en la conciencia. Pero a causa de la censura que el yo aún ejerce sobre el sueño (= el resto de su resistencia represiva), el material preconsciente del sueño no tiene otro remedio que ser alterado, atenuado, condensado, desplazado, descompuesto y, finalmente, dramatizado: este es el proceso del «trabajo del sueño», que lleva a la tan característica «transposición o distorsión del sueño» y hace aparecer a éste claramente como una forma sustitutoria o de compromiso.

Ya en 1895 había descubierto Freud la dimensión de sentido del sueño: *los «sueños» son «una realización del deseo»* [36]. Es decir: los sueños —igual que los síntomas neuróticos, en principio también ininteligibles— son realizaciones *encubiertas* de un deseo *reprimido* y, por consiguiente, necesitado de interpretación. Así es como los traumas reprimidos pueden ser analizados y comprendidos con ayuda de los sueños. Y otro tanto con ayuda de esos pequeños actos fallidos y acciones sintomáticas de la vida cotidiana (equivocarse al hablar y al escribir, leer mal, extraviarse, olvidarse de propósitos, nombres, acontecimientos), que de ninguna manera son casuales, sino que revelan procesos inconscientes, tal como expone Freud en un libro publicado en 1904 y que luego alcanzó gran popularidad: *Psicopatología de la vida cotidiana.* Pero más fundamental es otro libro, considerado por el mismo Freud como el más importante de los suyos: *La interpretación de los sueños,* publicado —como *La esencia del cristianismo* de Harnack— el año 1900 [37], que al principio, sin embargo, es absolutamente ignorado por el gran público y poco menos que aniquilado por la crítica de las revistas especializadas. Pésima salida para el «padre del psicoanálisis»: en seis años no se venden más que 351 ejemplares

[36] S. Freud, *Entwurf einer Psychologie,* en *Aus den Anfängen der Psychoanalyse,* 424.

[37] S. Freud, *Die Traumdeutung* (1900), en *Studienausgabe* II.



de la obra más original e importante de Sigmund Freud. Y en su ciclo de lecciones sobre los sueños, también en el año 1900, sólo toman parte tres oyentes.

Hoy, contemplado desde el ángulo de la comprensión de los sueños, el psicoanálisis no es una mera ciencia auxiliar de la psicopatología. También es punto de partida para una mejor y más honda comprensión de la vida psíquica del hombre normal, no enfermo. Con ayuda de la interpretación de los sueños, en efecto, puede el analista actualizar el material olvidado de los años infantiles. Ya el mismo Freud, en su búsqueda de las situaciones sexuales conflictivas que provocan las represiones, analizó los primeros años del niño, que —sexualmente nada «inocentes»— resultan de suma importancia para el desarrollo integral del hombre. Para no interpretar erróneamente desde el principio la teoría freudiana, tan chocante en su tiempo, sobre la *sexualidad infantil,* hay que comenzar por averiguar qué significado da al término «libido», tantas veces mal entendido: la libido (también presente en los niños) es la energía de las pulsiones sexuales; pero no está ligada exclusivamente a los genitales, sino que representa una función corporal mucho más amplia, que tiende al placer (impresión de voluptuosidad en el más amplio sentido de la palabra); es común a niños y adultos, a normales y anormales, e incluye todos los impulsos simplemente afectuosos o amistosos (todas las especies de «amor»). ¿Por qué un concepto tan amplio de sexualidad? Porque sólo así podrá Freud elaborar una teoría universal de la sexualidad: con sus fantasías desiderativas (ante todo el complejo de Edipo), sus diferentes fases iniciales (autoerótica, oral, anal, genital), sus fijaciones en distintos momentos del proceso de desarrollo, sus regresiones a tales momentos en caso de represión, su sublimación o aplicación en múltiples realizaciones culturales.

Estos son, pues, los dos logros científicos más importantes de Freud: su teoría sobre el inconsciente y su forma de actuación («proceso primario», interpretación de los sueños) y su teoría sobre la libido (vida sexual infantil). En estos dos descubrimientos de Freud, que marcan una época, desempeña un papel decisivo su autoanálisis (realizado sistemáticamente desde 1897). De esta manera descubre en sí mismo, como ya hemos indicado, que en su primera infancia tuvo pasión por su madre y celos de su padre: en su opinión, éste es un rasgo humano universal que ya en los primeros tiempos quedó expresado en el mito del rey Edipo, el cual mata a su padre y se casa con su madre sin saberlo [38].

[38] Cf. E. Jones, *Leben und Werk Freuds* I, 378-382.

En 1905 resume Freud lo fundamental de sus sorprendentes averiguaciones sobre la vida sexual del hombre en *Tres ensayos sobre la sexualidad*[39], obra que no cesa de corregir y aumentar (a partir de 1908 con observaciones directas en niños) en las sucesivas ediciones. Este libro es para Freud, junto con la *Interpretación de los sueños,* el más importante. En 1916-17, finalmente, es capaz de presentar una gran síntesis, dividida en tres partes (actos fallidos - sueño - teoría general de la neurosis): *Lecciones de introducción al psicoanálisis*[40], que en 1933 son completadas con una *Nueva serie*[41].

Freud ya no está ahora tan aislado como en la década siguiente a la sepración de Breuer. En 1902 consigue por fin el título —tan importante para un médico en Viena— de profesor extraordinario (el de ordinario no lo obtiene hasta 1920). Alumnos y compañeros de lucha le prestan cada vez mayor apoyo: primero, un pequeño círculo en Viena; luego, los grandes psiquiatras suizos E. Bleuler y C. G. Jung, con quienes Freud funda en 1908 la primera de las tres revistas psicoanalíticas que en seguida aparecen; por último, la Agrupación Psicoanalítica Internacional, que se crea en 1910 con C. G. Jung como primer presidente y varios otros grupos locales. Un año antes, Freud y Jung, aún proscritos y denostados en Alemania, habían sido invitados a dar lecciones en EE. UU. (Worcester/Mass.) y allí se habían encontrado con el neurólogo de Harvard J. J. Putnam y con el filósofo William James. De esta manera, aun cuando algún tiempo después Bleuler, primero, y C. G. Jung y Alfred Adler, después, se separan de Freud y fundan escuelas propias de psicología profunda, el psicoanálisis ya está tan consolidado desde el punto de vista teórico, práctico y organizativo que Freud puede dedicarse no sólo a construir el edificio doctrinal del psicoanálisis como tal (a base del complejo de Edipo, el narcisismo, la teoría de las pulsiones y la aplicación a las psicosis), sino también a extender y aplicar los supuestos y resultados del psicoanálisis a otros campos del acontecer anímico y espiritual.

Con la interpretación de los sueños (y en especial con el complejo de Edipo), el psicoanálisis *supera* con creces los *límites de la medicina.* El mismo Freud, para quien el psicoanálisis llegó a

[39] S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905), en *Studienausgabe* V, 37-145.

[40] Cf. S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916-1917), en *Studienausgabe* I, 33-445. [*Introducción al psicoanálisis,* en O. C. II, 59-299].

[41] S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933), en *Studienausgabe* I, 446-608.



convertirse en el contenido de su vida, analiza un recuerdo de infancia de Leonardo da Vinci, los delirios y sueños en *La Gradiva* de W. Jensen, el *Moisés* de Miguel Angel, un recuerdo de infancia de Goethe tomado de *Poesía y verdad* y a Dostoievsky y el asesinato del padre y publica trabajos de diversa extensión. De este modo inicia lo que con el tiempo ha alcanzado una extensión poco menos que inabarcable: la aplicación del psicoanálisis a la literatura y el arte, a la mitología, el folklore y la pedagogía, a la prehistoria y la historia de las religiones. Así, el psicoanálisis ya no es sólo un procedimiento terapéutico, sino un *instrumento de explicación universal.* Y con ello estamos otra vez —tras esta tan larga pero indispensable preparación— ante el tema que propiamente nos ocupa, en el que también termina desembocando Freud en su dilatada trayectoria desde la anatomía y fisiología del cerebro, pasando por la psicopatología, hasta una nueva psicología («metapsicología»): la crítica de la religión.

Dos cuestiones mantienen permanentemente en vilo a las distintas corrientes de la reciente investigación científica de la religión y ambas preocuparon también a Sigmund Freud: el origen y la esencia de la religión. Ambas cuestiones están relacionadas.

### d) Origen de la religión.

Echemos primero una ojeada al *horizonte histórico.* La cuestión de la génesis de las distintas religiones es para *Freud,* obviamente, una *cuestión psicológica.* Para los teólogos cristianos y judíos, en cambio, ha sido durante siglos una cuestión dogmática: las religiones paganas son degeneraciones de la pura religión revelada primitiva (revelación primitiva), como se infiere del relato bíblico del pecado original. También para los *ilustrados* racionalistas del siglo XVIII (desde el inglés David Hume, pasando por los franceses Rousseau, Voltaire y Diderot, hasta el alemán Gotthold Ephraim Lessing) ha sido una cuestión dogmática: las distintas religiones son deformaciones o degeneraciones —debidas a los inventos de los curas y a las prácticas populares— de la pura religión racional originaria con su clara y distinta fe en Dios, en la libertad y la inmortalidad. El problema del origen de la religión sólo pasa a ser una cuestión histórica, filológica, etnológica y psicológica cuando aparecen los *científicos de la religión* del siglo XIX. Es cierto que en la Grecia clásica ya hubo cierto interés por la historia de las religiones, pero la ciencia de la religión como disciplina propiamente dicha no existe hasta el siglo XIX. Y para ella el problema es, precisamente, la religión primitiva.

Los *filólogos* de todo tipo (sinólogos, indólogos, iranistas, asi-

riólogos, arabistas, germanistas, filólogos clásicos y exegetas tanto veterotestamentarios como neotestamentarios) han centrado su interés en hacer hablar a los numerosos documentos religiosos olvidados de los pueblos conocedores de la escritura y en clarificar la estrecha relación existente entre religión y lenguaje. Mediante el estudio comparado de los viejos mitos y leyendas, algunos filólogos alemanes como J. Grimm y W. Schwartz esperaban poder reconstruir la primitiva religión germánica e incluso la antiquísima religión indoeuropea. El propio A. Kuhn, estudioso de los mitos, que incluyó en su investigación las fuentes indias, y F. Max Müller, verdadero fundador de la «ciencia de las religiones» (a quien debemos el empleo del mismo nombre), vieron tras todos los mitos fenómenos de la naturaleza y reconstruyeron así una religión natural poética. ¿Verdad histórica?

Los *antropólogos* y *etnólogos*, en particular los ingleses (debido a su tradición filosófica y a los intereses coloniales-cosmopolitas de su floreciente Imperio Británico), eran de otra opinión. Esta antiquísima religión no debe ser reconstruida especulativamente a base de antiguas tradiciones mitológicas, sino investigada empíricamente: por estudio directo de las religiones de los pueblos incultos, desconocedores de la escritura (= «pueblos primitivos»), en el mismo lugar donde hoy habitan. La etnología (antropología) y las ciencias de la religión (historia, fenomenología, psicología y sociología de la religión) pueden separarse teóricamente, pero no prácticamente. En este tiempo —es el tiempo de Darwin— por todas partes se quiere ver la «evolución»; ya lo hemos advertido al hablar del último Engels.

«La teoría de *Darwin,* entonces muy actual, me atrajo poderosamente porque prometía un extraordinario avance en la comprensión del mundo», refiere el casi septuagenario Freud evocando su época de estudiante y su decisión de estudiar medicina [42]. Charles Darwin había logrado —marcando una nueva época— imponer la *idea de la evolución* no sólo en la biología y las ciencias naturales, sino también *en la etnología y la ciencia e historia de las religiones.* El esquema teológico de un comienzo superior, con un monoteísmo inicial puro y un estado paradisíaco de perfección humana (la teoría de la degeneración), es sustituido por el esquema científico de un comienzo inferior: un estadio humano primitivo con una fe rudimentaria en las «fuerzas» o espíritus, fe que progresivamente evoluciona a estadios superiores (teoría de la evolución).

El pensamiento de la evolución como tal no era nuevo. Prescindiendo de algunos esbozos en la antigüedad griega (Empédocles, Lucrecio), ya era algo familiar, sobre todo a partir de Leibniz, en el idealismo alemán y en el positivismo francés. Especialmente Hegel y Comte en su respectiva filosofía de la historia habían allanado el camino. Y el mismo filósofo y sociólogo inglés *Herbert Spencer,* contemporáneo de Darwin y representante filosófico del evolucionismo en el siglo XIX, proclamó —antes incluso que el propio Darwin— la evolución de estadios inferiores a estadios superiores como ley básica de toda la realidad, asentándola como principio fundamental de su *Sistema de filosofía sintética* [43]. Pero la teoría de la evolución no se asienta como base de la etnología hasta el antropólogo cultural (y primer profesor de la especialidad en Oxford) *E. B. Tylor* [44]: Según éste, también la religión ha evolucionado en línea recta desde la edad de piedra hasta la actualidad, de la misma forma y a través de las mismas fases, a cortos pasos, pasando de formas inferiores a formas superiores (¡a distinta velocidad, por supuesto, en las distintas zonas!). Así, pues, no hay más que estudiar la religión de los pueblos «primitivos» y sus «reliquias» *(survivals)* en las religiones posteriores, y se habrá encontrado la religión más antigua.

Desde Tylor se considera como primer estadio de la religión (o, mejor dicho, como estadio previo de la religión) el *animismo:* las distintas formas (puras o mixtificadas) de fe antropomórfica en «almas» o —posteriormente— «espíritus» (en latín: «animi», almas independientes), es decir, la fe en una animación universal. A la fe en las almas o espíritus sigue la fe en muchos dioses, la fe politeísta, y por último la fe monoteísta, la fe en un solo Dios. Esta concepción del origen animista de la religión recibe luego su fundamentación psicológica del filósofo y psicólogo Wilhelm Wundt [45]. Algunos, después, siguiendo al científico de la religión inglés R. R. Marett [46], suponen un estadio anterior, preanimista: el preanimismo, definición mínima de una religión en la que el hombre, antes que en determinados espíritus, cree en una fuerza (en melanesio, «mana») o «poder» misterioso, supuestamente impersonal, que vivifica todas las cosas. Si allí era una fe en la animación universal (animismo), aquí es una fe en la vida universal

[42] S. Freud, *«Selbstdarstellung»,* en *Gesammelte Werke* XIV, 34.

[43] H. Spencer, *The Principles of Psychology* (Londres 1855); íd., *First Principles* (Londres 1862), public. como vol. I de «A System of Synthetic Philosophy».

[44] E. B. Tylor, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom,* 2 vol. (Londres 1871).

[45] W. Wundt, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte,* 2 vol. (Leipzig 1905-1909). Vol. II: Mito y religión.

[46] R. R. Marett, *The Threshold of Religion* (Londres 1909; ²1914).

de todas las cosas terrenas (animatismo). El escocés W. Robertson Smith[47], por su parte, había descubierto que lo fundamental para la religión *no* es tanto la fe en los espíritus o dioses como la acción sagrada, el rito, el culto. Para él, según esto, la religión primitiva es el *totemismo*, el culto a los animales, como el que él había encontrado en un clan primitivo de Australia y por el que habrían pasado todos los pueblos: el clan se considera emparentado («totem» = parentesco) con un determinado totem, un animal (más tarde, también una planta o un fenómeno natural), o bien se cree incluso procedente de él. El animal totémico protege al grupo y no debe ser dañado ni matado; a los pertenecientes al grupo totémico les están prohibidas las relaciones sexuales entre sí (exogamia). De esta manera, como consecuencia del totemismo, aparecen los primeros preceptos éticos: la prohibición del asesinato y del incesto, que según Robertson Smith son los dos «tabúes» dominantes («tabú», palabra polinesia que significa «marcado», «prohibido», esto es, «intocable»). Una vez al año, sin embargo, el animal totémico es ritualmente matado y comido por completo, con el fin de que renueve la fuerza del clan o de la tribu. De este banquete totémico, en cierto modo sacramental, habría nacido después tanto el culto a los seres divinos (al principio en forma de animales) como la inmolación de víctimas.

Ahora bien, según el esquema de la evolución, no es posible imaginar la vida de los pueblos primitivos sino como una vida rudimentaria, sórdida y, en opinión de algunos, poco menos que afásica (basada sólo en gestos y gruñidos). Por tanto, en el estadio del animismo o totemismo, el culto no es otra cosa que *magia:* acciones y, sobre todo, palabras dotadas de una eficacia en cierto modo automática que permitiría influir de forma inexorable sobre las fuerzas de la naturaleza. Sólo con el progresivo descubrimiento de la ineficacia de la magia (frente a la muerte sobre todo) habría surgido luego la fe en los espíritus y dioses y, con ello, la *religión,* destinada a aplacar las fuerzas de la naturaleza. Y por último, mucho más tarde, por sucesivas correcciones, el pensamiento racional y científico, la *ciencia.* Así, pues, el esquema ternario de la historia universal, bien conocido a través de Hegel y Comte, aparece ahora convertido en esquema evolutivo de la historia de las religiones. El etnólogo e investigador inglés J. C. Frazer, quien por influjo de Robertson Smith y Wilhelm Mannhardt[48] distingue a

[47] W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edimburgo 1898).

[48] W. Mannhardt, *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme* (Berlín 1875); íd., *Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung* (Berlín 1877).



su vez entre magia imitativa y simpática, colma este esquema de un inmenso material de datos en sus tres fases: magia - religión - ciencia[49]. ¿No parece todo esto claro y lógicamente convincente?

Freud recoge esta *explicación etnológica de la religión* y este esquema evolutivo de los primeros clásicos de la historia de las religiones. Le indujeron imediatamente a ello los estudios de religiones comparadas hechos por C. G. Jung y su gran tratado *Transformaciones y símbolos de la libido*[50]; sin embargo, se apoya más en Robertson Smith, Frazer e incluso Marett. De entrada, el interés de Freud se centra en cimentar históricamente su propia tesis, propuesta en 1907: ¡los ritos religiosos se asemejan a los actos obsesivos neuróticos! Y lo hace en cuatro trabajos, que publica como libro bajo el título general de *Totem y tabú* (1912)[51]. Lo mismo cuando estudia el horror al incesto (primer trabajo) y las prohibiciones tabú en su conjunto (segundo trabajo) que cuando analiza el animismo y la magia (tercer trabajo) o el totemismo (cuarto trabajo), Freud encuentra en todas partes una afinidad entre las costumbres y actitudes de fe de los primitivos, por un lado, y los actos obsesivos de sus pacientes neuróticos, por otro; en todas partes encuentra una pervivencia de la vida espiritual primitiva en el presente. De todos modos, ahora precisa un poco más su provocativa afirmación anterior de que la religión constituye una neurosis obsesiva universal. Pese a la semejanza entre neurosis obsesiva y religión, la primera sería una *distorsión* de la segunda: «Se podría aventurar este juicio: una histeria es una imagen deforme de una creación artística; una neurosis obsesiva, una imagen deforme de una religión; una locura paranoica, una imagen deforme de un sistema filosófico»[52].

Pero Freud quiere algo más que llamar la atención sobre esa simple afinidad o semejanza. Busca una *«psicogénesis de la religión»,* cuya concepción básica ya está fijada desde un principio en su cabeza: «Leo gruesos libros sin verdadero interés, puesto que ya sé los resultados, así me lo dice mi instinto; éstos deben,

[49] J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion,* 2 vols. (Londres 1890; trad. española: *La rama dorada,* México ⁴1969); íd., *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society,* 4 vols. (Londres 1910).

[50] C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* (Viena 1912); la cuarta edición de esta obra, reelaborada, bajo el título de *Symbole der Wandlung* (1952), en *Gesammelte Werke* (Zurich-Stuttgart 1973) V.

[51] S. Freud, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker* (1912-13), en *Studienausgabe* IX, 287-444. [*Totem y tabú,* en O. C. II, 419-507].

[52] *Loc. cit.,* 363.

no obstante, acrisolarse a través de todo el material»[53]. ¿A qué obedece que Freud conozca ya los resultados? Los ha obtenido de su visión general psicoanalítica y de sus experiencias clínicas, que él aduce para explicar el totemismo una vez discutidas las distintas teorías, todas ellas insuficientes.

Freud había caído en la cuenta, sobre todo al observar a niños pequeños, de que éstos aman en un principio a los animales, pero en una ulterior fase de desarrollo comienzan a temerlos. Al analizar tales fobias en niños o en ciertos adultos, en los cuales persisten fobias infantiles de carácter neurótico, se descubre que su fundamento es el miedo al propio padre, miedo trasladado o proyectado a un símbolo paterno: el animal. ¿Por qué? En realidad, el niño quiere venerar y amar al padre; pero a la vez lo teme. Este temor, sin lugar a dudas, no es elaborado conscientemente, sino reprimido por la conciencia en el inconsciente. Sigue viviendo en el inconsciente y reaparece bajo una forma distinta: el padre es reemplazado por un animal. Sin embargo, los sentimientos ambivalentes, amor y miedo, tienen su verdadero objeto en el padre; el animal no es más que un sustituto transpositivo.

En el último de sus cuatro trabajos, Freud aplica esta explicación psicoanalítica a la creencia totémica; bajo el título *El retorno infantil del totemismo* intenta dar una explicación psicológica de la religión. En el comportamiento respecto a los animales totémicos puede observarse la misma ambivalencia de sentimientos: prohibición de matar y, no obstante, sacrificio. Los compañeros totémicos guardan con los animales totémicos un comportamiento similar al de los niños y neuróticos con los animales: también para ellos, pues, es el animal un símbolo del padre, más exactamente, un símbolo del padre de la estirpe, del primer padre.

Y esto significa que en el fondo del totemismo, estadio por el que también han pasado los pueblos más desarrollados, lo efectivo —aunque latente— no es otra cosa que el *complejo de Edipo* con su doble contenido, inclinación hacia la madre y deseo de que muera el rival, el padre. Y el propio núcleo del totemismo, ese banquete totémico anual en que el animal totémico sagrado es sacrificado, consumido y llorado cultualmente y, por último, celebrado con una gran fiesta, hace patente que la muerte del padre es el punto de partida del totemismo y, consiguientemente, de la génesis de la religión en general.

Pero ¿puede *documentarse históricamente ese asesinato del padre?* Freud recurre para ello a la «suposición» de Darwin de que, al principio, los hombres vivían en hordas: todas las hembras se

[53] Cit. en E. Jones, *Leben und Werk Freuds* II, 414s.



hallaban bajo el dominio de un macho fuerte, violento y celoso (a semejanza de lo que ocurre en una manada de ciervos). Freud mantiene en adelante esta concepción expuesta en *Totem y tabú* sin correcciones ni adiciones de ninguna clase, a pesar de todas las críticas. En su *Autobiografía* la resume en los siguientes términos: «El padre de la horda primitiva, cual déspota absoluto, reclamó para sí a todas las mujeres y mató y ahuyentó a los hijos como rivales peligrosos. Pero un día estos hijos se unieron y, juntos, vencieron, mataron y comieron al padre, que había sido su enemigo pero también su ideal. Tras hacer esto, no fueron capaces de recoger su herencia, pues se estorbaban unos a otros. A consecuencia del fracaso y movidos por el arrepentimiento, aprendieron a llevarse bien unos con otros, se agruparon en un clan de hermanos mediante los estatutos del totemismo, que excluían la repetición de una acción semejante, y, todos juntos, renunciaron a la posesión de las mujeres por cuya causa habían matado al padre. En adelante tenían que conformarse con las mujeres extrañas; tal es el origen de la exogamia, estrechamente relacionada con el totemismo. La comida totémica conmemoraba la horrible acción, de la cual no sólo surgió la conciencia de culpa de la humanidad (el pecado original), sino que también arrancan la organización social, la religión y las restricciones morales»[54]. Es decir, la religión como tal se basa en el complejo de Edipo de la humanidad entera.

Freud considera que esto basta para explicar psicológicamente el origen de la religión. La génesis de la religión está cimentada en el complejo del padre y su ambivalencia: «Una vez que se abandonó la sustitución del padre por el animal totémico, el temido y odiado, venerado y envidiado padre primitivo se convirtió en el modelo de Dios. El despecho del hijo y su añoranza del padre lucharon entre sí estableciendo siempre nuevos compromisos, a través de los cuales había, por una parte, que expiar el acto de asesinato del padre y, por otra, que afianzar y asegurar sus ventajas. Esta concepción de la religión proyecta especial claridad sobre la estructura psicológica del cristianismo, en el que la ceremonia de la comida totémica todavía pervive, poco modificada, como *comunión*»[55].

A diferencia del judaísmo, el cristianismo confiesa el asesinato del padre: según Freud, en Pablo prevalece la idea de que somos infelices porque hemos matado a Dios Padre. No fuimos redimidos de esta culpa hasta que Cristo Jesús, el Hijo, entregó su vida.

[54] S. Freud, *«Selbstdarstellung»*, en *Gesammelte Werke* XIV, 93s.
[55] *Loc. cit.*, 94.

El Hijo ocupa incluso el puesto del Padre: «Nacido de una religión del Padre, el cristianismo se convirtió en una religión del Hijo. No ha escapado, pues, a la fatalidad de tener que matar al padre» [56]. El miedo ante el padre primitivo se ha mantenido en el cristianismo en las más distintas formas.

El lector de hoy que (como la mayoría de los lectores de entonces, prescindiendo naturalmente de los círculos psicoanalíticos) considere esta interpretación del origen de la religión, con sus múltiples resonancias novelescas, como un producto fantástico, indigno de un científico, tenga en cuenta que:
*Primero,* Freud escribe en el momento del primer entusiasmo por la explicación evolutiva del mundo y de la religión, momento en que por el mismo júbilo del descubrimiento se imaginaban osadamente estadios, fases y hasta desarrollos concretos de la evolución histórica de la religión y se podía sostener tranquilamente como su primer estadio una fase animista o totemista; esto cambió después.
*Segundo,* el propio Freud, al echar una mirada retrospectiva a las teorías elaboradas por él mismo, habla claramente de «hipótesis», «visión», «suposición», «intento». Aun admitiendo la fragilidad histórica y la crítica general de etnólogos y de especialistas en ciencias de la religión, Freud se mantiene aferrado a tales ideas. ¿Por qué?

En el fondo, Freud sólo tiene un interés secundario por la cuestión histórica. En último término su preocupación se centra en una *teoría de la religión establecida de antemano,* que luego trata de documentar con material histórico-religioso. Antes de investigar seriamente las fuentes de la religión primitiva, ya había anticipado en su escrito sobre Leonardo da Vinci (1910) el resultado de una interpretación psicoanalítica de la religión: «El psicoanálisis nos ha hecho conocer la íntima relación existente entre el complejo del padre y la fe en Dios, nos ha mostrado que psicológicamente el Dios personal no es más que un padre sublimado, y día a día nos permite observar cuántos jóvenes pierden la fe religiosa en cuanto se derrumba en ellos la autoridad del padre. Así, en el complejo de los padres descubrimos las raíces de la necesidad religiosa» [57].

[56] S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion,* en *Studienausgabe* IX, 580.

[57] S. Freud, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci,* en *Studienausgabe* X, 146 (en español: *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci,* en O.C. II, 365-402). Cf. íd., *Totem und Tabu,* en *Studienausgabe* IX, 430s.



Las raíces de la necesidad religiosa: desde el punto de vista psicológico, el problema del origen de la religión está íntimamente relacionado con el de su naturaleza.

e) Naturaleza de la religión.

Cuatro años antes de su muerte, en una «posdata» a su *Autobiografía,* anota Freud que en sus escritos de los últimos diez años se puede observar «una importante diferencia», que hace que mucho de lo anterior aparezca como un «rodeo»: «Tras el rodeo por las ciencias naturales, la medicina y la psicoterapia a lo largo de toda mi vida, mi interés volvió a centrarse en aquellos problemas culturales que un día habían cautivado a aquel mozalbete apenas despertado al pensamiento» [58].

¡En el primer plano de estos problemas de su juventud y su vejez está la religión! La principal obra religioso-crítica de Freud, *El porvenir de una ilusión,* abre en 1927 esa serie de estudios que le van a ocupar preferentemente para el resto de su vida, entre ellos *El malestar en la cultura* (1930) [59] y su última gran publicación, *Moisés y la religión monoteísta* (1939) [60]. También al final de la *Nueva serie de conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933) [61] trata Freud la religión.

¿Qué es religión? ¿Qué son —aquí Freud no se limita ya a los ritos religiosos— las «representaciones religiosas»? *El porvenir de una ilusión* lo explica exhaustivamente. Nuevo es esto: la religión ya no es analizada como fenómeno histórico simplemente, sino como fenómeno social contemporáneo. Las «representaciones o ideas religiosas» son «dogmas, declaraciones sobre hechos y situaciones de la realidad externa (o interna) que trasmiten algo que uno no ha encontrado personalmente y exigen que se les dé crédito» [62]. Pero *¿en qué se basa esta exigencia?* Según Freud se dan tres respuestas a esta pregunta, contradictorias entre sí y todas ellas insatisfactorias.

*Primera respuesta:* ¡hemos de creer sin exigir pruebas! Répli-

[58] S. Freud, *Nachschrift 1935 (zur «Selbstdarstellung»),* en *Gesammelte Werke* XVI, 32.

[59] S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), en *Studienausgabe* IX, 191-270. [*El malestar de la cultura,* en O.C. III, 1-65].

[60] S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen* (1939), en *Studienausgabe* IX, 455-581.

[61] S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933), en *Studienausgabe* I, 447-608 (espec. la conferencia 35: Una concepción del mundo).

[62] S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion,* en *Studienausgabe* IX, 159. [*El porvenir de una ilusión,* en O.C. I, 1255-1281].

ca de Freud: ¿por qué? ¿Acaso porque uno, en el fondo, es consciente de la inseguridad, de lo infundado de la propia exigencia?

*Segunda respuesta:* ¡hemos de creer porque creyeron nuestros antepasados! Réplica: ¿acaso no creyeron ellos muchas cosas que hoy no podemos creer nosotros?

*Tercera respuesta:* ¡hemos de creer porque contamos con pruebas procedentes de los tiempos antiguos! Réplica: ¿no proceden esas pruebas de escritos poco fiables, contradictorios, retocados, falseados, los cuales apelan sin duda a una revelación divina, pero precisamente en ese punto carecen de credibilidad? Y si alguien aduce pruebas actuales, como las de los espiritistas, ¿no son estos grandes espíritus conjurados y todas sus insulsas y estúpidas informaciones tan afines a sus conjuradores que resulta fácil advertir que son producciones psíquicas de los propios conjuradores y no constituyen prueba alguna de una realidad espiritual (alma inmortal) independiente del cuerpo?

Y he aquí el «singular resultado»: ¡las afirmaciones más trascendentales, que resolverían los enigmas del mundo y nos reconciliarían con todo su dolor, son las que tienen «menos credibilidad»! [63] Son y han sido siempre indemostrables.

Pero cabe preguntar: ¿no late tras la religión ninguna realidad? A pesar de su falta de credenciales, ¿no han ejercido las ideas religiosas la más fuerte influencia sobre los hombres? ¿De dónde les viene esta fuerza? También esta pregunta debe abordarse psicológicamente: la génesis psíquica de la religión explica su naturaleza. ¡El modelo de la realización del deseo, descubierto sobre la base de los sueños y los síntomas neuróticos, es aplicado ahora por Freud al fenómeno de la religión! Tras todas las incursiones en la estructura profunda del inconsciente, de las pulsiones y los sueños, podemos entender mucho mejor lo que hemos expuesto antes y subrayamos ahora: *las ideas religiosas son* «no precipitados de la experiencia o resultados finales del pensamiento», sino *«ilusiones, realizaciones de los más antiguos, intensos y apremiantes deseos de la humanidad;* el secreto de su fuerza radica en la intensidad de tales deseos» [64]. ¿Qué deseos? Los deseos que todo hombre tiene, en su desvalimiento de niño, de ser protegido de los peligros de la vida, de que se haga justicia en esta sociedad injusta, de que se prolongue la existencia terrena en una vida futura, de saber algo del origen del mundo y de la relación entre lo corporal y lo anímico... Según Freud, por tanto, se trata de proyecciones; la dependencia de Feuerbach es manifiesta: «La oscura

[63] *Loc. cit.* IX, 161. [64] *Loc. cit.* IX, 164.



percepción íntima del propio aparato psíquico impulsa a ilusiones mentales que de una manera natural son proyectadas hacia fuera y —cosa característica— hacia el futuro y el más allá. La inmortalidad, la retribución, el más allá en su conjunto son representaciones de nuestra interioridad psíquica... Psicomitología» [65].

Pero todos estos deseos son *deseos infantiles:* basados en los «conflictos de la infancia, nacidos del complejo del padre y nunca superados del todo» [66]. Conflictos de la infancia en doble sentido: infancia del hombre individual e infancia del género humano. Conflictos, por tanto, de los primeros tiempos de la humanidad, pues la infancia del individuo es una imagen de la infancia de la humanidad, y la ontogénesis del individuo humano, una reproducción de la filogénesis del género humano. En ambos casos es la nostalgia del padre la raíz de las necesidades religiosas, en ambos casos es el complejo de Edipo el que desempeña el papel principal. Así, pues, en *El porvenir de una ilusión* Freud no se retracta de la explicación etnológico-histórica del totemismo y la religión, dada ya en *Totem y tabú.* Más bien la corrobora: acentuando el *infantil desvalimiento del hombre* y de la humanidad ante los enormes peligros del exterior y de su propio interior. ¿Qué relación guarda este desvalimiento con la religión?

La cultura brinda y proporciona al individuo las representaciones religiosas. Como todos los logros culturales, la religión nace de la necesidad de defenderse de la prepotencia de la naturaleza, del destino. ¿Cómo? En cuanto que el hombre, impotente en su perplejidad y desamparo, intenta entrar en relación con esas prepotentes fuerzas de la naturaleza e influir sobre ellas, es decir, humanizarlas y personificarlas ingenua e infantilmente. Pero con fuerzas tan amenazadoras no puede establecerse un trato en pie de igualdad; de ahí que adquieran rasgos paternos; así, la necesidad de protección y la nostalgia del padre vienen a ser una sola cosa. Y esto significa: es el hombre en su impotencia quien se crea los dioses, a los que ha de tratar de ganar a la par que temer. Ambivalentes dioses naturales del temor y el consuelo.

Estos dioses no pierden su función, aunque el hombre vaya descubriendo paulatinamente las reglas y leyes de los fenómenos naturales. Pues «el desvalimiento del hombre persiste y, con ello, la nostalgia del padre, así como los dioses» [67]. Los *dioses* conservan una *triple tarea:* conjurar los horrores de la naturaleza, reconciliar con el destino y la muerte y resarcir —toda cultura se basa

[65] S. Freud, carta a W. Fliess de 12 de diciembre de 1897, en *Aus den Anfängen der Psychoanalyse,* 252. [*Los orígenes del psicoanálisis,* en O. C. III, 585-882; la carta en p. 797].
[66] *Loc. cit.* IX, 164. [67] *Loc. cit.* IX, 151s.

en el trabajo obligatorio y en la renuncia a los instintos— de todos los sufrimientos y carencias de la vida cultural común. No obstante, con el progresivo conocimiento de las leyes naturales, los hombres concentran sus representaciones religiosas en la tercera función, en la función moral: los dioses brindan a los hombres un objetivo vital más elevado, una inteligencia o providencia sobre el mundo, una sanción divina de las leyes morales, una vida tras la muerte. De esta forma se hace evidente para los hombres la sabiduría, la bondad, la justicia y, en fin —entre los judíos—, la unicidad del ser divino. Sólo en este momento, ante el Dios único, puede nacer la verdadera relación hijo-padre. Para los hombres que no han sido capaces de interiorizar las prescripciones morales ordenadas a regular las relaciones interhumanas, la amenaza de los castigos divinos supone una motivación adicional. Para los demás, tal amenaza no es necesaria; al contrario: cuando se extiende más allá de los preceptos elementales originarios (prohibición del asesinato e incesto) y afecta a todo tipo de pequeñas prescripciones concretas, es incluso perjudicial.

Así, pues, la religión ha nacido de los más antiguos, intensos y apremiantes deseos de la humanidad: *¡la religión es un deseo, una ilusión!* Pero ilusión que de ningún modo significa que la religión sea una mentira consciente en el sentido moral, o un error —Freud hace hincapié en ello— en el sentido gnoseológico; la religión no es necesariamente ilusoria en el sentido de irreal o contraria a la realidad. La ilusión —esto es un dato que la caracteriza— está motivada por la necesidad del cumplimiento del deseo; por tanto, es un producto de lo sensitivo-pulsional, que para ser desentrañado requiere el empleo de la técnica del desciframiento psicológico.

Para Freud, todas las doctrinas religiosas son ilusiones, esto es, indemostrables; por eso nadie puede estar obligado a creer en ellas. Obviamente son también irrefutables. Lo cual dista de suponer que merezcan crédito. Desde el punto de vista psicológico, algunas de ellas resultan tan inverosímiles que cabe equipararlas a las ideas fijas (el viejo concepto freudiano de los ritos como actos obsesivos, extendido a las doctrinas religiosas). A pesar de todo, las doctrinas religiosas se distinguen de las ideas fijas en que, como queda dicho, no tienen que ser necesariamente falsas: ¡podría ser que...!

Así, pues, téngase en cuenta que Freud únicamente se ocupa de la naturaleza psicológica de las representaciones religiosas (en cuanto ilusiones), no de su contenido de verdad (en cuanto realidad). «No entra en el plan de esta investigación tomar postura respecto al valor de verdad de las doctrinas religiosas. Nos basta haberlas descubierto en su naturaleza psicológica como ilusiones» [68]. Pero Freud no oculta que la deducción psicológica de la religión ha influido poderosamente en su propia actitud respecto al contenido de verdad de aquélla, sobre todo después de que hoy se sabe ya más o menos en qué tiempos y por qué motivos han aparecido determinadas doctrinas religiosas: «Qué hermoso sería, nos decimos a nosotros mismos, un orden moral universal y una vida en el más allá, pero no deja de ser muy extraño que todo eso sea como nosotros nos vemos obligados a desearlo. Y todavía más extraordinario sería que nuestros pobres antepasados, tan condicionados e ignorantes, hubieran logrado la solución de todos estos difíciles enigmas del mundo» [69].



f) Educación para la realidad.

Pero ¿sería bueno *que la religión,* que tan grandes servicios ha prestado a la cultura, *desapareciese?* ¿Podría el hombre soportar siquiera los rigores de la vida, a menudo tan crueles, sin el consuelo de la religión? La religión —ésta es la fría respuesta de Freud— ha tenido siglos de tiempo para demostrar lo que era capaz de hacer por la felicidad de los hombres. Evidentemente, no mucho, pues la mayoría de los hombres de nuestra cultura siguen sintiéndose desgraciados. Pero ¿no era la religión el soporte de la moralidad? ¡Sí. Pero también ha sido el soporte de la inmoralidad! Pues para mantener a las masas sometidas a la religión se han hecho grandes concesiones a los instintos naturales del hombre.

En nuestro tiempo disminuye progresivamente el influjo de la religión. La causa de ello es «el fortalecimiento del espíritu científico en los estratos superiores de la sociedad humana»: «La crítica ha comenzado a corroer la fuerza demostrativa de los documentos religiosos, la ciencia natural ha evidenciado los errores contenidos en ellos, el estudio comparado ha llamado la atención sobre la fatal afinidad de las representaciones religiosas por nosotros veneradas con las producciones religiosas de los pueblos y tiempos primitivos» [70]. Según Freud, la religión, como neurosis obsesiva humana universal proveniente del complejo de Edipo, se desvanece inexorablemente.

Si se quieren evitar los peligros que tal proceso de disolución encierra especialmente para la moral de las masas incultas y oprimidas, es menester hacer una revisión radical de las relaciones entre cultura y religión: una nueva visión del mundo, fundamen-

[68] *Loc. cit.* IX, 167. [69] *Ibíd.* [70] *Loc. cit.* IX, 172.

tada racionalmente, que prescinda de Dios y confiese el origen puramente humano de todas las instituciones y prescripciones culturales. Es decir, fundamentar de forma puramente racional la prohibición del asesinato y todas las prescripciones culturales no apelando a una revelación divina, sino a la necesidad social. Por fuertes que sean, nuestros sentimientos y nuestros deseos instintivos han de ser dominados por la inteligencia, por la razón, a la que ya no es lícito atrofiar mediante un temprano amaestramiento con ideas religiosas prohibitivas y teorías sexuales represivas. ¡Inténtese, pues, la educación arreligiosa! ¡Pero no se intente eliminando la religión por la fuerza y de golpe!

*Educación para la realidad.* Para el hombre individual y para la humanidad entera, la religión es una fase transitoria de pubertad dentro de la evolución humana. Ni como individuo ni como género puede el hombre seguir siendo niño eternamente. Debe crecer, dominar la realidad por sus propios medios y con ayuda de la ciencia, aprendiendo simultáneamente a soportar con resignación las ineludibles necesidades del destino. Dejar el cielo a los ángeles y a los gorriones (Freud cita *Alemania, un cuento de invierno,* obra de su «compañero de increencia» Heinrich Heine), eliminar la esperanza en el más allá y concentrar todas sus fuerzas, liberalizadas, en la vida terrena: esta es la tarea del hombre adulto, del hombre maduro. «¿Qué puede suponer para él la ilusión de una inmensa propiedad en la luna, de cuyas rentas nadie ha visto jamás una pizca?» [71].

Concedido: también por este camino racional puede llegar uno a hacerse ilusiones. Pero estas ilusiones no son incorregibles, no son tan locas como las religiosas. A la larga, el hombre no puede resistirse a la razón y la experiencia, y la oposición de la religión a la una como a la otra es manifiesta. No. La voz de la razón es capaz de dejarse oír frente a todo tipo de irracionalidad; nuestro dios «logos» colma poco a poco los deseos sembrados por la naturaleza; la *fe en la ciencia,* en el saber adquirido por la experiencia verificable, presta un apoyo que falta al que cree en Dios: «Nosotros creemos en que el trabajo científico puede descubrir algo sobre la realidad del mundo, lo cual nos permite acrecentar nuestro poder y orientar nuestra vida. Si esta fe es una ilusión, entonces estamos en la misma situación que usted, con la diferencia de que la ciencia, con sus numerosos y relevantes éxitos, nos ha dado la prueba de que no es ninguna ilusión» [72]. Al final de su escrito, Freud vuelve a repetir lo mismo con desacostumbrado énfasis: «No. Nuestra ciencia no es una ilusión. Ilusión sería creer

[71] *Loc. cit.* IX, 183. [72] *Loc. cit.* IX, 188.



que podríamos obtener de otro sitio lo que ella no nos puede dar» [73].

Medio siglo después vuelve Freud, en su *Nueva serie de conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933), sobre el mismo tema de la relación entre la religión y la ciencia: en el último capítulo, bajo el epígrafe «Una visión del mundo». ¿Es el propio psicoanálisis una visión del mundo? La respuesta de Freud es claramente negativa, como él mismo resume al final: «El psicoanálisis, en mi opinión, es incapaz de elaborar una concepción peculiar del mundo. No la necesita; forma parte de la ciencia y, por tanto, puede adherirse a la visión científica del mundo» [74].

Pero precisamente *la religión* es *el mayor enemigo de esta visión científica del mundo:* «De las tres fuerzas que pueden disputar el terreno a la ciencia, sólo la religión constituye un serio enemigo» [75]. No es el arte ni la filosofía, sino la religión la «tremenda fuerza que dispone sobre las más vigorosas emociones de los hombres» y que «ha creado una concepción del mundo de incomparable coherencia y armonía, que todavía hoy, aunque sacudida, sigue en pie» [76]. Nunca ha hablado Freud tan claramente como aquí de la «grandiosa esencia de la religión» y de «lo que ella pretende ofrecer a los hombres» cumpliendo a un mismo tiempo tres funciones: «Les explica el origen y la génesis del mundo, les asegura protección y definitiva felicidad en los reveses de la vida y guía sus pensamientos y acciones con preceptos que ella defiende con toda su autoridad» [77]. Así, pues, a la vez enseñanza, consuelo y exigencia.

Pero tampoco hay lugar alguno en que Freud someta la religión a una crítica tan dura como la que hace aquí, recogiendo y ampliando con concentrada fuerza y rigor sistemático lo que ya había dicho veinte años antes en su escrito sobre el totem y seis años antes en su escrito sobre la ilusión. He aquí las conclusiones: «En síntesis, el juicio de la ciencia sobre la concepción religiosa del mundo es el siguiente: mientras las diferentes religiones disputan entre sí cuál de ellas está en posesión de la verdad, nosotros pensamos que se puede prescindir del contenido de verdad de la religión en cuanto tal. La religión es un intento de dominar el mundo de los sentidos, en el que estamos situados, por medio del mundo del deseo, mundo que hemos desarrollado dentro de

[73] *Loc. cit.* IX, 189. Cf. también las explicaciones de Freud en *Das Unbehagen in der Kultur,* en *Studienausgabe* IX, 206.
[74] S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse,* en *Studienausgabe* I, 608.
[75] *Loc. cit.* I, 588. [76] *Loc. cit.* I, 588s. [77] *Loc. cit.* I, 589.

nosotros a consecuencia de necesidades biológicas y psicológicas. Pero no puede conseguirlo. Sus doctrinas llevan la impronta de los tiempos en que han surgido, de los tiempos ignaros de la infancia de la humanidad. Sus consuelos no merecen confianza. Las exigencias éticas, a las que la religión concede gran importancia, necesitan más bien una fundamentación distinta, pues son imprescindibles para la sociedad humana y es peligroso condicionar su observancia a las creencias religiosas. Si se intenta encuadrarla en el proceso evolutivo de la humanidad, la religión aparece no como un logro duradero, sino como un equivalente de la neurosis que cada hombre civilizado tiene que pasar en su camino de la infancia a la madurez»[78].

Contrario a toda religión, Freud se muestra partidario de una «visión del mundo científica». Pero con una oportuna chispa de escepticismo, pues la «Nueva serie» de sus conferencias de introducción al psicoanálisis termina así, tras una breve discusión del nihilismo y el marxismo: «Una visión del mundo basada en la ciencia, aparte de la insistencia en el mundo real exterior, tiene rasgos esencialmente negativos, tales como la modestia respecto a la verdad, el rechazo de las ilusiones. Aquel de nuestros contemporáneos que no esté contento con este estado de cosas, que para su momentáneo apaciguamiento exija algo más, puede procurárselo donde lo encuentre. No se lo tomaremos a mal, mas no podemos ayudarle, ni pensar de otra manera por su causa»[79].

¿No es extraño que, tras esta demoledora crítica, Freud, ya octogenario, dedique ulteriores e intensos estudios a la religión y le consagre incluso la mayor parte de los cinco últimos años de su vida? ¿Que siga reflexionando sobre los orígenes de la religión judía y cristiana con el fin de descubrir no sólo la verdad psicológica, sino también la verdad histórica de la religión monoteísta: cómo también ésta descansa en recuerdos inconscientes de acontecimientos verdaderos? Freud basa tales reflexiones, no sin ciertas dudas, en reconstrucciones sumamente aventuradas de la leyenda de Moisés, según la cual éste habría sido un egipcio que abrazó la fe monoteísta del faraón Eknatón y convirtió a esta fe a los judíos, para morir luego en una revuelta, circunstancia que dejó en el pueblo judío un duradero sentimiento inconsciente de culpabilidad... El asesinato del profeta en la religión monoteísta se corresponde con el asesinato del padre primitivo en el totemismo y el asesinato del Hijo de Dios en el cristianismo: todo ello como consecuencia del complejo de Edipo.

Esta obra, titulada inicialmente *Moisés. Una novela histórica,*

[78] *Loc. cit.* I, 595. [79] *Loc. cit.* I, 608.



fue publicada por separado en tres tratados; una parte del último tratado, por encargo de Freud, fue leída por su hija Anna en el Congreso Psicoanalítico Internacional de París en 1938. El libro, al fin, apareció con el título *Moisés y la religión monoteísta* un año después, en 1939, el mismo año de la muerte de Freud.

## 2. *Freud ante la crítica*

El propio Freud, en su principal obra de crítica de la religión, se plantea la pregunta de «si la publicación de este escrito no podría causar daño a alguien. No a una persona, pero sí a una causa: la del psicoanálisis»[1]. De hecho, la opinión pública ha equiparado el psicoanálisis durante mucho tiempo, por influencia de las Iglesias, a la irreligiosidad y el sexualismo: disolución de la religión, del orden, de las buenas costumbres.

Pero frente a todo el previsible «alboroto» de los adversarios y todas las molestias causadas a sus colaboradores —«algunos de los cuales no comparten en absoluto mi postura ante los problemas religiosos»—, Freud sostiene que «el psicoanálisis es en realidad un método de investigación, un instrumento imparcial, como el cálculo infinitesimal... Si la aplicación del método psicoanalítico puede proporcionar un nuevo argumento contra la verdad de la religión, peor para la religión; pero los defensores de la religión se servirán del psicoanálisis con el mismo derecho para apreciar en todo su valor la importancia afectiva de la doctrina religiosa»[2]. Así ha ocurrido, efectivamente. La distinta postura ante la sexualidad y la religión fue uno de los motivos que provocaron la discrepancia y la oposición entre Freud y sus amigos, en particular Adler y Jung.

### a) La religión en Adler y Jung.

«Psicología profunda»: esta expresión (igual que la de «esquizofrenia» y «ambivalencia») fue acuñada por el conocido psiquiatra de Zurich Eugen Bleuler, maestro de Jung. A diferencia de todos los psicólogos precedentes, Freud, Adler y Jung —la famosa «tríada de la psicología profunda»— tienen de por vida una cosa en común: la preocupación teórica y práctica por el «fondo» de la psique humana, por el «subsuelo» del comportamiento del hombre, es decir, por el inconsciente, que va a ser estudiado científicamente, examinado metódicamente y explorado terapéuticamente,

[1] S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion,* en *Studienausgabe* IX, 170.
[2] *Loc. cit.* IX, 170s.

sobre todo mediante el análisis de los sueños y, cada vez más, mediante otros métodos terapéuticos, en particular los diferentes tipos de tests. ¡Una decisiva profundización de nuestro conocimiento de la realidad humana, de consecuencias poco menos que inabarcables para el hombre y la sociedad, no sólo para la medicina, la psiquiatría y la psicología, sino también para la pedagogía, las ciencias humanas, la ciencia de la religión y el comportamiento humano en general! Mas la teoría de Freud también suscita interrogantes muy serios entre sus amigos, justamente entre los más independientes. ¿Es correcto que el inconsciente se entienda como algo tan marcadamente negativo, simplemente como depósito de los deseos reprimidos? ¿Es correcto considerar el instinto sólo desde el ángulo mecanicista, desde el punto de vista de la causalidad? ¿Es correcto reducir todas las intenciones, incluido el instinto de conservación, a los deseos sexuales, a la libido, aunque lo «sexual» se entienda con Freud en un sentido muy amplio? ¿Es correcto concebir la estructura individual de la psique sólo retrospectivamente, en función de acontecimientos pasados, y no prospectivamente, en función del sentido y objetivo de vida que uno se propone (o acepta)?

En 1911, el médico *Alfred Adler* (1870-1937), de ascendencia judía como Freud, decidido socialista y más tarde amigo de Trotski, miembro desde diez años antes del Círculo de Amigos de Freud y presidente en ejercicio de la Agrupación Psicoanalista de Viena, pronuncia cuatro conferencias con el título: *Crítica de la teoría sexual freudiana* [3]. Tales conferencias provocan la «excomunión» de Adler y de otros siete médicos del círculo psicoanalítico en torno a Sigmund Freud. Un año después, con su obra *Sobre el carácter neurótico* [4], Adler inaugura la *«psicología individual»*, que queda vinculada para siempre a su nombre y toma como objeto de su teoría y como meta de su praxis psicoterapéutica (e incluso —y sobre todo— de la pedagogía) al «in-dividuum», in-divisible, libre, orientado a un fin, responsable de sus actos. A diferencia de Freud, que desmenuza analíticamente, Adler apunta más bien a la totalidad del hombre y al proyecto de su plan de vida en este mundo.

[3] A. Adler, *Zur Kritik der Freudschen Sexualtheorie des Seelenlebens* (1911), en A. Adler y C. Furtmüller, *Heilen und Bilden. Ein Buch der Erziehungskunst für Ärzte und Pädagogen,* nueva edic. de W. Metzger (Francfort 1973) 94-113.

[4] A. Adler, *Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individual-Psychologie und Psychoterapie* (Wiesbaden 1912, [4]1928 = reimpresión Francfort 1972).



Para Adler, el punto de partida de la teoría científica y el principio explicativo de los trastornos anímicos no es el conflicto entre el yo y la pulsión sexual, sino el afán de superación, que también se encuentra ya en el niño, tanto cuando construye y destruye como cuando lucha por el reconocimiento de los adultos: el «afán de poder», como luego lo denominará el discípulo más destacado de Adler, Fritz Künkel. Estudiando la «inferioridad de los órganos» [5], Adler había llegado a descubrir el «sentimiento de inferioridad» [6]. Las neurosis, por tanto, no se deben interpretar causalmente, como consecuencia de traumas padecidos en la primera niñez y que continúan influyendo inconscientemente, sino en sentido final, como expresión de un «sentimiento de inferioridad», constantemente alimentado por las nuevas experiencias negativas de vida, que impiden a los hombres conseguir sus fines, y «compensado» y hasta «hipercompensado» por la «tendencia a hacerse valer». Frente a los múltiples desajustes, cuya característica común es el «yo-centrismo» («autismo») de toda la vida y el comportamiento humano, Adler destaca que el verdadero estado normal consiste en centrarse en el grupo por «sentimiento de comunidad» («interés social») y en la propia tarea (la exigencia del «afán de perfección» o —con palabras de F. Künkel— de la «objetividad»). ¡No hay felicidad del individuo a expensas de los demás, sino —sin querer darle caza u obtenerla a toda costa— solamente junto con ellos! ¡Superación del «sentimiento de inferioridad» por el «sentimiento de comunidad»! ¡Con este fin, por tanto, una «psicología comparada individual y comunitaria»! [7]

*Carl Gustav Jung* (1875-1961), psiquiatra ya conocido antes de su colaboración con Freud (a partir de 1907) gracias a sus estudios experimentales sobre los complejos sentimentales [8], se separa igualmente de Freud un año después que Adler. La razón: porque también él, como expone en su temprana obra *Metamorfosis y*

[5] A. Adler, *Studien über Minderwertigkeit von Organen* (Viena [2]1907).

[6] Cf. A. Adler, *Über den nervösen Charakter* (reimpresión Francfort 1972) 38-57.

[7] Cf. también A. Adler, *Menschenkenntnis* (1927, reimpresión Francfort 1966; en castellano, *Conocimiento del hombre,* «Austral» 775) y, también del mismo Adler, «Conferencias de introducción al psicoanálisis para médicos, psicólogos y maestros», publicadas bajo el título *Praxis und Theorie der Individualpsychologie* (1930; reimpresión Darmstadt 1965).

[8] Cf. C. G. Jung, *Über die Psychologie der Dementia praecox. Ein Versuch* (1907), ahora publicado con el mismo título como *Frühe Schriften II,* en *Studienausgaben* (Olten 1972). Cf. también ahí *Frühe Schriften I* («Psychiatrie und Okkultismus», especialmente la disertación de Jung sobre fenómenos ocultos) y *Frühe Schriften II* («Zur Psychoanalyse»).

*símbolos de la libido* (1912)[9], rechaza la teoría sexual freudiana y su comprensión de la libido. En 1914, Jung dimite como presidente de la Sociedad Psicoanalítica Internacional y, más tarde, se separa por completo de ella. Entre tanto intenta, haciendo mayor diferenciación y teniendo más amplitud de miras, superar la parcialidad de Freud y Adler y analizar la psique humana —el conjunto de todos los procesos psíquicos, tanto conscientes como inconscientes— en toda su complejidad y en la totalidad de sus relaciones y posibilidades. Por eso llama a su teoría, en oposición al «psicoanálisis» de Freud y a la «psicología individual» de Adler, *«psicología analítica»* o *«psicología compleja»*.

Según Jung, la libido no debe entenderse exclusivamente como la pulsión sexual (incluso en su más amplio sentido) del hombre. Se ha de entender más bien como una energía psíquica indiferenciada que está regida sobre todo por las leyes de la conservación de la energía y de la entropía, por la causalidad, pero también por la finalidad y que sirve de base a los cuatro distintos procesos anímicos (pensar, sentir, percibir, intuir). Según esto se han de distinguir cuatro funciones psíquicas fundamentales: las funciones racionales y valorativas del pensar (¿verdadero o falso?) y el sentir (¿agradable o desagradable?), y las funciones irracionales y puramente perceptivas del percibir (los datos externos) y el intuir (lo interior, lo profundo, lo auténtico). A la vez se han de tener en cuenta dos actitudes o formas de reaccionar fundamentales del hombre: un hombre es extravertido (determinado preferentemente por factores objetivos) o introvertido (determinado preferentemente por factores subjetivos). Partiendo de estos diferentes tipos de función y de reacción llega Jung a distinguir ocho «tipos psicológicos»[10]: el tipo pensador, sensible, perceptivo e intuitivo extravertido o introvertido. En cada uno de estos tipos hay una función que es la «función superior» (por ejemplo, el pensar), a la que se contrapone, como polo opuesto, la «función inferior» (por ejemplo, el sentir), que, sin embargo, es muy fuerte en el inconsciente y (particularmente en la segunda mitad de la vida) exige un equilibrio compensatorio, mientras las otras dos funciones no son más que «funciones auxiliares».

Según Jung, también el lado oscuro del alma, su «sombra», debe hacerse consciente, ser «aceptada» e integrada en la respon-

[9] C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* (Viena 1912); cuarta y reelaborada edición, con el título *Symbole der Wandlung* (1952) = *Gesammelte Werke* V (Zurich-Stuttgart 1973).

[10] C. G. Jung, *Psychologische Typen* (1920); 9.ª ed., revisada = *Gesammelte Werke* VI (Zuricht-Stuttgart 1960; en castellano: *Tipos psicológicos*, Barcelona 1971).



sabilidad personal; también el componente personal del otro sexo (para el hombre el «anima», para la mujer el «animus») debe diferenciarse y realizarse en nosotros; la «persona», el rostro que (como protección o como máscara) mostramos a los demás, debe situarse en correcta relación con nuestro yo. Sólo así, en el proceso de ir siendo él mismo (individuación), desarrolla el hombre su yo individual, que es el responsable de la integración y estabilidad de la personalidad: esto es, la unidad de la persona en estrecha conexión —auténtica conexión— de conciencia e inconsciente. Los trastornos de este proceso de individuación son las neurosis.

Hay que tomar nota de las correcciones y ampliaciones —tan importantes para la interpretación de la religión— de Adler y Jung. Nuestra tarea, sin embargo, no puede consistir en juzgar entre Freud, Adler y Jung, o entre sus respectivas escuelas, ni en investigar las repercusiones de Adler y Jung en Freud. De lo contrario tendríamos que exponer, por ejemplo, cómo Freud, que casi desde un principio distingue entre la pulsión sexual y el instinto de conservación (llamado más tarde pulsión del yo), sin embargo sólo analiza minuciosamente la pulsión sexual y hasta mucho después no presta atención (dando tácitamente la razón a Adler) a la agresividad de dichas pulsiones; cómo Freud, finalmente, luego de haber modificado una y otra vez su teoría de las pulsiones, concede a los fenómenos de la agresividad y la destructividad un rango autónomo y una importancia fundamental, distinguiendo dos clases de pulsiones, la pulsión de vida (libido) y la pulsión de muerte (destrucción, agresión): las grandes fuerzas eros y tánatos[11].

Nuestra tarea, sobre todo, no puede cifrarse en discutir los temas específicos de la psicología individual de *Adler:* por ejemplo, el exceso de ansiedad de la madre y el exceso de mimos del hijo; el destronamiento del primogénito y la lucha de los hermanos; el proyecto —ya presente en la niñez— de un plan de vida orientado a un ficticio objetivo vital; la rebelión de la mujer en la «protesta masculina»; el afán de hacerse valer como tentativa de superar el sentimiento de inseguridad e inferioridad... Y nuestra tarea, en fin, tampoco puede consistir en intervenir en el debate en torno a determinadas teorías de la psicología profunda de *Jung:* en particular, junto a las ya mencionadas, las teorías del inconsciente individual y colectivo, de los arquetipos, de los símbolos y mitos... Importante para nuestra reflexión es, única y exclusiva-

[11] Cf. R. Wollheim, *Sigmund Freud* (Londres 1971); versión alemana: *Sigmund Freud* (Munich 1972) cap. 7: La última fase, pp. 155-191.

mente, la *problemática de la religión:* y justamente en este punto tanto Adler como Jung se diferencian radicalmente de Freud.

*Adler* no analiza la religión partiendo del complejo del padre. Se distancia incluso de la «psicología pulsional» freudiana con alusiones manifiestas: considera tal «visión mecanicista» como una «ilusión», pues «no tiene rumbo ni objetivo» [12].

Adler define la religión partiendo más bien del «constante sentimiento de inferioridad de la humanidad indigente». La «divinidad» —dice Adler— es «hasta el día de hoy la manifestación más radiante de la meta de la perfección» del hombre. Es decir: «La idea de Dios y su enorme significación para la humanidad pueden entenderse, aceptarse y valorarse desde el punto de vista de la psicología individual como concreción e interpretación de lo que el hombre entiende por grandeza y perfección y como la vinculación tanto del individuo como de la totalidad a un fin situado en el futuro del hombre, fin que en el presente potencia el estímulo acrecentando los sentimientos y las emociones» [13].

Con lo cual queda claro que para Adler la religión y la psicología individual coinciden en que tienen como «fin la perfección de la humanidad». De este modo, Adler puede ser tolerante con la religión en la medida en que está al servicio de tal fin: «Yo admitiría como valiosa toda corriente que en su fin último garantice el bien de la totalidad» [14]. Tal es el dictamen de un hombre que entiende su psicología individual como la «heredera de todos los grandes movimientos de la humanidad» [15]. Porque, pese a su tolerancia con la religión, para Adler hay una cosa clara: Dios es una idea, si bien la más alta y más grande idea de la humanidad, la idea de la perfección que anhela el hombre. Pero también para Adler constituye el hombre la última realidad: el hombre es el centro de la realidad, y tarea de la psicología individual es «hacer del hombre el centro» [16]. Con ello se le señala a la humanidad el objetivo que, si bien es inalcanzable, propicia su pujante desarrollo en una constante ascensión: «Llámese a este supremo fin efectivo divinidad o socialismo o» —como Adler— «pura idea del sentimiento de comunidad..., en él se refleja siempre el poderoso fin de la superación, fin que promete plenitud y dispensa gracia» [17].

[12] A. Adler, *Religion und Individualpsychologie,* en A. Adler y E. Jahn, *Religion und Individualpsychologie. Eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung* (1933; reimpresión Francfort 1975) 68-98; cita, en 70. Cf. también A. Adler, *Der Sinn des Lebens* (1933; reimpresión Francfort 1973), espec. cap. final (15).

[13] A. Adler, *Der Sinn des Lebens,* 69.

[14] *Loc. cit.,* 73. [15] *Loc. cit.,* 98. [16] *Loc. cit.,* 70. [17] *Ibíd.*



El problema que se plantea aquí fue señalado ya por Ernst Jahn, discípulo de Adler y teólogo, quien en réplica a Adler escribe: «Esta es la cuestión: ¿idea, fin o realidad? Para la interpretación cristiana Dios no es ni idea ni fin. Dios es realidad. La idea y el fin pueden ser determinados por la fuerza del pensamiento humano. Pero el ser de Dios no está ligado a los procesos mentales del hombre. Dios no es un resultado del pensamiento. Dios es una realidad sobrecogedora» [18]. Ahora bien, ¿qué permite a Jahn afirmar esto con tanta seguridad? Para el psicólogo Adler «Dios... es un regalo de la fe» [19]. Es cierto que la fe no carece, como el psicoanálisis de Freud, «del fin que significa la vida», pero sí de la «infraestructura causal», ya que Dios no es demostrable científicamente [20]. Para el teólogo Jahn, en cambio, ¡«la fe... es un regalo de Dios»! [21] Pero ¿no es esto una construcción del deseo? La pregunta radical de Freud no está aún respondida.

*Jung* se distancia explícitamente del ateísmo del escrito de Freud sobre la ilusión: «Freud se halla en la misma perspectiva que el materialismo racionalista de finales del siglo XIX con su visión científico-natural del mundo» [22], dice Jung, una generación más joven. En la época en que Freud escribe su obra sobre la ilusión, Jung se vuelve expresamente contra «la intrusión médica en el campo de la concepción del mundo, campo al que el médico ingenuamente se cree con derecho a entrar (véase la explicación de los procesos religiosos como sintomatología sexual o como fantasía desiderativa infantil)» [23]. Mientras Freud rechaza taxativamente la religión como tal y Adler la tolera con indulgencia, Jung se muestra radicalmente deferente hacia ella. Pero ¿hasta dónde llega tal deferencia?

Jung es el único de los tres que profundiza seriamente en la dimensión psicológica de los contenidos religiosos como tales: la doctrina sobre Dios (Trinidad), la cristología, la mariología, los sacramentos y en particular la confesión y el sacrificios de la misa ocupan su atención en extensos estudios [24]. Su perspectiva, sin embargo, es exclusivamente psicológico-fenomenológica: él no se pregunta por la verdad histórica, sino únicamente por la verdad psico-

[18] E. Jahn, epílogo del libro de A. Adler y E. Jahn, *Religion und Individualpsychologie,* 99.

[19] A. Adler, *Der Sinn des Lebens,* 70.

[20] *Ibíd.*

[21] E. Jahn, epílogo cit. de *Religion und Individualpsychologie,* 100.

[22] C. G. Jung, *Psychoanalyse und Seelsorge* (1928/29), en *Psychologie und Religion (Studienausgabe,* Olten 1971) 155-161; cita, en 156.

[23] *Loc. cit.,* 160.

[24] Cf. especialmente el estudio de C. G. Jung, *Das Wandlungssymbol in der Messe* (1940/41), en *Psychologie und Religion* (Olten 1971) 163-267.

lógica: «Cuando la psicología habla, por ejemplo, del motivo del nacimiento virginal, sólo se ocupa del hecho de que tal idea existe, pero no se ocupa de la cuestión de si tal idea es verdadera o falsa en algún sentido. La idea es psicológicamente verdadera en cuanto que existe. La existencia psicológica es subjetiva en cuanto que una idea sólo aparece en un individuo. Pero también es objetiva en cuanto que mediante un 'consensus gentium' es compartida por un grupo más amplio»[25]. Ahora bien, ¿puede la verdad psicológica (= existencia psicológica) separarse de la verdad efectiva, histórica? Erich Fromm está en lo cierto cuando observa críticamente sobre la concepción de la religión de Jung: «Ni siquiera el psiquiatra puede trabajar despreocupándose de la verdad de una idea..., de lo contrario no podría hablar de autoengaño o de condición paranoide»[26].

Jung adquiere más tarde clara conciencia de los límites de su método psicológico. El análisis psicológico no significa en absoluto una «psicologización, esto es, una anulación del misterio»: «El hecho de considerar como un proceso psíquico una afirmación de las que se dicen metafísicas no implica en modo alguno que éste sea 'meramente psíquico', como mis críticos suelen afirmar. ¡Como si 'psíquico' designara algo de todos conocido! ¿Todavía no ha advertido nadie que, cuando decimos 'psique', estamos aludiendo simbólicamente a la más densa oscuridad que uno puede imaginar? Forma parte del 'ethos' del investigador ser capaz de confesar dónde acaba su ciencia. Pues ese final es el comienzo de un conocimiento superior»[27]. Pero todavía queda por dilucidar: ¿es Dios una parte de la psique humana o algo distinto de ella?

El propio Jung, no obstante su escepticismo frente al cristianismo eclesiástico y confesional, nunca quiso dejar de ser cristiano. El último año de su vida escribe a un teólogo belga: «En rigor me tengo por cristiano, pero a la vez estoy convencido de que el cristianismo actual no representa la última verdad; así lo demuestra la caótica situación de nuestro tiempo. El estado actual me parece insoportable, por eso juzgo absolutamente necesario un desarrollo ulterior, radical, del cristianismo. En mi opinión deberían tenerse en cuenta los conocimientos de la psicología del inconsciente...»[28].

[25] C. G. Jung, *Psychologie und Religion* (1939), en *Psychologie und Religion* (Olten 1971) 11-127; cita, en 12.
[26] E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (1950); versión alem.: *Psychoanalyse und Religion* (Zurich 1966) 24.
[27] C. G. Jung, *Das Wandlungssymbol in der Messe,* en *Psychologie und Religion,* 267.
[28] C. G. Jung, *Briefe,* edit. por A. Jaffé en colaboración con G. Adler, 3 vol. (Olten-Friburgo 1973) III, 322s.



Con su concepción de la religión, Adler y Jung han relativizado la crítica de la religión de Freud en puntos importantes. Pero también la actitud de Jung frente a la religión, aunque más benévola, deja sin resolver la cuestión fundamental planteada por Freud: ¿no es la religión, pese a su función positiva, una simple construcción del deseo? ¿No es Dios, pese a la importancia psicológica de su idea, una realidad «puramente psicológica»? O, empleando las expresiones de Jung, no cabe duda de que Dios es «psicológicamente existente» (una «verdad psicológica») —subjetivamente en el individuo humano, objetivamente en un grupo amplio—, pero ¿también existe Dios independientemente de nuestra conciencia, de nuestra psique? Antes de pasar a estudiar el aspecto psicológico de esta cuestión, ya discutida al hablar de Feuerbach y Marx, vamos a analizar la respuesta de Freud a la pregunta sobre el origen de la religión, que prepara su respuesta a la pregunta por la naturaleza de la religión.

### b) El controvertido origen de la religión.

En ningún otro tema ha encontrado Freud menos seguidores que en sus concepciones históricas etnológico-religiosas. Es posible que los etnólogos y antropólogos renunciaran desde el principio a analizar seriamente las tesis de Freud porque todos ellos estaban convencidos de que no merecía la pena una discusión seria, pues Freud había interpretado mal el material. En cualquier caso, las teorías histórico-religiosas que Freud utiliza para fundamentar su idea —preconcebida, como hemos visto— del complejo de Edipo como origen de la religión, apenas son mantenidas en su forma pura por ningún especialista en ciencia de las religiones. Ni la teoría animista o preanimista, ni la teoría mágica o totemista sobre el origen de la religión llegaron a imponerse.

Lo que se *puso en tela de juicio* no fue primariamente el amplísimo material de datos recogidos por investigadores tan meritorios como Tylor y Marett, Frazer y Robertson Smith, sino la interpretación del material acumulado: por ejemplo, la concepción del mana como un fluido energético impersonal, independiente de las personas; la animación de todas las cosas en el sentido del animatismo o la asociación de totemismo y exogamia. Sobre todo se puso en tela de juicio la sistematización de un material tan heterogéneo en un esquema preconcebido: el *esquema de la evolución.*

Evidentemente, hoy ningún investigador serio niega la evolución en la historia de las religiones: ¡también las religiones han evolucionado! En este aspecto tienen razón Freud y los etnólogos frente a todos los teólogos fixistas, estaticistas. Pero todos los in-

vestigadores serios niegan en la actualidad el *evolucionismo doctrinario-esquemático* en la historia de las religiones: ¡las religiones evolucionan de múltiples formas, totalmente asistemáticas! Con respecto a las supuestas fases primitivas de la religión, esto significa: es indudable que la magia y la fe en las almas y los espíritus desempeñaron un papel predominante en muchas religiones y que algunos antepasados divinizados fueron venerados más tarde como seres divinos; es indudable, asimismo, que en muchos casos el culto a un animal totémico se transformó en culto a los dioses. Pero cuando se afirma que el preanimismo, el animismo o el totemismo fueron en todas partes la forma primigenia de la religión se está enunciando un postulado dogmático, no un hecho probado históricamente.

Históricamente nunca se ha demostrado lo que el esquema evolucionista da por supuesto: que la religión como tal se desarrolló siempre de la misma forma; que todas las religiones han recorrido las diferentes fases; que, en general, la religión surgió de la magia, las ideas de santidad del tabú, la fe en los espíritus de la fe en las almas, la fe en los dioses de la fe en los espíritus, la fe en Dios de la fe en los dioses. Justamente el estadio supuestamente más primitivo, la fe en las almas o espíritus, no se encuentra en todos los pueblos primitivos ni, sobre todo, en las culturas que se suponen más antiguas. Desde el punto de vista de la etnología, la historia de las religiones y la psicología evolutiva, las ideas animistas no son fenómenos originarios, sino fenómenos posteriores y derivados. Este solo dato basta para explicar por qué no ha podido comprobarse en ninguna religión concreta esa supuesta sucesión de las diferentes fases. Los distintos fenómenos y fases se interfieren unos con otros. Más que de fases o épocas, hoy se habla de estratos o estructuras que en principio pueden encontrarse en todas las fases o épocas.

Hoy se tiene cierta desconfianza frente a las construcciones demasiado bellas y se cuestionan sus *problemáticos presupuestos*. Porque ¿es tan seguro que el tipo europeo o americano de intelectual, con toda su ilustración, está realmente por encima del saber vivo y existencial de aquellos hombres, insertos en el ámbito de las religiones, y en particular de los «primitivos»? ¿Es tan seguro que tras la fe y las acciones religiosas de estos «primitivos» no hay nada de realidad y todo se reduce en el fondo a un error (que hay que clarificar)? ¿Son de antemano las religiones menos verdaderas que la ciencia? ¿No es posible que la ciencia choque aquí con una barrera, al tratar de explicar una religión viva y el conocimiento —tan distinto— de los hombres «primitivos» empleando un método racional, «geométrico»? ¿Está en absoluto justificado pretender por principio explicar lo religioso por lo no religioso, la religión por la magia? ¿Se abre paso así a la comprensión de lo genuinamente religioso? Y la relación de culturas inferiores y superiores, ¿se identifica con la relación de religiones inferiores y superiores? ¿Cabe siquiera hacer una distinción tan clara y tajante entre religiones primitivas y religiones superiores?



El mismo año de la aparición de *Totem y tabú* publica Emile Durkheim [29], uno de los fundadores de la sociología moderna, una obra en que, fijándose particularmente en ciertos pueblos primitivos de Australia, formula serios reparos contra la imagen de la religión primitiva entonces vigente y según la cual dicha religión constituía una abstrusa y vacía sarta de embustes y supersticiones. También estas religiones primitivas tendrían un núcleo de realidad, que Durkheim, como es natural, no ve en un poder divino, sino en la sociedad: en el clan, cuyo símbolo o emblema es el totem.

Pero el primero que ataca frontalmente el esquema de la evolución es el escritor escocés Andrew Lang [30]. Le sigue, con su gigantesca obra de doce tomos sobre el «origen de la religión», el antropólogo Wilhelm Schmidt [31], quien empleando el método de Frobenius y otros, intenta a una con sus discípulos probar la tesis de que la religión más antigua no es el animismo, el preanimismo o el totemismo, sino el «monoteísmo primitivo». Así, pues, ¿un *esquema de antievolución* frente al esquema de la evolución? De hecho parece comprobado que existen tribus primitivas que creen, no en espíritus, sino en un «Dios supremo» (Padre primordial o universal, Padre de la tribu o Padre del cielo), que en el culto, curiosamente, pasa a un segundo término y, al parecer, sólo representa en cuanto «creador» la respuesta a la pregunta por el origen de las cosas. Estos dioses supremos podrían ser algo primario y no derivado de estadios inferiores. No obstante, tanto su antigüedad como su naturaleza son objeto de discusión entre los investigadores. Sobre todo no consta si estos «pueblos primitivos» son realmente primitivos; si tal Dios supremo excluye (mono-teísmo) o incluye (heno-teísmo) otros dioses; si ha de concebirse como un ser activo o pasivo (Deus otiosus).

Por más que las investigaciones de Lang, Schmidt y, finalmente,

[29] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (París 1912; [5]1968).

[30] A. Lang, *The Making of Religion* (Londres 1898); íd., *Magic and Religion* (Londres 1901).

[31] W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee,* 12 vol. (Münster 1912-1955).

las del etnólogo alemán A. E. Jensen[32] cuartearan el esquema de la evolución, *no probaron la tesis central* que querían probar: que esta religión del Dios excelso, y no el animismo, representa la religión primitiva. El interés teológico latente tras el esquema de antievolución era palpable: con la tesis del monoteísmo primitivo se quería probar históricamente el hecho de una «revelación primitiva», lo cual tuvo consecuencias funestas para la discusión científica.

De este modo resulta cada vez más claro que *ni la teoría de la degeneración* a partir de un comienzo superior monoteísta *ni la teoría de la evolución* a partir de un comienzo inferior animista-preanimista se pueden probar inequívocamente desde el punto de vista histórico. Ambas son, en el fondo, esquemas dogmáticos, el uno en ropaje científico-teológico, el otro en ropaje científico-ilustrado. Hasta ahora no ha sido hallada la *religión primitiva.* Además *es imposible hallarla* científicamente. De ahí que ni siquiera —y semejante consenso ya se va perfilando— se la deba buscar. Con toda razón dice un científico de la religión, el indio *M. Dhavamony:* «Históricamente no podemos demostrar que una forma de religión es anterior a la otra. El animismo, el preanimismo, el manismo, el fetichismo, el totemismo, el monoteísmo primitivo, etcétera, en cuanto teorías del origen de la religión han tenido, todas ellas, su época»[33]. Hoy se ha llegado a comprender una cosa que, por supuesto, también se aplica a la teoría de Freud: carecemos de las fuentes necesarias para explicar históricamente el origen de la religión. Los pueblos primitivos contemporáneos no son los «pueblos primitivos»; también ellos, como los pueblos civilizados, tienen tras de sí una larga historia, aunque no esté escrita. Como ya indicó en el fondo el propio Freud, aunque sin sacar las consecuencias lógicas, en lo tocante al origen de la religión no podemos ir más allá de las «hipótesis», «visiones», «suposiciones», «tentativas» históricas y psicológicas.

Hoy, por otra parte, también la *teología* debe confesar con toda franqueza que históricamente *nada sabe del origen de la religión.* Las afirmaciones del Génesis sobre un estado primitivo paradisíaco del mundo y del hombre no pretenden ser, dado su género literario, una noticia histórica, sino un mensaje adornado poéticamente: el mensaje de la grandeza del único Creador, de la bondad sin excepción de todas sus criaturas, de la libertad, la responsabilidad y la culpa del hombre. La teología seria no tiene hoy dificultad alguna en admitir una evolución ascendente del mundo y del hombre. Por eso el interés de la teología por la tesis de un «monoteísmo primitivo» ha remitido sensiblemente. Dada la condición de las fuentes, pretender una síntesis de los testimonios bíblicos y los hallazgos etnológicos no tiene ninguna probabilidad de éxito. Por todas partes, afortunadamente, se advierte un desentumecimiento dogmático, y ello tanto por parte de la teología y la Iglesia como por parte de la etnología y la ciencia de la religión.

[32] A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen* (Wiesbaden 1951).

[33] M. Dhavamony, *Phenomenology of Religion* (Roma 1973) 49.



Por lo general, en los nuevos manuales de historia de las religiones ya no se encuentra ningún capítulo sobre una religión primitiva o *la* religión primitiva. En su lugar se aparecen uno o varios capítulos sobre las *religiones primitivas,* y hasta se ha hecho la propuesta de comenzar inmediatamente con religiones concretas (la polinesia, la norindia y la africana), lo que permitiría abarcar de una ojeada los rasgos comunes que, a pesar de todo, existen entre las distintas religiones primitivas[34]. En todo caso, las distintas culturas, «patterns of cultures» (Ruth Benedict), han de entenderse desde sí mismas[35] y las distintas religiones desde sus propios presupuestos. En esa tarea se concentra hoy la ciencia de las religiones. Cada vez son más las religiones estudiadas en sus propios contornos mediante intensivos trabajos de campo (con ayuda de la lingüística, la psicología, la sociología, la etnología, la arqueología, la historia del arte, el folklore). Para tales trabajos de campo ha resultado muy útil la antropología «funcional» de Bronislaw Malinowski[36]. Dicha antropología describe cómo «funcionan» las diferentes instituciones de una cultura primitiva y las presenta como un todo viviente. Así, el contexto ha permitido descubrir la función de costumbres extrañas y aparentemente absurdas de los «primitivos». Por tanto, hoy se acepta que la tarea de la moderna ciencia de las religiones no es construir apriorísticamente, ni clasificar en religiones «superiores» e «inferiores», ni emitir juicios de valor sobre cada una de las religiones, sino perfilar las diversidades dentro de las coincidencias, analizar las funciones de todo lo misterioso, respetar las religiones dentro de la diversidad de experiencias.

[34] Para estos rasgos comunes, cf. V. Grønbech y J. Prytz Johansen, *Primitive Religion,* I-II, en *Handbuch der Religionsgeschichte,* editado por J. P. Asmussen y J. Laessøe en colaboración con C. Colpe, vol. 1 (Gotinga 1971) 11-151.

[35] Cf. R. Benedict, *Patterns of Culture* (1934; reimpresión Nueva York 1948).

[36] Cf. B. Malinowski, *Magic, Science and Religion. And Other Essays* (Nueva York 1948); versión alem.: *Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften* (Francfort 1973).

Entre tanto, todos los estudios permiten comprobar históricamente una cosa: hasta ahora, en toda la larga historia de la humanidad, no se ha encontrado *ningún pueblo o tribu sin algún indicio de religión.* Al mismo hombre de Neandertal (de hace cien mil años) se le atribuyen ciertas ideas de una vida en el más allá, como se advierte en el equipamiento de sus sepulturas, y al hombre de Heidelberg (de hace ciento cincuenta mil años), sacrificios de primogénitos. Siempre ha habido religión. Tanto histórica como geográficamente, la religión está en todas partes. Sí. La misma investigación histórica de la religión ha invertido los planteamientos, como escribe Bronislaw Malinowsky: «Tylor tuvo que refutar todavía el error de que hubo pueblos primitivos sin religión. Hoy nos encontramos algo confundidos por el descubrimiento de que para un primitivo todo es religión, de que él vive de continuo en un mundo de misticismo y ritualismo. Si la religión abarca la 'vida' y la 'muerte', si se origina de todas las acciones 'colectivas' y de todos los 'acontecimientos decisivos' de la vida individual, si comprende todo el 'mundo mental' y todos los 'intereses prácticos' de los primitivos, nos vemos obligados a preguntar, no sin perplejidad: ¿qué queda fuera de la religión, cuál es el ámbito de lo 'profano' en la vida del primitivo?» [37]. ¿No es comprensible que algunos científicos de la religión, basados precisamente en sus conocimientos de historia de las religiones, piensen que nunca dejará de haber religión? ¿Es, pues, la religión una eterna añoranza de la humanidad?

Uno de los más destacados especialistas actuales en ciencias de la religión, Mircea Eliade, se ha preguntado cómo *Totem y tabú* de Freud, esa «frenética novela negra», pudo tener tan «increíble éxito» entre los intelectuales occidentales, pese a que los más notables etnólogos de la época de Freud —desde W. H. Rivers y F. Boas hasta A. L. Kroeber, B. Malinowski y W. Schmidt— demostraron «lo absurdo de semejante 'comida totémica' primitiva» [38]. En vano habrían mostrado todos estos eruditos que el totemismo no aparece en los comienzos de la religión, que no es universal y que no todos los pueblos han pasado por una fase totemista; que, según el mismo Frazer, de muchos centenares de tribus totémicas solamente cuatro (!) conocían un rito que se asemeja al asesinato ritual y a la comida del «dios-totem»; que este rito, por tanto, nada tiene que ver con el origen del sacrificio, dado que el totemismo no aparece en las culturas más antiguas...

[37] B. Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion,* 9.

[38] M. Eliade, *Cultural Fashions and the History of Religions,* en *The History of Religions. Essays on the Problem of Understanding,* edit. por J. M. Kitagawa (Chicago-Londres 1967) 21-38; cita, en 24.



Según Eliade, no obstante, no se debe juzgar el genio de Freud por los «relatos de terror» que en *Totem y tabú* se presentan como hechos históricos objetivos. Para Eliade es más importante lo siguiente: el psicoanálisis, por fin, había ganado la batalla contra los psicólogos más viejos. Por eso, y por otras muchas razones, se convirtió en una «moda cultural». Y como tal «moda cultural», la ideología freudiana, incluidos sus elementos dudosos, fue aceptada por los intelectuales occidentales a partir de 1920 como un hecho demostrado. Sin embargo, cuando se examina esa «moda cultural» con los mismos medios y métodos del psicoanálisis, se descubren inmediatamente, según Eliade, «algunos de los trágicos secretos del moderno intelectual de Occidente»: «Por ejemplo, su profundo descontento con las gastadas formas del cristianismo histórico y su deseo de liberarse a toda costa de la fe de sus antepasados, acompañado de un extraño sentimiento de culpabilidad, como si él mismo hubiera matado a Dios, en el que él no puede creer, pero cuya ausencia no puede soportar. Por este motivo he dicho que una moda cultural es altamente significativa, con independencia de su valor objetivo; el éxito de ciertas ideas o ideologías nos revela la situación espiritual o existencial de aquellos para quienes tales ideas o ideologías representan una especie de doctrina salvadora» [39].

### c) La religión, ¿mera creación del deseo?

Desde el punto de vista histórico no cabe la menor duda: Freud es ateo desde sus tiempos de estudiante. Es ateo mucho antes de ser psicoanalítico. El ateísmo de Freud no se basa, pues, en su psicoanálisis, sino que le precede. Y el propio Freud ha insistido siempre en ello: el *psicoanálisis no* lleva *necesariamente* al *ateísmo.* Es un método de investigación y curación que puede ser empleado indistintamente por ateos y por creyentes. Y por eso mismo el ateo Freud se opone a que del psicoanálisis, un «imparcial instrumento de trabajo», se extrapole una «concepción del mundo» atea. Del «ateísmo» metódico no debe hacerse un ateísmo ideológico, el psicoanálisis no debe convertirse en una explicación total de la realidad.

*El ateísmo personal* de Freud se basa principalmente *en argumentos tomados de Feuerbach y sus seguidores:* «Yo he añadido a la crítica de mis grandes predecesores simplemente —y esto es lo único nuevo en mi exposición— una fundamentación psicológi-

[39] *Loc. cit.,* 25.

ca», dice Freud tan modesta como acertadamente [40]. Ya en Feuerbach encontramos, como queda dicho, una fundamentación psicológica del ateísmo: los deseos y la fantasía o la imaginación son los responsables de la proyección de la idea de Dios y de todo el mundo de apariencias o ensueños de la religión. Como la teoría marxiana del opio, también la teoría freudiana de la ilusión se apoya en la teoría feuerbachiana de la proyección. Lo sustancialmente nuevo de Freud es sólo su profundización psicoanalítica.

Para la crítica del ateísmo de Freud esto significa que las razones aducidas contra el ateísmo de Feuerbach (y Marx), en particular contra sus argumentaciones psicológicas e histórico-filosóficas, son también aplicables al ateísmo de Freud. Y en la medida en que el ateísmo de Feuerbach (y Marx) ha resultado ser una hipótesis en el fondo no rigurosamente fundamentada, también el *ateísmo de Freud* debe aparecer como una *hipótesis* en definitiva *no rigurosamente fundamentada.*

Es cierto que Freud ha revisado las cuestiones subyacentes a la teoría feuerbachiana de la proyección psicológica y las ha examinado desde el punto de vista de la psicología profunda fijándose en sus condicionamientos inconscientes. Ello le ha permitido dar mayor profundidad a tal hipótesis en el plano de la historia de las religiones y de la psicología religiosa. Pero no por eso ha fundamentado Freud, como tampoco Marx, personalmente la teoría de la proyección: también Freud *da por supuesta* dicha teoría (al parecer irrefutablemente demostrada por sus «grandes predecesores») cuando se pregunta y muestra cómo explicarla histórica y psicológicamente. Pero justamente este supuesto es el que a fin de cuentas carece de fundamentación.

Freud tiene el gran mérito histórico de haber puesto de relieve en qué medida el inconsciente condiciona al hombre y la historia entera de la humanidad, en qué medida son determinantes para las actitudes y representaciones religiosas de todo hombre la primera infancia, las primeras relaciones del hijo con los padres y el comportamiento sexual. Pero ya lo vimos claramente al hablar de Feuerbach (y Marx): ¡del indiscutible influjo de los factores *psicológicos* (socioeconómicos) en la religión y en la idea de Dios no se sigue nada a favor o en contra de la existencia de Dios! No es menester, pues, dar mayores explicaciones, si también ahora en relación con *Freud* decimos análogamente: ¡del indiscutible influjo de los factores *psicológicos profundos, inconscientes,* en la religión y en la idea de Dios *tampoco se sigue nada a favor o en contra de la existencia de Dios!*

[40] S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion,* en *Studienausgabe* IX, 169.



Concretemos brevemente fijándonos en la afirmación central de la crítica de la religión de Freud: «¿Son las representaciones religiosas realizaciones de los más antiguos, intensos y apremiantes deseos de la humanidad?». Evidentemente, pueden decir también quienes creen en Dios. Y el creyente reconocerá además:
Como pone de relieve Marx, la religión puede ser un opio, un tranquilizante social, un medio de consolación (represión). Pero no tiene que serlo necesariamente.
Como pone de relieve Freud, la religión puede ser una ilusión, expresión de una neurosis y de inmadurez psíquica (regresión). Pero no tiene que serlo necesariamente.
Todo tipo de fe, esperanza y amor humano —referido a una persona, a una cosa o a Dios— implica un momento de proyección. Pero eso no implica que su objeto sea necesariamente mera proyección.
La fe en Dios puede estar fuertemente condicionada por la actitud del hijo hacia el padre. Pero, pese a eso, Dios puede existir.

Por consiguiente, el problema no reside en que es posible explicar psicológicamente la fe en Dios. O psicología o no psicología es en esta cuestión una falsa alternativa. Desde el punto de vista psicológico la fe en Dios siempre acusa estructuras y contenidos proyectivos o puede despertar sospechas de ser una mera proyección. También todo amante proyecta necesariamente su propia imagen en la amada. Pero ¿quiere decir esto que su amada no existe o que en lo esencial no existe tal como él la ve y se la imagina? ¿No puede él, con todas sus proyecciones, captarla tal vez con mayor hondura que el que trata de juzgarla desde fuera como observador neutral? El hecho de la proyección, por tanto, nada decide sobre la existencia o no existencia del objeto al que se refiere.

Y aquí encuentra sus límites definitivos la conclusión freudiana de lo anormal a lo normal, de lo neurótico a lo religioso, por muy justificada que parezca. ¿Es la religión una *construcción del deseo* humano? ¿Y basta esto para concluir que Dios no puede ser más que una creación del deseo del hombre, una ilusión infantil o hasta una idea fija neurótica? Ya hemos aducido contra Feuerbach que al deseo de Dios *puede* responder un Dios real. Esta posibilidad —más tarde hemos de discutirla minuciosamente— ni siquiera fue descartada por Freud. ¿Y por qué habría que descalificar el deseo en general? ¿No es enteramente humano desear, desear pequeñas y grandes cosas, desear los bienes de esta tierra, a los demás hombres, el mundo y tal vez también —por qué no— a Dios?

Naturalmente, mal están las cosas para una fe religiosa si ésta

no tiene auténticos motivos o en un tratamiento psicoanalítico no queda a salvo ninguno de ellos; tal fe sería, aunque tuviera una apariencia muy piadosa, una fe inmadura, infantil, quizá incluso neurótica. Pero ¿implica que una fe sea mala o dice algo contra su verdad el hecho de que en ella entren en juego —¡como también en el psicoanálisis!— todos los posibles motivos pulsionales, inclinaciones libidinosas, mecanismos psicodinámicos, deseos conscientes e inconscientes? ¿Por qué yo no voy a poder desear? ¿Por qué no voy a poder desear que no haya sido en vano todo sudor, sangre y lágrimas, todo el dolor a lo largo de los siglos, que al fin se ofrezca una felicidad definitiva a todos los hombres y en especial a los menospreciados y pisoteados? ¿Y por qué, al contrario, no voy a poder sentir aversión a la idea de tener que contentarme con los raros momentos de felicidad y resignarme a la «normal infelicidad»? ¿Por qué no puedo sentir aversión al pensamiento de que la vida del hombre y de la humanidad entera esté regida únicamente por despiadadas leyes naturales, por el juego del azar y la supervivencia del más fuerte, y que el morir, todo morir, sea sumirse en la nada? [41]

Del profundo deseo de Dios y de vida eterna no se siguen —y aquí yerran algunos teólogos— la existencia de Dios y la realidad de la vida y felicidad eternas. ¡Pero de ahí tampoco se siguen —y aquí yerran algunos ateos— su no existencia y su no realidad! Cierto, el solo deseo no entraña ya el cumplimiento. *Puede* ser que a los más antiguos, intensos y apremiantes deseos de la humanidad no responda nada y que la humanidad, efectivamente, se haya hecho ilusiones durante siglos. Como un niño que en su soledad, abandono, indigencia y anhelo de felicidad desea de todo corazón, ansía, se figura e imagina tener un padre en algún lugar, en algún lejano campamento ruso, se hace ilusiones, se autoengaña, persigue imágenes de su propio deseo, a no ser que... ¿A no ser qué? ¡A no ser que el padre, largo tiempo dado por muerto, al que el niño sólo conoce de oídas, todavía siga en vida por un azar cualquiera, todavía —aunque ya nadie lo crea— exista! Entonces, sí, entonces, efectivamente el niño tendría razón contra esa mayoría que ya no cree en la existencia de un padre. ¡Entonces respondería a su deseo una realidad, de la que un día tal vez él mismo pueda cara a cara convencerse!

Tocamos aquí nuevamente, como en el caso de Feuerbach y Marx, el punto capital, de suyo facilísimo de entender, en el que

[41] Cf. A. Görres, *Alles spricht dafür, nichts Haltbares dagegen. Kritische Reflexionen eines Analytikers über den christlichen Glauben,* en H. Zahrnt (edit.), *Jesus und Freud. Ein Symposion von Psychoanalytikern und Theologen* (Munich 1972) 36-52.



al momento pierde toda su fuerza de sugestión cualquier teoría, la de la proyección, la del opio, la de la ilusión: ¡tal vez existe *efectivamente* ese ser de nuestros anhelos y sueños! Tal vez se da efectivamente ese ser que nos promete la felicidad. No sólo la felicidad del lactante, que según Freud condiciona permanentemente el inconsciente del hombre, sino una felicidad futura enteramente distinta, que responde a las aspiraciones tanto inconscientes como conscientes del hombre maduro, del hombre adulto, y a la que están orientados los más antiguos, intensos y apremiantes deseos de la humanidad. ¿Quién sabe?

La explicación freudiana de la génesis psicológica de la religión no refuta la fe en Dios en sí misma. Freud analizó y dedujo psicológicamente las representaciones religiosas. Y esto es algo que nunca hubieran debido prohibir a Freud, como antes a Feuerbach, los teólogos y hombres de Iglesia. Porque la interpretación psicológica de la religión es posible y legítima. Pero ¿es lo psíquico el todo de la religión? Téngase en cuenta que Freud ni refutó ni destruyó de raíz las representaciones religiosas, y los ateos como los teólogos nunca hubieran debido deducir tal cosa de la crítica de la religión de Freud: la interpretación psicológica sola, por su propia naturaleza, no puede llegar hasta la realidad última o primera de todas; se mantiene ante ella radicalmente neutral. Por tanto, desde el punto de vista psicológico, la cuestión de la existencia de Dios —y el argumento no puede en absoluto recubrirse positivamente— debe permanecer abierta.

En conclusión, también el *ateísmo de Freud,* que para él mismo ya era algo establecido antes de todos sus descubrimientos psicoanalíticos, resulta ser una *pura hipótesis,* un postulado sin pruebas, una pretensión dogmática. Y Freud en el fondo siempre es consciente de ello: para él, las representaciones religiosas, pese a no merecer crédito, son irrefutables. En principio podrían incluso ser verdaderas. En su opinión, lo que cabe decir sobre su naturaleza psicológica nada decide sobre su contenido y valor de verdad. Ya conocemos su respuesta: «Nos decimos, sería muy bello, sería..., pero...».

### d) ¿Fe en la ciencia?

Freud reemplaza la fe en Dios por la fe en la ciencia, en «nuestro dios logos» [42], en el que Freud encuentra el «apoyo seguro» que «falta» al que cree en Dios [43]. Ya vimos con cuánto

[42] S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion,* en *Studienausgabe* IX, 187.
[43] *Loc. cit.,* 188.

énfasis proclama Freud su fe pese a ser plenamente consciente de la insuficiencia del hombre y su progreso: «Nosotros creemos en que el trabajo científico puede...» [44]. Y con cuánto énfasis abjura de la increencia: «No. Nuestra ciencia no es una ilusión» [45].

Es evidente que el hombre no puede evitar la afirmación —cuando menos ficticia— de un valor supremo semejante (en el caso de Freud la ciencia), lo cual nada dice sobre la realidad de tal valor. Y aquí es donde surge la pregunta: ¿puede la fe en la ciencia reemplazar la *fe en Dios?* No es necesario repetir lo que ya dijimos desde la perspectiva de Pascal respecto al ideal moderno de conocimiento, a la ciencia de la naturaleza y al problema de Dios: nada que alegar contra una racionalidad crítica, pero sí contra un racionalismo ideológico [46]. En cualquier caso, contra Feuerbach [47] y Marx [48], hubimos de llamar la atención sobre esto: hasta hoy, ni en Oriente ni en Occidente ha desaparecido la fe en Dios en aras de la ciencia; el ateísmo moderno, sobre todo tras las experiencias del nacionalsocialismo y el comunismo, ha perdido gran parte de su credibilidad. En cambio, la fe en Dios vuelve a tener en nuestros días un nuevo futuro para un incontable número de personas del mundo entero. Tanto el ateísmo antropológico de Feuerbach como el ateísmo sociopolítico de Marx y el ateísmo psicoanalítico de Freud están muy lejos de constituirse en convicción universal. Así, pues, también la tesis freudiana de la *sustitución de la religión por la ciencia* resulta una *afirmación infundada:* una extrapolación hacia el futuro que hoy, en mirada retrospectiva, no es posible en modo alguno verificar.

Hoy, por otra parte, ya no se concibe cualquier *progreso de la ciencia* como contradicción frente a la fe en Dios, como ocurría en los tiempos de estudiante de Freud. E incluso ciertos científicos de la naturaleza y psicólogos se preguntan si el progreso de la ciencia hasta hoy y las necesarias correcciones por él provocadas han afectado realmente al núcleo de la fe en Dios. ¿Se contradicen siquiera ciencia y fe en Dios en sus puntos centrales?

También la ciencia ha entrado entre tanto, precisamente a causa de su progreso, en una crisis que ni el mismo Freud, un tanto escéptico ante el progreso, pudo sospechar. Justamente el indiscutible progreso de la ciencia en todos los campos es lo que hace que muchos, sobre todo en las naciones industrializadas, duden de

[44] *Ibíd.* [45] *Loc. cit.*, 189.

[46] Cf. pp. 172ss: Primer balance provisional: Tesis sobre la racionalidad moderna.

[47] Cf. pp. 292ss: ¿Fin del cristianismo?

[48] Cf. pp. 344ss: ¿Futuro sin religión? y 347ss: ¿Promesa sin cumplimiento?



esa *fe en la ciencia* que el mismo Freud propugnaba: les hace dudar de que la ciencia y la consiguiente tecnología signifiquen automáticamente progreso y sean la clave de la felicidad de todos los hombres, felicidad que la religión, según Freud, no proporciona. Hoy se insiste más bien en el carácter ambivalente del progreso de la ciencia y la tecnología, que tan fácilmente escapan a todo control humano y hoy infunden un cierto miedo al futuro (no pocas veces rayano en lo apocalíptico) [49]. El propio Freud no confiaba incondicionalmente en el futuro. No estaba seguro del futuro de nuestra cultura; la fuerza efectiva de la pulsión de muerte y el potencial agresivo acumulado en exceso eran para él sumamente peligrosos; la batalla entre la razón y la destrucción no estaba, según él, decidida en absoluto [50].

La ideología del progreso, la ideología de un desarrollo científico conducente por sí mismo a una verdadera humanidad, está hoy en todo caso conmovida en sus cimientos: un progreso de efectos frecuentemente destructores. Una racionalidad que tiene rasgos irracionales. Un dios logos que aparece cada vez más como ídolo. Por eso los mismos científicos proclaman que hay que renunciar a la fe en la ciencia como explicación total de la realidad («Weltanschauung») y a la tecnocracia como religión de recambio que todo lo salva.

Radicalmente falso sería, no obstante, explotar teológicamente el hoy tan extendido escepticismo del hombre frente a la ciencia y la tecnología. No todo paso de distanciamiento de la fe en la ciencia es automáticamente un paso de acercamiento a la fe en Dios: el escepticismo ante la ciencia y la tecnología no fundamenta ni mucho menos la fe en Dios. Los teólogos deben tomar nota de esto: hoy hay muchos hombres que rechazan una ideologización de la ciencia como explicación total de la realidad, pero al mismo tiempo se muestran escépticos ante la fe en Dios. Hoy hay muchos hombres que ya no luchan apasionadamente por las convicciones ateas, pero tampoco abogan apasionadamente por una fe en Dios. Entre el escepticismo y la afirmación se da hoy, y con de-

[49] G. R. Tylor, *Das Selbstmordprogramm - Zukunft oder Untergang der Menschheit* (Francfort 1971); S. Kirban, *Die geplante Verwirrung* (Wetzlar 1972); G. Ehrensvärd, *Nach uns die Steinzeit. Das Ende des technischen Zeitalters* (Berna 1972); D. Widener, *Kein Platz für Menschen. Der programmierte Selbstmord* (Francfort 1972); E. E. Snyder, *Todeskandidat Erde. Programmierter Selbstmord durch unkontrollierten Fortschritt* (Munich 1972); M. Lohmann (edit.), *Gefährdete Zukunft* (Munich 1973); H. Gruhl, *Ein Planet wird geplündert. Die Schreckensbilanz unserer Politik* (Francfort 1976).

[50] Respecto a esto, cf. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), en *Studienausgabe* IX, 191-270.

masiada frecuencia, un ateísmo cotidiano, trivial, fáctico, ya no militante, pero vivido en la práctica.

Hoy hay pocos científicos que expongan públicamente los motivos de su increencia, como hizo Freud. Pero tampoco son muchos los que dan testimonio público de su fe. Religión, fe, Dios: un campo que aparece para muchos singularmente cegado, tabuizado, dejado en suspenso; uno no acaba de sentirse firme en él. ¿La fe en Dios? Una cuestión privada que a nadie importa. ¿No se ha generalizado una barata tolerancia en cuestiones religiosas que permite a cada cual creer lo que precisamente cree?

La siguiente pregunta no es del todo desacertada: ¿no podríamos encontrarnos ante un fenómeno de represión que tiene, como cualquier otro, sus propias raíces, algunas de ellas históricas? Los innecesarios enfrentamientos mencionados entre la Iglesia y la ciencia aclaran en parte por qué hoy los científicos prefieren callar a hablar de Dios. Pero hemos constatado que la sexualidad puede ser reprimida. De ahí la pregunta: ¿es posible reprimir también el futuro, el miedo y la esperanza, la pregunta por el sentido de la vida, la misma religiosidad? No se recurra precipitadamente a la ciencia concreta, a la razón objetiva. También la razón científica es sobornable: por todo tipo de deseos, pulsiones, inclinaciones, fijaciones infantiles, prejuicios. No donde se trata de resultados «exactos» («puros», matemáticos, científicos, tecnológicos), pero sí donde se trata de sus presupuestos y aplicaciones, donde se trata de los propios problemas vitales. Los ateos reprochan a la religión el deseo, la ilusión. Pero ¿no podría ser también el *ateísmo una construcción del deseo, una proyección?* Plantear la pregunta no equivale a haberla respondido.

e) ¿Religiosidad reprimida?

En el caso personal de Freud, en cuanto esto nos interesa aquí, el problema se agudiza: ¿no hay en su ateísmo, mantenido hasta el fin, un fenómeno de represión? Vaya por delante que con este interrogante final, planteado con toda cautela, no se quiere a última hora interpretar la crítica de la religión de Freud desde el ángulo psicológico individual para neutralizarla. Pero de todos modos hay datos que dan que pensar: Hemos visto que Freud no fue educado en la irreligiosidad. El mismo atestigua en su *Autobiografía,* pero curiosamente sólo en 1935 y en una adición [51], que conocía bien la Biblia. También atestigua que en sus

[51] S. Freud, *«Selbstdarstellung»,* en *Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse,* edit. por I. Grubrich-Simitis (Francfort 1971) 40.



años jóvenes sintió una clara y fuerte inclinación a especular sobre los enigmas del mundo y del hombre, pero que —cosa curiosa otra vez— luchó contra esta su tendencia: «En los años jóvenes era tan grande mi tendencia a especular que no quise transigir con ella a ningún precio» [52]. Así, Freud nutría, «en lo más secreto, la esperanza» de «volver a su objetivo inicial de la filosofía» dando un rodeo por la fisiología: «Pues esto es lo que yo inicialmente quería cuando aún no tenía claro para qué estoy en el mundo» [53]. A sus cuarenta años, en carta a su amigo Fliess, habla de su *ansia de conocimiento:* «De joven no he conocido otro anhelo que el del conocimiento filosófico, y ahora estoy a punto de cumplirlo, pasando de la medicina a la filosofía. He llegado a ser terapeuta contra mi voluntad» [54].

Es claro que el joven Freud se ocupa de cuestiones que pueden muy bien llamarse filosóficas, ideológicas o religiosas. Y también es claro que el viejo Freud vuelve a las cuestiones de su juventud —como hemos oído de sus propios labios, todo lo intermedio no es más que un «rodeo»— y hasta su muerte se dedica con la máxima intensidad a problemas específicamente religiosos. Y desde su juventud y sus primeros estudios bíblicos nada lo fascina tanto como el «fundador» de la religión de la que él mismo procede, la judía. En 1913, a lo largo de tres semanas de septiembre que pasa solitario en Roma, permanece todos los días largo rato de pie, contemplando el Moises de Miguel Angel en S. Pietro in Vincoli, para escribir su primer tratado (¡publicado con pseudónimo!) sobre esta figura. Y sobre la historia y el significado de Moisés vuelve finalmente a escribir la última gran obra de su vida. ¿A qué obedece esta fascinación?

Freud es, sin duda, uno de los *grandes moralistas* de la humanidad. Es todo lo contrario del libertino sexual que muchos entonces y algunos hoy suponen en él: su modo de vivir y su vida sexual son extremadamente rigurosos. En un principio, la mojigatería y hasta la neurosis sexual no le son ajenas, y su moralidad acusa rasgos marcadamente severos, en parte hasta legalistas y sombríos.

Su concepción del hombre no tiene nada que ver con el «pansexualismo» y el «pleno disfrute de los instintos». Al revés, para Freud la cultura total de la humanidad se basa fundamentalmente

[52] Cf. E. Jones, *Leben und Werk Freuds* I, 48s; 54. 82. 345. 348. 404. 443; II, 413.

[53] S. Freud, carta a W. Friess de 1 de enero de 1896, en *Aus den Anfängen der Psychoanalyse,* 152. [En la trad. española cit. p. 712].

[54] S. Freud, carta a W. Fliess de 2 de abril de 1896, en S. Freud, *Briefe 1873-1939,* edit. por E. L. Freud (Francfort 1960) 227.

en la renuncia a los instintos: superación del infantil principio de placer por el principio de realidad. En toda su obra apenas se habla de «alegría» o de «belleza». El contenido de las exigencias éticas, que él quiere ver fundamentadas de forma puramente racional, no religiosa, coincide sorprendentemente con el del Decálogo mosaico. Y parece indudable que él, que alude al influjo decisivo de su dura educación de niño y descubre en sí mismo mediante el autoanálisis el complejo del padre, está inconscientemente ligado a la antigua legalidad mosaica.

Su ateísmo, en cambio, no es originario, sino —como vimos con toda claridad— recibido: ¡no depende del método psicoanalítico por él desarrollado, sino que se debe a la tremenda impresión que le causa la supuestamente atea ciencia de la naturaleza, que para él pasa ahora a ocupar el puesto de la fe religiosa judía! La fe en Dios no es sustituida simplemente por la argumentación científica, sino por otra fe, por la fe cuasirreligiosa en la ciencia. Porque para Freud el *psicoanálisis* es de hecho mucho más que un simple método de investigación y de terapia: es la base de una concepción del mundo atea, una especie de *sustitutivo de la religión.*

En este aspecto llama la atención que el ateísmo de Freud no sea compartido, como él mismo confiesa, por muchos de sus amigos, que, sin embargo, comparten sus convicciones sobre la psicología profunda. También muchos de sus discípulos aceptan por completo su método psicoanalítico y, sin embargo, rechazan su ateísmo, como confiesa el propio Freud. El ateísmo de Freud, por tanto, es una actitud personal radical que nada tiene que ver con el psicoanálisis como tal. ¿No nos encontramos tal vez ante el fenómeno de una religiosidad judía reprimida por razones muy comprensibles?

No tenemos necesidad de resolver aquí esta cuestión. En todo caso sentimos el máximo respeto por la vida y la obra de este investigador extraordinariamente consecuente. Con el máximo respeto contemplamos su lento *morir.* La muerte le libera de un cruel sufrimiento, que ha tenido que soportar durante dieciséis años: un cáncer de paladar, sobrellevado con heroica ecuanimidad, que le ha obligado a someterse a más de treinta operaciones.

Pero también plantean interrogantes la agonía y muerte de este hombre, al que dedica sus recuerdos su médico de cabecera durante los últimos diez años, Max Schur [55]. Causa asombro el papel sumamente emocional que la muerte personal desempeña para

[55] M. Schur, *Freud: Living and Dying* (1972); versión alem.: *Sigmund Freud. Leben und Sterben* (Francfort 1973).



Freud, hombre de fría ciencia y clara racionalidad. Ha luchado durante toda su vida con este problema y no ha conseguido dominarlo realmente: desde una «ocupación casi obsesiva con los posibles o previsibles datos de su muerte» [56], nutrida en parte de elementos de superstición judía, pasando por «ataques de miedo a la muerte» [57], sobre todo al cumplir los cincuenta y un años, para terminar con «sentimientos de culpabilidad del superviviente» al morir su padre [58]. Todo esto es el trasfondo personalísimo de un hombre que terminó por ver toda la realidad del hombre marcada por las dos pulsiones antagónicas de «eros» y «tánatos», la pulsión de la vida y la pulsión de la muerte.

Impertérrito a pesar de sus sufrimientos, Freud sigue trabajando hasta el final. En 1938, la entrada de los nacionalsocialistas en Austria le obliga a abandonar Viena y emigrar a Londres. Pero la enfermedad sigue su curso inexorable. A finales de agosto de 1939, el cáncer se ha ido extendiendo hasta abrirse paso de la cavidad bucal hacia fuera. Sobre la cama de Freud hay que extender un mosquitero, porque el olor atrae las moscas. La guerra ha comenzado, y Freud puede todavía oír las primeras alarmas aéreas. Muere a los ochenta y tres años de edad el 23 de septiembre de 1939, a las tres de la madrugada, después de que el médico de cabecera —según lo convenido— le ha aliviado el tránsito con una inyección de morfina. Ya en 1915, en su obra *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte,* escribe: «Al difunto mismo le dispensamos un comportamiento especial, casi como una admiración por alguien que ha llevado a cabo algo enormemente difícil» [59].

### 3. *No se puede ignorar a Freud*

El ateísmo de Freud, como el de Feuerbach y Marx, aparece últimamente infundado. Pero ¿está ya con ello despachada su crítica de la religión? ¡Ni mucho menos, como tampoco la de Feuerbach y Marx! También esta crítica de la religión se ha de entender como una sombra monitoria que acompaña permanentemente a la fe en Dios más que como un estadio intermedio de fácil y rápida superación. La tantas veces invocada «revolución del psicoanálisis», el genial descubrimiento de Freud de la realidad dinámica del inconsciente y su fundamentación metódico-científica, tiene perennes repercusiones en la religión y en la fe en Dios. Independientemente de lo que se piense sobre los aspectos concre-

[56] M. Schur, *Sigmund Freud. Leben und Sterben,* 38.
[57] *Loc. cit.,* 126. [58] *Loc. cit.,* 137. [59] *Loc. cit.,* 621.

tos de la teoría psicoanalítica, que el mismo Freud no cesa de reelaborar y modificar una y otra vez tanto en el plano empírico como en el teórico, desde Freud todo lo humano, toda la actividad consciente del hombre (individual y social), toda su religión y su misma fe en Dios han de contemplarse en conexión esencial con esa región de la psique que, si bien tiene sus propias leyes, escapa a toda observación directa y al control de la conciencia: el inconsciente, el nivel profundo del hombre.

a) ¿Qué queda de la crítica de la religión de Freud?

«El freudismo ha reforzado la fe de los increyentes, pero apenas ha comenzado a purificar la fe de los creyentes», dice el filósofo francés Paul Ricoeur [1]. Los teólogos, en efecto, pueden aprender de Freud: ¡sus escritos de crítica de la religión son un alegato incomparable a favor de la *honestidad en el trato con la religión!* En ellos se habla de «todo tipo de insinceridades y malos hábitos intelectuales»: los filósofos (¿y los teólogos?) «estiran el significado de las palabras, hasta que ya no retienen casi nada de su sentido originario» [2]. Algunos «llaman 'Dios' a cierta abstracción difusa forjada por ellos mismos» [3]. O llaman «profundamente religiosos» a ciertos hombres que «en el verdadero sentido de la palabra son arreligiosos», sólo porque «se conforman humildemente con el insignificante papel del hombre en el inmenso mundo» [4]. En cualquier caso, Freud confiesa su ateísmo sin ambigüedades y está dispuesto a aceptar los «más desagradables reproches» por su sincera actitud crítica frente a la religión: «Cuando alguien se ha sobrepuesto en sus años jóvenes al disgusto de sus contemporáneos, ¿qué le puede importar en la vejez, cuando está seguro de ser apartado pronto de todo favor y desfavor?» [5].

Pero se trata de algo más que de honradez intelectual: ¡se trata de *racionalidad crítica!* En la línea de Pascal tuvimos que objetar *contra* Freud que no es lícita una fe en la ciencia en nombre de una razón absolutizada. Pero tampoco es lícito un escepticismo ante la ciencia en nombre de una fe absolutizada, hay que decir ahora en la línea de Descartes *a favor* de Freud [6]. Pues a propósito de la Reforma, de Pascal, el jansenismo, Kierkegaard y Barth hemos visto en qué medida han estado una y otra vez

[1] P. Ricoeur, *El ateísmo del psicoanálisis freudiano:* «Concilium» 16 (1966) 240-256.
[2] S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion,* en *Studienausgabe* IX, 166.
[3] *Ibid.* [4] *Loc. cit.* IX, 167. [5] *Loc. cit.* IX, 170.
[6] Cf. pp. 172ss: Primer balance provisional: Tesis sobre la racionalidad moderna.



los cristianos y los teólogos en peligro de desvalorar los conocimientos de la razón para revalorizar la fe: un modo específico de hostilidad a la razón que de ningún modo viene exigido por la fe cristiana. ¿Hay que dejar de ser «filósofo y sabio» para creer de verdad en Dios? ¿No han hecho así Pascal y, sobre todo, Kierkegaard y Barth que la razón sea avasallada por la fe, poniendo la revelación cristiana de hecho como la única fuente de verdad y certeza? ¿No habría que exigir por eso a la Iglesia y a los teólogos, contra todo biblicismo protestante y tradicionalismo católico, un cambio de rumbo radical: en vez de un enfrentamiento hostil y polémico o, luego, de una yuxtaposición pacífica y distante, ahora una cooperación dialógica y crítica de la teología y la ciencia, de la teología y las ciencias naturales? Así, pues, repetimos lo que fundamentalmente ya dijimos —desde la perspectiva de Descartes y de la tradición cartesiana— sobre el ideal moderno de conocimiento, la ciencia de la naturaleza, el nuevo problema de Dios y, en general, la racionalidad crítica sin racionalismo ideológico: todo ello supone también una amplia justificación del método psicológico de Freud, orientado de acuerdo con las ciencias naturales.

En cualquier caso, Freud tiene plena razón cuando se vuelve contra el «credo quia absurdum»: ¡como si las doctrinas religiosas estuvieran excusadas por entero de las exigencias de la razón y se hallaran absolutamente por encima de ella! ¡Como si su verdad sólo necesitara ser interiormente sentida y de ninguna manera comprendida! Freud llama a semejante credo «pretensión de poder sin garantía»: «¿Estoy obligado a creer cualquier absurdo? Y si no, ¿por qué precisamente éste?» [7]. No hay instancia alguna por encima de la razón: «Si la verdad de las doctrinas religiosas depende de una vivencia interior que atestigua dicha verdad, ¿qué debe hacerse con tantos hombres que no tienen esa rara vivencia? Se puede exigir a todos los hombres que empleen los dones de la razón que poseen, pero no se puede basar una obligatoriedad válida para todos en un motivo que sólo se da en unos pocos» [8].

Con razón también se vuelve Freud contra el principio general de la «filosofía del 'como si'», que implica ver la sinrazón y hasta lo absurdo de las doctrinas religiosas, pero después «por motivos prácticos múltiples... comportarse 'como si' creyéramos en tales ficciones» [9]. ¡Un conformismo y oportunismo religioso, basado sobre todo en la incomparable importancia de la religión «para el mantenimiento de la sociedad humana»! [10] El hombre no deformado por semejante filosofía opina que admitir que la religión es

[7] S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion,* en *Studienausgabe* IX, 162.
[8] *Ibid.* [9] *Ibid.* [10] *Ibid.*

absurda y contraria a la razón equivale a liquidarla: el hombre «no puede verse forzado a renunciar, justamente cuando están en juego sus intereses más importantes, a las seguridades que de ordinario exige para todas sus actividades cotidianas»[11]. Hasta los niños preguntan, cuando llegan a cierto grado de racionalidad, si es una historia verdadera el cuento que están escuchando.

Pero, además de la exigencia general de honestidad intelectual y de racionalidad crítica, hay que decir otra cosa sobre la crítica de la religión de Freud: como a Feuerbach y Marx, tampoco a Freud se le puede negar la *relativa justificación de su punto de partida religioso-crítico.* Freud quiere en la perspectiva psicológica (profunda) lo mismo que Feuerbach en la filosófica y Marx en la sociopolítica: ¡emancipación, liberación total, mayor humanidad del hombre! ¡Y ello contra la tutela, el predominio, la opresión de la religión, de la Iglesia, de Dios mismo! ¿Acaso sin razón? Sirvan de muestra unos cuantos puntos concretos, que por lo demás también se pueden documentar en Adler y en Jung:

Freud tiene razón al criticar las *deformaciones de la religión.* Los cristianos deberían reconocer autocríticamente que:

Cuando la religión está concentrada por entero en el «absolutamente Otro», se pierde necesariamente el contacto con la realidad: las cuestiones religiosas se convierten fácilmente en autoengaños (ilusiones) e intentos de evasión. La religión pasa a ser una vinculación infantil, ciega e irreal a un tiránico super-yo, y Dios, un sustitutivo transferencial.

Cuando la religión se basa sólo en el cumplimiento del deseo y no en la verdad intrínseca, se reduce a una pura satisfacción de las necesidades: tal religión es una vuelta atrás a estructuras infantiles, una regresión a los deseos de la niñez.

Cuando la religión se manifiesta en una rígida fidelidad a la letra, en una conciencia legalista, en una forzada, pedante y meticulosa repetición de determinadas oraciones, fórmulas y rituales, las representaciones religiosas rayan con el delirio, y los ejercicios religiosos, polarizados en la obsesiva repetición cultual, con la satisfacción sustitutoria: tales ejercicios religiosos, ya vacíos de sentido o insuficientemente motivados, a menudo no son más que medidas defensivas o preventivas, dictadas por el miedo, la conciencia de culpabilidad o los remordimientos de conciencia, ante ciertas tentaciones por lo general inconscientes y ante ciertos castigos inminentes, algo muy parecido al ceremonial privado (por ejemplo, la obsesión de lavarse) del neurótico obsesivo.

[11] *Loc. cit.* IX, 163.



Freud tiene razón también al criticar el *abuso de poder de las Iglesias.* Es suficientemente conocido:

El cúmulo de arrogancia y *abuso de poder* en la historia de las Iglesias: intolerancia y crueldad para con los disidentes, cruzadas, inquisición, exterminio de herejes, caza de brujas, lucha contra la investigación teológica, opresión de los propios teólogos, incluso hoy.

Los *efectos del super-yo* eclesiástico a lo largo de los siglos: tiranía sobre las almas en nombre de Dios, inmadurez y dependencia de los pobres pecadores, tabuizada obediencia a autoridades no probadas, reiterada represión de la sexualidad y desprecio de la mujer (celibato, exclusión de la mujer de los ministerios eclesiásticos), incluso hoy.

El gran número de *neurosis eclesiógenas:* neurosis debidas a las presiones del sistema eclesiástico, del predominio clerical, de la praxis de la confesión, de la represión sexual, de la hostilidad hacia el progreso y la ciencia, incluso hoy. No vamos a narrar aquí otra vez la «crónica escandalosa» del cristianismo y de las Iglesias[12].

*Freud tiene razón, finalmente,* al criticar la *imagen de Dios tradicional.* Es todavía poco conocido que:

La imagen de Dios de un creyente no nace muchas veces de un conocimiento originario y una libre opinión, sino de una preconcebida *imagen del padre* severo o bondadoso.

Las tempranas experiencias infantiles con los adultos, que aparecen como «dioses», son muchas veces *transferidas a Dios* positiva como negativamente, de suerte que tras la imagen de Dios se trasluce la imagen del propio padre, aun cuando ésta ya esté hace tiempo olvidada o reprimida (e igual la imagen de la madre - Madre de Dios - Madre Iglesia).

Los padres *abusan* muchas veces del Dios Padre que castiga empleándolo conscientemente *como instrumento de educación,* para disciplinar a sus hijos, con consecuencias a la larga negativas para la religiosidad de los adolescentes y jóvenes.

La *religión* y la *sexualidad* (a menudo reprimida por la religión) están muchas veces tan *ensambladas* desde el principio, que los conflictos aparentemente religiosos no son más que fijaciones en las primeras vivencias de la escena familiar.

[12] Para un juicio sobre esto, cf. H. Küng, *Ser cristiano* (Cristiandad, Madrid [4]1978), pp. 652-670: La praxis de la Iglesia.

b) Importancia de la psicoterapia para la religión.

En su análisis crítico Freud, cultivador de un estilo lingüístico brillante y artístico, explota en la teoría y en la praxis todas las *posibilidades del lenguaje,* y esto, como subraya H. M. Gauger, en un triple aspecto [13].
*En el aspecto estilístico y estético:* con un estilo intermedio entre el énfasis (pathos) y la normalidad, Freud expresa sus intenciones y concepciones con plasticidad máxima.
*En el plano heurístico:* proverbios, frases hechas, «palabras transparentes» han de traer a la conciencia del que habla la significación de sus niveles soterrados, inconscientes.
*En el plano terapéutico:* en la colaboración de paciente y terapeuta, el único medio terapéutico es justamente el lenguaje. Cuando menos, un medio fundamental. Porque el lenguaje es el «fenómeno constitutivo de la conciencia para 'llegar a ser hombre', ... el lenguaje hace posible al hombre» [14]. Pero no es sólo el «yo» del hombre, sino también su «super-yo» el que está estructurado lingüísticamente, configurado durante el tiempo de aprendizaje del idioma por la interiorización de modelos lingüísticos previos y, en gran medida, acuñados por los padres: «Es notable que concibamos en analogía con lo lingüístico, en cierto modo vocal y acústicamente, lo que llamamos 'conciencia' (moral): se nos presenta como una voz que nos habla dentro de nosotros, como la voz de un extraño que, no obstante, pertenece a nosotros» [15]. El lenguaje tiene también importancia para el tercer sistema inconsciente de la psique, para el «ello»: el lenguaje desempeña un papel decisivo en todo el trabajo del sueño y, consiguientemente, en la toma de conciencia y elaboración de todas las represiones. Para Freud, pues, que el «ello» inconsciente se torne «yo» consciente es un proceso que tiene lugar por la mediación del lenguaje.

¿No deberían los teólogos y los pastores, dedicados «ex professo» a la «palabra», aprender de Freud la enorme importancia del lenguaje para la predicación, la entrevista, el consejo, la confesión de la culpa y la profesión de fe: el lenguaje como fuerza que libera, consuela, da sentido y puede contribuir tanto a la comprensión de sí mismo como a la comprensión de los demás, tanto a la aceptación de sí mismo como a la aceptación de los demás?

Psicólogos y teólogos, médicos de la psique y médicos de almas tienen hoy múltiples motivos para una intensa colaboración.

[13] H. M. Gauger, *Sprache und Sprechen im Werk Sigmund Freuds:* «Neue Rundschau» 85 (1974) 568-590.
[14] *Loc. cit.,* 577. [15] *Loc. cit.,* 582.



Por suerte, el *acercamiento de ambos lados* ha hecho ya grandes progresos.

Cada vez son más los *psicoanalistas* que critican la proscripción del psicoanálisis al ámbito de las ciencias naturales: y no lo hacen sólo quienes siguen la nueva orientación de la crítica política o social, sino también los partidarios de la orientación ortodoxa, psicológico-individual. Además de las pulsiones sexuales, reconocen otros muchos impulsos, interrogantes, problemas espirituales y hasta religiosos, que no se deben reprimir, sino admitir.

Y cada vez son más los *teólogos y pastores* que reconocen el potencial crítico del psicoanálisis para la Iglesia y la teología. Consideran el psicoanálisis no sólo como una buena ciencia auxiliar eclesiástica, sino también como una instancia crítica específica ante la cual debe la teología rendir cuentas del contacto con la realidad de muchas de sus afirmaciones, y que puede contribuir eficazmente a que se viva una fe madura, no infantil. Y esto tiene vigencia incluso en el plano de los contenidos: el psicoanálisis puede ayudar a clarificar conceptos tan importantes como el de pecado y culpa, justificación y perdón, corporalidad y sexualidad.

El hombre, según Freud, debe volver a sí mismo, aprendiendo a dominar sus impulsos, el peso de su propia historia y el problema de su conciencia de culpabilidad. El «principio de realidad» encierra un llamamiento ético que coincide con las grandes intenciones humanas de la fe cristiana. La confrontación con Freud se transforma así en un reto a la comprensión cristiana del hombre: la incita a entender al hombre, incluso en su dimensión psíquica, como un ser libre, maduro, en contacto con la realidad, seguro, para el que todo depende de que aprenda a aceptarse a sí mismo, a enfrentarse con la verdad de su pasado, a iluminar y vencer las causas de sus sentimientos de fracaso y de culpa. De esta manera, fe cristiana y psicoanálisis podrían colaborar en la persecución del mismo objetivo humano.

No se olviden, sin embargo, los *límites:* la competencia del *psicoanalista* se reduce a la realidad de lo psíquico. De ahí que el psicoanálisis, si quiere evitar el peligro de caer en una «hermenéutica reduccionista», no deba reducir la realidad total al campo de lo psíquico [16]. El psicoanálisis puede quitar sentimientos neuróticos de culpabilidad, pero no librar de la culpa real. Puede curar enfermedades psicosomáticas, pero no responder las preguntas últimas sobre el sentido y el sinsentido, la vida y la muerte. Su meta es hacer consciente, no perdonar; curar, no salvar.

[16] Cf. P. Ricoeur, *El ateísmo del psicoanálisis freudiano:* «Concilium» 16 (1966) 240-256.

Estas preguntas últimas claman por una respuesta, para enfermos como para sanos. Los mismos problemas de la neurosis están muy a menudo relacionados con los problemas fundamentales de la vida y hacen que a veces el paciente se pregunte: curación, ¿para qué? Un psicoanálisis no solamente retrospectivo, resignado, escéptico, sino prospectivo, comunicativo y orientado hacia adelante no debe soslayar la pregunta por el sentido de la vida, del dolor y de la muerte. Pero el psicoterapeuta ha de saber que sólo podrá responder a las preguntas que apuntan al todo apelando a una fe, religiosa o no religiosa, con plena conciencia de que está rebasando sus fronteras.

El *teólogo,* por su parte, deberá ser cauteloso en cuestiones psicológicas: como no experto, es de antemano poco indicado como árbitro para juzgar las distintas controversias psicoterapéuticas. No debe pretender enjuiciar posiciones intrapsicológicas, pero sí debe tener en cuenta en su problemática las posiciones psicológicas que son de importancia para la religión. Y así, naturalmente, no tendrá más remedio que tomarse el fatigoso trabajo de examinar los resultados de los psicoanalistas que atañen a la religión, así como la crítica de sus adversarios.

¿Es la unilateralidad el precio de la genialidad? Algunos puntos de vista a todas luces exagerados que Freud asocia a su teoría psicoanalítica pueden revestir un carácter personal y estar basados en su propio desarrollo psíquico y, si se quiere, en su propia neurosis. Pero incluso cuando él —dada su fuerte tendencia a dogmatizar y su poca disposición a las correcciones formales— pasa por alto o minimiza lo que contradice a sus doctrinas, no deja de tener razón en sus positivas intenciones. Ilustremos brevemente la crítica y contracrítica con respecto a algunos puntos que son también importantes para la religión y la religiosidad [17].

c) Crítica y contracrítica.

1. *La crítica arguye* que Freud ha *dilatado en demasía* el concepto de *libido* y lo ha extendido de forma poco matizada (menospreciando las diferencias) y mecanicista a toda las expresiones no sólo de la sexualidad, sino también de la simpatía, la amistad,

[17] Cf. E. Wiesenhütter, *Freud und seine Kritiker* (Darmstadt 1974). Aquí se ofrece una amplia visión general de la crítica a Freud, ordenada en cuatro grupos: psicoterapeutas, psiquiatras, sociólogos y teólogos. Sobre las reacciones teológicas a la teoría de Freud ofrece una buena visión de conjunto P. Homans, *Theology after Freud. An Interpretative Inquiry* (Indianápolis-Nueva York 1970) espec. el capítulo sobre R. Niebuhr y P. Tillich, N. O. Brown, D. Bakan y Ph. Rieff.



el amor a los padres, a los hijos y a sí mismo y la religiosidad, de modo que la sexualidad habría de estar presente e influir en todas partes.

*En concreto* se objeta que difícilmente se puede atribuir a la sexualidad semejante universalidad psíquica. Otros factores pulsionales y personales, toda la complejidad y multipolaridad de la estructura de las pulsiones y de la personalidad exigen una consideración adecuada. Es cierto que ya los actos de mamar, comer y andar causan al niño placer; pero estas sensaciones de placer no son de tipo sexual. Del simbolismo de los sueños y de las fantasías sólo se pueden extraer siempre motivaciones sexuales si se los contempla de antemano en un horizonte sexual. No todo lo olvidado está reprimido, no todo acto fallido tiene un sentido oculto. Los sueños distan de ser siempre realizaciones de deseos irrealizables: no tienen como única base los deseos sexuales, sino un amplio espectro de emociones, afectos, estados de ánimo, sensaciones, impulsos e imágenes, que son motivaciones del mismo rango y no admiten una interpretación esquemática; material de los sueños es toda problemática que ha quedado sin resolver durante el día, todo impulso afectivo al que durante la vigilia no se le ha hecho justicia. La sexualidad y el amor, el estímulo sexual y el estímulo de la personalidad, aun cuando con frecuencia van unidos, deben ser radicalmente diferenciados. La transposición de teorías científico-naturales, fisiológicas y encéfalo-mecanicistas al acontecer psíquico, entendido en su funcionamiento como mero aparato de reflejos, tiene sus límites justamente en el punto en que entran en juego necesidades específicamente humanas, que trascienden todos los instintos programados psicológicamente.

*No obstante,* es verdad que en toda su vida consciente, incluida la religiosa, el hombre está permanente y decisivamente codeterminado por experiencias y recuerdos, contenidos y tendencias, factores psíquicos inconscientes, pero enormemente dinámicos, que pugnan por salir a la luz de la conciencia y entre los que la sexualidad desempeña un papel de primera categoría. Una sexualidad perturbada es causa de muchas neurosis con manifestaciones religiosas (por ejemplo, escrupulosidad, agresividad, beatería y fanatismo de tipo enfermizo). La sexualidad alcanza una virulencia omnipresente cuando no está asumida e integrada en la estructura de la personalidad.

2. *La crítica arguye* que Freud ha *valorado excesivamente* los *factores de la experiencia y del entorno de la primera infancia* frente a las disposiciones ingénitas (masa hereditaria, influencias en el seno materno y en el proceso del nacimiento).

*En concreto* se objeta que difícilmente puede atribuirse a los traumas infantiles de carácter sexual una importancia exclusiva. No se debe valorar excesivamente los efectos de los traumas y desarreglos de la primera infancia ni infravalorar los conflictos de la pubertad, tan decisivos para la maduración del hombre. Igual que el interés sexual de la primera infancia, aún no orientado a un objetivo sexual inmediato, y la sexualidad madura no son de la misma cualidad, tampoco pueden otros conflictos de ulteriores fases y situaciones del desarrollo reducirse simplemente a los factores de la experiencia y del entorno de la primera infancia. Los sueños elaboran preferentemente motivos y materiales actuales, no sólo los que se refieren a la primera infancia.

*No obstante,* es innegable que, junto a todos los contenidos posteriormente reprimidos por distintos motivos (conciencia, ambiente, autoridades), también los deseos pulsionales y los conflictos de la primera infancia determinan, sin duda, el pensar, sentir, querer y obrar del hombre y, en consecuencia, su religiosidad. De los acontecimientos no asimilados de la primera infancia surgen con demasiada frecuencia los más críticos problemas y dificultades de toda una vida, sin que el interesado tenga conciencia de ello.

3. *La crítica arguye* que una vida sexual normal no excluye las perturbaciones neuróticas, que pueden tener, pues, *causas distintas de las sexuales.* De ahí que la libre actuación de la sexualidad pueda sumir al hombre en *conflictos* tanto como su represión. El tratamiento psicoanalítico puede acarrear, incluso, consecuencias negativas: desestabilización de los comportamientos instintivos, perturbaciones del sentido de la discreción, transferencias irresueltas, máxime en casos de largos años de análisis (fijación en la persona del médico), absoluta relativización de los valores éticos o cerrazón dogmática.

*En concreto* se objeta que la terapia freudiana difícilmente puede considerarse como el único método posible de superación de los conflictos psíquicos. No se deben descuidar los objetivos positivos, los objetivos vitales, éticos e incluso religiosos, y hay que atender también a la conciencia, la responsabilidad y la voluntad. Se debe perseguir una creciente colaboración positiva del paciente y un diálogo recíproco, así como una reducción del período de tratamiento (terapia breve para los numerosos conflictos actuales y las neurosis poco profundas; fomento de la terapia de grupo), de lo contrario sólo accesible a los acomodados. No sin razón algunos exigen como complemento de la labor de disección y análisis una labor intuitivo-sintética: para encontrarse a sí mismo, para reconstruir una personalidad integral y para despertar las fuerzas y tendencias productivas, con el fin de que el hombre vuelva a encontrar el camino de la vida y la integración en la sociedad («psicosíntesis», «psicagogia» [18]). Se pide, pues, una orientación prospectiva, que no mire sólo hacia atrás, sino también hacia adelante, en la que desempeña un papel fundamental el concepto positivo del psicoterapeuta sobre la vida —¡el psicoterapeuta como compañero!—. Aquí puede ser sumamente importante la religión.

*No obstante,* no debe olvidarse que para la ética es de gran importancia la educación en una absoluta sinceridad respecto a todo, también respecto a la sexualidad. El «conócete a ti mismo» puede ser el fundamento de la reconstrucción de la personalidad. La solución de ciertos conflictos exige no descuidar el análisis de su génesis. En conflictos originados por compromisos entre distintos deseos pulsionales inconscientes o entre lo consciente y lo inconsciente (deseos pulsionales rechazados y, sin embargo, encubiertamente medio aceptados), la solución madura y sazonada del conflicto no puede venir sino a través de la toma de conciencia de los motivos inconscientes: el paciente debe aprender a satisfacer en la realidad los impulsos reprimidos (incluidos los impulsos de origen sexual) o, si esto no es posible, a sublimarlos mediante una satisfacción sustitutoria o, en fin, a renunciar a la satisfacción con mayor éxito que hasta entonces, de forma que los síntomas de la enfermedad desaparezcan y se le abra el camino hacia un nuevo desarrollo y hacia el pleno uso de sus energías vitales.

4. *La crítica arguye* que el *complejo de Edipo* (del hombre) y el correspondiente *complejo de castración* (de la mujer) *no* están *demostrados como fenómenos universales,* por más que se ha intentado hacerlo clínica, ontogenética y filogenéticamente.

*En concreto* se objeta que la vinculación incestuosa a los padres, como hecho normal en la edad infantil, no ha sido jamás probada ni por etnólogos ni por psicólogos: ¡no hay una presencia habitual de lazos sexuales positivos con el progenitor del sexo opuesto, ni de celos hacia el progenitor del mismo sexo! El factor decisivo en la génesis de las neurosis no es tanto el ansia infantil de placer como las adversas condiciones familiares y sociales, que provocan en el niño el sentimiento de inseguridad, desamparo e impotencia. Las dificultades sexuales suelen ser más efecto que causa del carácter neurótico. Las fijaciones de relaciones incestuo-

[18] Cf. P. Bjerre, *Psychosynthese* (Stuttgart 1971); A. Maeder, *Psychosynthese - Psychagogik,* en *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie* (Munich-Berlín 1958) III, 391-412.

sas de la infancia no deben, pues, universalizarse ni deformarse en una línea burdamente sexual. No se debe encasquetar por las buenas a todos los posibles hechos y observaciones un esquema sexual preconcebido, dogmático.

*No obstante,* es verdad que con el complejo de Edipo o de castración toca Freud puntos candentes que encierran materiales conflictivos de gran trascendencia para todos los hombres; los sentimientos y afectos hacia las primeras, más aún, las primerísimas personas con quienes se tiene relación, la madre y el padre, son y siguen siendo para toda la vida del hombre de fundamental importancia.

En atención a ulteriores razonamientos, vamos ahora a insistir un poco críticamente en este último punto: ¿no es preciso *desmitologizar* también el *complejo de Edipo,* y ello no sólo desde el ángulo de la historia de las religiones, sin eliminarlo, pero interpretándolo de forma inteligente?

Tomado a la letra, el complejo de Edipo es para muchos psicólogos un mito. Y, efectivamente, por principio no se puede rechazar lo que el estudioso de los sueños A. Hoche, hablando sin duda en nombre de muchos, dice entre el humorismo y la parcialidad: «El proceder de los psicoanalistas que descubren en sus casos lo que el dogma ha proyectado dentro de ellos me recuerda el de esos padres que con cara risueña encuentran delante de sus hijos los huevos de pascua que ellos mismos han escondido... Aquí ocurre una cosa curiosa. Yo me he esforzado honradamente durante muchos años por encontrar a alguien que apeteciese a su madre y tuviera el deseo de matar a su padre. No lo he encontrado. A otros experimentados colegas les ocurre lo mismo. El complejo de Edipo se pasea por la literatura como el Holandés Errante por los mares: todos hablan de él, algunos creen en él, pero nadie lo ha visto» [19].

Sin embargo, desmitologizado, el complejo de Edipo expresa una verdad. Siguiendo los famosos *Tres ensayos sobre la teoría sexual* de Freud, algunos psicoanalistas han intentado estudiar minuciosamente los primerísimos procesos de desarrollo del niño, la «aparición de las primeras relaciones de objeto»: bien por reconstrucción a base de los datos del análisis de fases posteriores, bien por observación directa de niños. Junto a las disposiciones ingénitas, en efecto, la relación del recién nacido con su *madre* o quien haga las veces de ella es de capital importancia para el desarrollo de la personalidad: «Para el recién nacido el mundo

[19] A. Hoche, «Zentralblatt für die gesamte Neurologie und Psychiatrie» 55 (1930) 206.



entorno consiste por así decir en un único individuo, la madre o su sustituta» (R. A. Spitz) [20]. El lactante pasa su primer año de vida en unidad, en simbiosis con la madre, podríamos decir en un «sistema cerrado» («díada»).

Después, la aparición de una segunda persona de relación, regularmente el *padre,* también es de gran importancia. Pues con ello se llega a la relación triangular niño-padres. El sistema «cerrado» madre-hijo se abre, la relación simbiótica se extiende a una comunidad de tres, en que la competencia y el conflicto desempeñan un papel importante. Y llámese o no «complejo de Edipo» al conflicto que se origina en esta *relación de tres personas,* lo que no se puede negar es el contenido concreto de la expresión y su objetiva trascendencia: «Lo que ocurre en la fase del complejo de Edipo (de los dos a los seis años de vida) entre estas tres personas, cómo es vivido y superado por el niño que va creciendo, contribuye decisivamente a la formación del carácter. En otras palabras: los fundamentos definitivos de todas las formas posteriores de sentir, pensar y obrar quedan asentados en este período... Si no se superan las experiencias de la fase del Edipo, es prácticamente habitual que luego aparezcan síntomas neuróticos» (W. Loch) [21].

¿No es todo esto de gran interés para la comprensión psicológica de la religión? Precisamente este último conjunto de problemas deberá ser tenido en cuenta constantemente. Y al revés, ¿no podría ser también la religión de gran interés para la psicoterapia?

### d) Importancia de la religión para Jung, Fromm y Frankl.

Para Freud la religión tiene la función de una «neurosis obsesiva universal». Para C. G. Jung, por el contrario, la *falta de religión,* de religión viva, es *causa de múltiples neurosis:* Jung tiene la impresión de que «al descender la vida religiosa han aumentado considerablemente las neurosis» [22]. Para Freud, la religión es causa de las neurosis y a la vez su sustitutivo; para Jung, en cam-

[20] R. A. Spitz, *La première année de la vie de l'enfant* (1959); versión alemana: *Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen* (Stuttgart ³1973) 16.

[21] W. Loch, *Zur Theorie, Technik und Therapie der Psychoanalyse* (Francfort 1972) 142. Agradezco a mi colega de Tubinga Wolfgang Loch, profesor de psicoanálisis y psicoterapia, su amable revisión de todo este capítulo dedicado a Freud y sus múltiples sugerencias sobre los más diversos puntos.

[22] C. G. Jung, *Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge,* en *Psychologie und Religion* (Olten 1971) 129-152; cita, en 939.

bio, la religión cura las neurosis e impide su aparición. Jung había observado: «Entre todos mis pacientes que ya han remontado la mitad de la vida —es decir, de más de treinta y cinco años— no hay ni uno solo cuyo problema básico no sea el de la actitud religiosa. Sí; todos adolecen en última instancia de que han perdido lo que las religiones vivas han dado en todo tiempo a sus creyentes, y ninguno está realmente curado mientras no recobra su actitud religiosa, lo que naturalmente nada tiene que ver con la confesionalidad o la pertenencia a una Iglesia» [23].

Lo que hay que resolver no es sólo la organización de las pulsiones, sino también la *cuestión del sentido de la vida*. Jung ve en el fondo de la psiconeurosis «un sufrimiento del alma que no ha encontrado su sentido» [24]. Pero ¿qué ocurre cuando un hombre «*no* tiene *amor*, sino solamente sexualidad, no tiene *fe* porque le asusta la ceguera, ni *esperanza* porque el mundo y la vida le han desilusionado, ni *conocimiento* porque no ha descubierto su propio sentido»? [25] Aquí, según Jung, se plantea una problemática que nunca podrá tomarse suficientemente en serio y que sitúa al médico de la psique en muy estrecha relación con el pastor de almas. No se trata sólo del problema de una sexualidad reprimida, aun cuando la esfera sexual esté efectivamente perturbada. Se trata del problema del sentido de la vida, frente al cual la perturbación de la esfera pulsional puede ser un problema secundario. «Por eso yo tomo los problemas religiosos que el paciente me presenta como absolutamente auténticos y como causa de la neurosis» [26].

Aquí tiene capital importancia y constituye en cierto modo la «síntesis del problema moral» y el «núcleo de una visión total del mundo» [27] que el hombre aprenda a *aceptarse a sí mismo:* ¡también con su lado oscuro, con todo lo irracional, absurdo, malo! Ahora bien, para Jung no basta, como en el psicoanálisis de Freud, con hacerse consciente del mundo de las sombras, con tomar conciencia del mal: «Freud, desgraciadamente, ha pasado por alto que el hombre nunca ha estado en condiciones de arreglárselas él solo con las fuerzas del inframundo, esto es, del inconsciente. Para ello ha necesitado siempre una ayuda espiritual que recibía de su respectiva religión... Al hombre doliente nunca le ayuda lo que él mismo imagina, sino únicamente la verdad sobrehumana, revelada, que le exime y libra del estado sufriente» [28].

[23] *Loc. cit.*, 138.
[24] *Loc. cit.*, 134 (destacado en el texto original con letra curvisa).
[25] *Loc. cit.*, 135. [26] *Loc. cit.*, 142.
[27] *Loc. cit.*, 143. [28] *Loc. cit.*, 148.



El psicoanalista germano-americano de ascendencia judía *Erich Fromm* [29], nacido en Francfort de Meno en 1900, insiste más que Freud y Jung en la importancia de contemplar al hombre no sólo desde el ángulo individual abstracto, como «homo psychologicus», sino, lo mismo que Adler, en su esencial relación con el mundo y consiguientemente —siguiendo los pasos del joven Marx— en su dimensión sociopsicológica y sociológica. Es preciso llegar a una síntesis de Freud y Marx: tal es la preocupación cada vez más clara de E. Fromm [30]. Pues las pasiones del hombre no se derivan lineal y exclusivamente de los instintos biológicos previamente dados; están configuradas sociobiológicamente por el establecimiento de la relación de las necesidades del hombre con el mundo y, por tanto, son esencialmente un resultado de las relaciones sociales y culturales.

El mismo *psicoanalista* se encuentra en esta relación con el mundo: también sus pensamientos y sentimientos están *influidos por su visión del mundo y su sistema de valores*. Las interpretaciones son distintas, según sea la persona del psicoanalista. Aquí se pueden advertir dos posturas fundamentales [31]. Unos psicoanalistas actúan como «asesores para la acomodación»: el primer objetivo de la vida y del psicoanálisis es la «adaptación social», adaptación al sistema social vigente. Otros se tienen por verdaderos «médicos de almas»: el objetivo primordial es la «cura de almas», es decir, el óptimo desarrollo de las posibilidades del hombre, la realización de su individualidad y de su integridad intelectual y moral, en el despliegue de una productiva afirmación de la vida, del amor.

¿Cómo ve Fromm la *religión* desde esta perspectiva? En sus lecciones sobre *Psicoanálisis y religión*, que constituyen un des-

[29] Para nuestra temática es fundamental E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (1950); versión alem.: *Psychoanalyse und Religion* (Zurich 1966; traducción española, Buenos Aires 1956). Para el desarrollo posterior de la problemática de la religión en Fromm, cf. íd., *The Sane Society* (1955); versión alem.: *Der moderne Mensch und seine Zukunft. Eine sozialpsychologische Untersuchung* (Francfort 1960); íd., *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychologie and Culture* (1963); versión alem.: *Das Christusdogma und andere Essays* (Munich 1956); íd., *You Shall Be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition* (1966); versión alem.: *Die Herausforderung Gottes und des Menschen* (Zurich 1970).
[30] E. Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology* (1970); versión alem.: *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie* (Francfort 1970).
[31] E. Fromm, *Psychoanalyse und Religion,* cap. IV: El psicoanalista como «médico de almas», 79-116.

arrollo coherente de su tratado *Psicoanálisis y ética*[32], lo expone con toda claridad: el psicoanálisis que centra su interés en la individualidad e integridad del hombre no está *en oposición irreconciliable con una religión verdaderamente humanitaria* (no autoritaria)[33]. Porque tal religión humanitaria no tiene que deducirse sin más de una fuerza sobrenatural a la que uno deba someterse; no necesita en absoluto de un Dios trascendente como única base en que se apoyaría el sí a la vida. Mas tampoco tiene que reducirse, como ocurre en Freud, a un super-yo, a una conciencia supuestamente autoritaria, como si la conciencia (moral) no pudiera ser también equilibradora y «tranquilizadora», como si la superación de la alienación y la no identidad no pudiera servir al hombre de ayuda. Al contrario: la verdadera religión, como también el psicoanálisis, se interesa por el conocimiento de la verdad, por la libertad y la autonomía del hombre, por su capacidad de amar, por las condiciones sociales en que puede desarrollarse todo esto, por conocer la diferencia entre el bien y el mal y por escuchar la conciencia (moral).

Esta actitud «religiosa» —en el más amplio sentido de la palabra— del asombro, la emoción profunda y la unificación con el universo se encuentra de forma análoga, según Fromm, en el psicoanálisis: un proceso de ruptura de las barreras del yo consciente (ego) y de contacto con el excluido inconsciente que, por su parte, tiende a orientarse dentro de un ámbito que trasciende al individuo y a dar un sí sin reservas a la vida. Este inconsciente, por supuesto, no debe entenderse con Freud únicamente como lo reprimido, lo negativo, lo «malo», ni con Jung como fuente de revelación y como símbolo de Dios. Nuestro inconsciente, configurado individualmente dentro del sistema de las pasiones, está ya en contacto con el entorno y reacciona ante él afirmativa o negativamente, comienza ya a realizar de una forma productiva o negativa las necesidades humanas de enraizamiento, identidad, efectividad y entrega; de ahí que encierre ambas cosas: lo más bajo y lo más alto, lo malo y lo mejor, el sí y el no a la vida, todos los posibles deseos, temores, ideas y puntos de vista, que no deben ser reprimidos, sino penetrados e integrados en el sentido de los valores supremos de la religión. *El inconsciente,* por tanto, es también *lugar de posibilidades humanas positivas.*

Así, pues, entre el psicoanálisis y la religión no hay oposición

[32] E. Fromm, *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics* (1947); versión alem.: *Psychoanalyse und Ethik* (Zurich 1954).
[33] Cf. E. Fromm, *Psychoanalyse und Religion,* cap. V: ¿El psicoanálisis, amenaza de la religión?, 117-139.



irreconciliable; el psicoanálisis no constituye una amenaza para una religión auténtica y humanitaria. Para Fromm, la pregunta no se formula como para Freud: ¿religión o no religión?, sino: ¿qué religión? De ahí que Fromm considere decisivo qué se entiende por «religión»[34]. El psicoanálisis es una *amenaza* para el *aspecto «científico-mágico»* de la religión: para las hipótesis inverificables sobre la naturaleza y su creación. Pero no está *amenazado* el *aspecto «vivencial»* y *«semántico»:* el sentimiento religioso y la entrega y el lenguaje simbólico en la vida y las costumbres. Aquí puede el psicoanálisis, aun cuando un psicoanalista como Fromm no sea capaz de hacer afirmaciones positivas sobre Dios, contribuir a la revalorización de la profunda sabiduría encerrada en la religión.

*Tampoco* está *amenazado* el *aspecto «ritualista»* de la religión: Freud tiene toda la razón cuando afirma el paralelismo de ciertos ritos religiosos con los actos obsesivos neuróticos. Pero él y otros psicoanalistas pasan por alto que junto a los ritos irracionales, que tienen un carácter represivo y obsesivo y cuya omisión provoca angustia y sentimientos de culpabilidad, se dan también formas de culto racionales, que ayudan a vivir, que sin obsesión de ningún tipo «expresan nuestra entrega a los valores supremos mediante acciones en comunidad con otros»[35]. Junto a los ritos mundanos (formas de saludo, aplausos, honras fúnebres, etc.) se dan también *ritos religiosos plenos de sentido:* «Un ritual religioso de purificación puede entenderse con pleno sentido como expresión racional inteligente de una purificación interior, sin ninguna nota de obsesión o irracionalidad, como expresión simbólica de nuestro deseo de pureza interior en forma de rito de preparación para un acto que exige plena concentración y entrega. También otros ritos como el ayuno, las ceremonias del matrimonio religioso, los ejercicios de concentración y meditación pueden ser plenamente racionales, por lo que no necesitan otro análisis que el que aclara su significado»[36]. Según Fromm, suele menospreciarse la necesidad de ritos que tiene el hombre, también el hombre de hoy.

Pese a que Fromm valora positivamente la función de la religión en el ámbito individual y sociocultural, no se puede olvidar una cosa: Fromm, como Adler, no hace *ninguna concesión a la fe en Dios* como experiencia de una realidad que existe independientemente del hombre y del mundo. También para él, tras la cuestión de la religión no está Dios como realidad central última, sino el hombre. No se pregunta por la realidad de Dios, sino por la

[34] Cf. *loc. cit.,* 133. [35] *Loc. cit.,* 127. [36] *Loc. cit.,* 128s.

función de la fe en Dios. De ahí que, en opinión de Fromm, se debería tratar no tanto de la afirmación o negación de Dios, de quien nada podemos saber, cuanto de la aceptación o rechazo de determinadas actitudes humanas. Hay que fomentar una actitud humana, que Fromm prefiere llamar «religiosa» en el sentido humanitario: ¡en lugar de una divinización de cosas o aspectos del mundo, la actitud del amor y de la razón! Sin embargo, ¿no aprobarán al menos la oposición de Fromm a la idolatría moderna cuantos creen seriamente en Dios? «Los ídolos no son imágenes de piedra y madera. Las palabras pueden hacerse ídolos; las máquinas pueden ser fetiches; los líderes, el Estado, el poder y los grupos políticos pueden desempeñar ese mismo papel. La ciencia o la opinión de la gente sobre nosotros pueden también convertirse en ídolos, y el mismo Dios es para muchos un ídolo» [37]. Convengamos con Fromm: también Dios puede convertirse en un ídolo Pero ¿no puede un psicoanalista ver a Dios de otra manera?

*Viktor E. Frankl,* nacido en Viena en 1905, conocido generalmente como el fundador de la «tercera vía vienesa de la psicoterapia (logoterapia)» e influyente sobre todo en los EE. UU., va en este sentido más lejos que Jung y Fromm. Según él, el hombre no está sólo dominado por un inconsciente pulsional (Freud) o un inconsciente psíquico (Jung), sino también influido por un inconsciente espiritual o una espiritualidad inconsciente. En opinión de Frankl, el psicoterapeuta tiene que afrontar continuamente en su praxis cotidiana problemas ideológicos y espirituales que han de tomarse en serio como tales. No es lícito desenmascararlos de antemano como sublimación de la libido (Freud) o interpretarlos como expresión impersonal (arquetipos) de un inconsciente colectivo (Jung). Estos problemas se resumen en la cuestión del sentido de la vida, que Freud descuida completamente y Adler y Jung psicologizan de manera excesivamente simplista. No es del alma, de la «psique», sino *sólo del espíritu, del «logos»,* de donde hay que partir para la *curación,* para conseguir esa orientación que necesita el hombre para curarse y para vivir. Por eso reclama Frankl una psicoterapia centrada en lo espiritual y una consciente —naturalmente nunca impuesta— «voluntad de sentido (logos)»: el psicoanálisis ha de transformarse en análisis existencial, la confesión profana en pastoral médica, la psicoterapia en *logo-terapia.* También Frankl procede empíricamente: siguiendo el modelo de la conciencia (moral) y de la interpretación analítico-existencial de los sueños, documentándolo con numerosos ejemplos de su propia

[37] *Loc. cit.,* 138.



praxis, intenta convencer al lector de la realidad de una inconsciente religiosidad y referencia a Dios.

También aquí, obviamente, surgen las *preguntas:* ¿se puede inferir tan rápidamente de la «facticidad» la «trascendentalidad» de la conciencia (moral), de la voz de la conciencia una «instancia extrahumana» de carácter enteramente «personal», un «Dios inconsciente»? [38] ¿No incurre Frankl en una ligereza cuando enjuicia desde esta posición a los «hombres irreligiosos» y su «arrogancia»? [39] Donde Fromm se muestra demasiado reservado, quedándose en una psicología (¿teología?) negativa, Frankl se mueve con excesivo apasionamiento, pasando a una teología (¿psicología?) positiva. Y donde Freud sólo ve lo pulsional, lo sexual, Frankl ve aparecer lo espiritual y hasta lo religioso.

Pero hay que reconocer a Frankl una cosa: decenios antes de que el sentimiento del absurdo amenazase con convertirse en una neurosis de masas, él exigió con mayor claridad que cualquier otro de los grandes psicoterapeutas que la psicoterapia abordara los problemas espirituales, especialmente el *problema del sentido* y el *problema de Dios* y que no eludiera la confrontación con la teología [40].

Entre tanto, cada vez más *psicoanalistas, incluso de la escuela de Freud,* han ido prestando atención a lo que ya Jung y Frankl habían indicado muy al principio: en la Viena de Freud, en la época anterior a la Primera Guerra Mundial —que también fue allí un período de mojigatería «victoriana»—, el problema de la *sexualidad reprimida* polarizó justificadamente los esfuerzos y trabajos terapéuticos. El «ello» necesitaba entonces de un análisis intensivo. Pero ahora es el «yo» el que vuelve a reclamar la atención. No se deben pasar por alto las condiciones socioculturales de la mayoría de las neurosis. ¿No habría ahora que reflexionar también sobre el problema de la *religiosidad reprimida?*

Desde mediados de este siglo, en todo caso, el *problema de la identidad* del hombre ha pasado a primer plano: podemos citar

[38] V. E. Frankl, *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion* (1947; edic. ampliada Munich 1974). Cf. pp. 45-53. 55. Cf. también del mismo autor, *Arztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse* (1946; 8.ª ed., revisada, Viena 1971); *Der Wille zum Sinn* (Berna 1972).

[39] V. E. Frankl, *Der unbewusste Gott,* 48-50.

[40] Esto lo hacen también adictos a la Escuela de Viena, como W. Daim, *Umwertung der Psychoanalyse* (Viena 1951); I. A. Caruso, *Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Beziehungen zwischen psychologischer Analyse und Daseinswerten* (Friburgo 1952). Y, partiendo más bien de Jung, J. Rudin, *Psychotherapie und Religion* (Olten 1960).

como prueba la obra de Erik Erikson *Childhood and society* (1950)[41] y la de Rollo May *Man's search for himself* (1953)[42]. Basándose en experiencias clínicas propias y de sus colegas, May constata: «El problema capital del hombre en la década de mediados del siglo XX es el *vacío* ('emptiness')»[43]; «el hombre no puede vivir largo tiempo en condiciones de vacío; si no se desarrolla en alguna dirección, no solamente se estanca, sino que sus potencialidades acumuladas se transforman en enfermedad y desesperación y, tal vez, hasta en actividades destructivas»[44]; «el *sentimiento* de vacío... procede por lo general de que los hombres se sienten *impotentes* para hacer algo efectivo por su vida y por el mundo en que viven»[45]. Algunos años después —entre tanto habían estallado con fuerza las revueltas estudiantiles— May escribe: «Han sido barridos los valores culturales, que permitían a los hombres tomar conciencia de su identidad. Nuestros pacientes han advertido este estado de cosas *antes* que la sociedad en general y no han tenido posibilidades de defensa para protegerse contra las perturbadoras y dramáticas consecuencias»[46].

¿Se necesita de hecho en nuestro tiempo la extraordinaria valentía de un Freud para enfrentarse con una moral sexual enrarecida o una mojigatería sexual? ¿No está hoy reprimido más bien lo espiritual que lo sexual? Junto a la represión de la sexualidad, ¿no es también el dominio de la sexualidad un verdadero problema, cosa que Freud no ha resaltado lo bastante? En la actual sociedad de consumo, ¿no son las actitudes de comodidad y refinamiento y las adicciones de todo tipo, desde el cigarrillo a la droga, las perturbaciones típicas del comportamiento? ¿Acaso se trata hoy solamente de recuperar la capacidad de gozar y de rendir, y no más bien de recuperar el auténtico sentido y fin de la vida?

No; la *neurosis característica de nuestro tiempo* no es ya la represión de la sexualidad y de la culpa, sino la *falta de orientación, la ausencia de normas, la falta de significado, la falta de sentido, el vacío* y, por tanto, *la represión de la moralidad y la religiosidad:* cada vez son más los psicoterapeutas de las más distintas direcciones que hoy se quejan de «la proliferación del principio del placer con la simultánea desatención y represión de los principios espirituales y religiosos» (E. Wiesenhütter)[47]. ¡La evolución general —incluido el problema de la propensión de la juventud intelectual hacia ideologías cuasirreligiosas e incluso hacia el anarquismo terrorista— depende en gran medida del abandono de las convicciones y ritos religiosos! ¿No podrían tales convicciones y ritos favorecer la individuación y el autodescubrimiento del hombre, dar en cuanto factores de orden una orientación y, estimulando y guiando la sensibilidad y la emotividad, contribuir a la creatividad y al ensanchamiento de la conciencia? ¿Incluso a la asunción del propio pasado, a una auténtica «regresión»? Porque una regresión mal entendida puede ser, especialmente en el ámbito de lo religioso, una evasión funesta en los casos en que el hombre recae en modelos infantiles de comportamiento y de vivencia que no son adecuados a su actual edad ni a su presente situación vital. Pero una regresión rectamente entendida con ayuda de determinados ejercicios religiosos (oración, liturgia, examen de conciencia, confesión) puede ser enormemente útil para un hombre sano y allanar el camino para la progresión y la madurez, en cuanto que ese hombre vuelve a vivir lo olvidado o reprimido en su historia vital, lo elabora positivamente y lo integra en su autoidentificación.

El ateo *Freud,* no cabe duda, rechaza radicalmente el cristianismo. Pero ¿está en la práctica tan lejos de él? «Yo, como usted afirma, he hecho mucho por el amor», escribe en 1910 en una carta al párroco Oskar Pfister, el único teólogo con quien mantiene intercambio espiritual durante toda su vida[48]. Por estas fechas, en el sistema de Freud sólo existe el concepto del amor sexual, de la omnicomprensiva libido. Pero hacia el final de su vida, Freud admite un amor no sexual[49]. El hombre ahora ya no es para él un sistema mecanicista (concebido así por influjo de Brücke y los primeros fisiólogos), impulsado por la pulsión del yo y por la libido, un «homme machine», fundamentalmente aislado y egoísta. Sino un ser fundamentalmente referido a otros, impulsado por pulsiones de vida que reclaman la unión con los demás.

[41] E. H. Erikson, *Childhood and Society* (Nueva York 1950); versión alemana: *Kindheit und Gesellschaft* (Stuttgart [5]1974); íd., *Identity and the Life Cycle* (Nueva York 1959); versión alem.: *Identität und Lebenszyklus* (Francfort 1966); íd., *Insight and Responsability* (Nueva York 1964); versión alem.: *Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse* (Francfort 1971); íd., *Identity. Youth and Crisis* (Nueva York 1968); versión alem.: *Jugend und Krise* (Stuttgart 1970).

[42] R. May, *The Meaning of Anxiety* (Nueva York 1950); íd., *Man's Search for Himself* (Nueva York 1953); íd., *Love and Will* (Nueva York 1969); íd., *Power and Innocence* (Nueva York 1972).

[43] R. May, *Man's Search for Himself*, 14.

[44] *Loc. cit.*, 24. [45] *Ibíd.* [46] R. May, *Love and Will*, 26.

[47] E. Wiesenhütter, *Kritik an Freud*, 87; cf. íd., *Therapie der Person* (Stuttgart 1969).

[48] S. Freud y O. Pfister, *Briefe 1909-1939* (Francfort 1963) 33.

[49] Cf. E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (Nueva York 1973). El apéndice: *Freud's Theory of Aggressiveness and Destructiveness*, 439-478.

Vida y amor se corresponden y están más profundamente enraizados que toda la sexualidad.

En 1930, en su escrito *El malestar en la cultura,* Freud conceptúa el mandamiento cristiano del amor al prójimo como «no racional», «no psicológico» e «irrealizable» [50]. Tres años después, en el año de la subida de Hitler al poder, a la vista del progresivo ensombrecimiento de la situación mundial, en una carta abierta (no publicada en Alemania) a Albert Einstein, como medio de lucha indirecta contra la guerra, hace una llamada al amor «sin fines sexuales»: «El psicoanálisis no tiene por qué avergonzarse de hablar aquí del amor, pues lo mismo dice la religión: 'Ama a tu prójimo como a ti mismo'» [51].

Lo que Freud confiesa aquí teóricamente hace tiempo que para él se había convertido en praxis: el amor al prójimo —por supuesto, sin saber por qué—. Así, en 1915 escribe al neurólogo de Harvard James Putnam: «Cuando me pregunto por qué me he esforzado siempre, honradamente, por ser indulgente y, en lo posible, bondadoso con los demás y por qué no cesé de hacerlo cuando advertí que tal actitud causa perjuicios a uno y lo convierte en blanco de los golpes, porque los otros son brutales y poco de fiar, no encuentro una respuesta» [52].

¿No hay ninguna respuesta a tal interrogante?

## 4. *Tercer balance provisional: Tesis sobre el ateísmo*

Si se echa una mirada retrospectiva a nuestra larga confrontación, crítica pero constructiva, con el ateísmo, no se nos podrá reprochar el haber llevado a los actuales críticos de la religión a esa «situación equívoca» de que se queja *Theodor W. Adorno,* eminente filósofo y sociólogo, fundador con *Max Horkheimer* de la «Escuela de Francfort» y de su «teoría crítica». En su artículo *Razón y revelación,* Adorno expone claramente el dilema del crítico de la religión: la controversia sobre la religión revelada quedó zanjada en el siglo XVIII. Desde entonces el crítico se limita a repetir el catálogo —bastante completo, por cierto— de los argumentos de la Ilustración, en cuyo caso sólo dice cosas archiconocidas, o bien se da por satisfecho con lo archiconocido, y entonces se hace sospechoso de racionalismo ilustrado pasado de moda.

[50] S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur,* en *Studienausgabe* IX, 239. 268.
[51] S. Freud, *Warum Krieg?,* en *Studienausgabe* IX, 283.
[52] S. Freud, carta a J. J. Putnam de 8 de julio de 1915. Cit. en E. Jones, *Leben und Werk Freuds* II, 489.



Y este estado de cosas ha sido explotado por los defensores de la religión.

Pero dado que la crítica de la religión, no sólo de la religión revelada, sino de la religión en general, ha alcanzado su punto crítico después de la Ilustración en los siglos XIX y XX, no hemos querido en ningún caso rehuir el problema de la verdad, para —como lamenta Adorno— «en vez de hacer reflexión objetiva sobre la verdad y falsedad, dejar la decisión al tiempo y, en lo posible, poner en juego lo de anteayer contra lo de ayer» [1]. De hecho, no es lícito escamotear la crítica radical de la religión: ni con el argumento de que ya se la conoce y, por tanto, es falsa, ni con la excusa de «contemporizar con el actual ambiente religioso, que tan extraña como explicablemente converge con el positivismo vigente» [2]. Por eso en todo momento hemos resistido a la tentación de «saltar directamente de la situación nominalista imperante al realismo, al mundo de las ideas existentes en sí mismas, que por su parte pasaría así a convertirse en producto de la pura subjetividad, de lo que se llama una opción, esto es, de la arbitrariedad» [3]. ¡Como si Dios existiera realmente sólo porque el hombre emplea el nombre o la palabra «Dios», porque piensa la idea de «Dios»! Por eso hubo que examinar con toda seriedad las razones que parecían hablar en contra de la existencia de Dios. Ahora estamos en condiciones de desarrollar algunas de las líneas ya apuntadas e incluso de sistematizarlas a la luz de la crítica de la religión de los pensadores contemporáneos. ¿Qué resultados debemos poner de relieve?

### a) Cambio de rumbo.

Una cosa tiene en común la primitiva crítica ilustrada de la religión del siglo XVIII, la crítica clásica de la religión del siglo XIX y comienzos del XX y la contemporánea: el rechazo de la religión en general guarda relación con el rechazo de la religión institucionalizada, el rechazo del cristianismo con el rechazo de la cristiandad, el *rechazo de Dios* con el *rechazo de la Iglesia.* Esto puede afirmarse ya con respecto a Lamettrie y Holbach y, sobre todo, con respecto a Feuerbach, Marx y Freud. Y lo mismo puede decirse de los actuales críticos de la religión, por ejemplo, de Adorno, Horkheimer y Hans Albert [4].

[1] Th. W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung,* en *Stichworte. Kritische Modelle 2* (Francfort 1969) 20.
[2] *Ibid.* [3] *Loc. cit.,* 21.
[4] Sobre Popper y otros críticos de la religión, tales como Heidegger, Sartre, Bloch, Russell y Ayer, trataremos en otro contexto.

Poco antes de su muerte, el filósofo y sociólogo Max Horkheimer, con una claridad hasta entonces insólita en la «Escuela de Francfort», confesaba en una entrevista su aprecio resueltamente positivo de la religión y la teología como posible instrumento de crítica a las situaciones sociales injustas. Esto sorprendió a muchos que lo conocían y admiraban como filósofo marxista, crítico de ideologías, analítico de la sociedad y padre de la «teoría crítica». Sobre todo la fórmula programática de la religión como expresión de la «nostalgia del totalmente Otro» hizo pensar a muchos que se encontraban ante un anciano que se había resignado y había perdido toda su capacidad crítica: volvía a aparecer el cliché del ateo obstinado que se convierte en el «lecho de muerte».

Pero, con la aparición de *Noticias*[5] tenemos definitivamente la obra tardía de Horkheimer, y ya no es lícito aislar sus declaraciones sobre la religión, sino que hay que contemplarlas en continuidad con su «teoría crítica», compartida con Adorno. Al menos no cabe hablar de una mitigación de su anterior crítica de la religión, y mucho menos de un intento de congraciarse con las instituciones eclesiásticas. Muy al contrario, el reproche dirigido a la teología y a la Iglesia es tajante, inequívoco: la religión cristiana no ha sabido «traducir su convicción de la existencia de un Dios infinitamente bueno a la práctica de la historia que ella misma ha regido y acuñado»[6], ya que «sus representantes no han hecho creíble el supuesto de un Dios infinitamente bueno y no han actuado en el sentido de un Creador y Hacedor divino, sino que han perpetrado múltiples infamias y crueldades que han puesto la religión al servicio de los malos instintos del hombre. Tristes ejemplos de esto son las cruzadas y las quemas de brujas. El despecho del hombre hundido en situaciones indignas ha sido desviado —con ayuda de la religión establecida— hacia víctimas indefensas y otros objetos de agresión. Esta praxis ha causado a la religión graves perjuicios»[7].

Ya hemos hablado de las sorprendentes afinidades fenotípicas entre el catolicismo romano y el comunismo soviético en ideología, organización y estructura de poder[8]. ¿Cómo vamos a echar en cara a estos críticos de la religión y de la Iglesia que son, por así decir, ciegos del ojo izquierdo y que pecan de parcialidad, cuando solamente ven defectos y deformaciones en la religión y en el cristianismo? El mismo crítico, para que no haya lugar a dudas, continúa: «También el comunismo ha tenido un destino parecido. El comunismo, que nació para conseguir la pacífica unión de todos los países, primeramente de todos los hombres de un mismo país, y para acabar con la sociedad de clases, ha establecido en los países dominados por él un régimen clasista que supera en dureza a los del mundo no comunista. También aquí se desvía la agresividad de los hombres oprimidos hacia las amenazas y enemigos de fuera, esto es, hacia los países en que no existe tan craso y pronunciado régimen de clases»[9].

Una cosa, no obstante, sorprende en la crítica de la religión de hoy: en la misma medida en que la Iglesia y la cristiandad son objeto de crítica, en esa misma medida queda Cristo Jesús libre de toda crítica, e incluso muchas veces es aducido como instancia crítica contra la Iglesia y la cristiandad: «Quien lee el evangelio y no ve que Jesús ha muerto *contra* sus actuales representantes, no sabe leer. Esta teología es la burla más feroz que jamás ha experimentado un pensamiento»[10]. ¿Tendría Dios tal vez otra apariencia si en vez de ser contemplado desde la Iglesia concreta lo fuese desde el Jesús concreto? Oigamos otra vez a Horkheimer: «El hombre en el madero del tormento, en el patíbulo, en la cruz, es el símbolo del cristianismo. El orden vigente en cada caso no determina quién debe ser el prójimo; la cárcel, la cámara de gas, está para los seguidores del delincuente divino cuando menos no más lejos que el cuartel general. Por amor a sus pobres almas, los crueles señores, los hombres de decisiones prontas, los jefes y sus confidentes han sido incluidos en el amor. Al principio, la alianza afectaba a los pobres de espíritu, cuya vida no estaba orientada a la riqueza, al poder, a la razón de Estado, ni siquiera al prestigio. En los primeros siglos de la era cristiana, cuando los florecientes pueblos del exterior y la barbarie que provocaba en el interior cuartearon la confianza del senado y del pueblo en sí mismos, la predicación del destino en el más allá dio un nuevo sentido a la vida de las masas esclavizadas y de los apesadumbrados bajo el imperio de sus señores»[11].

Entre cristianos y entre ateos es fácil constatar una y otra vez hasta qué punto son interdependientes el problema de Dios y el problema de la Iglesia. ¿Puede olvidar esto el teólogo? Algunos viejos teólogos espiritualistas o esteticistas, de un lado, y algunos

[5] M. Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland*, edit. por W. Brede (Francfort 1974). Para su interpretación es importante el prefacio de A. Schmidt, XIX-LXX.

[6] M. Horkheimer, *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*, en *Sozialphilosophische Studien* (Francfort 1972) 131.

[7] *Loc. cit.*, 132. [8] Cf. pp. 337ss: Marx ante la crítica.

[9] M. Horkheimer, *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*, 132.

[10] M. Horkheimer, *Notizen*, 96.

[11] M. Horkheimer, *Theismus - Atheismus*, en *Zur Kritik der instrumentalen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen in Deutschland*, edit. por A. Schmidt (Francfort 1974) 217.

jóvenes teólogos sociocríticos, de otro, coinciden curiosamente en que todos ellos —los primeros volando por las alturas de la mística, los segundos planeando sobre los programas políticosociales— descuidan la Iglesia terrena concreta y en particular las cuestiones estructurales prácticas ordinarias. Ese camino es cómodo y, las más de las veces, oportunista y a menudo se inspira en el miedo a medidas disciplinarias. Pero no se puede olvidar que, para los ateos y para los cristianos, las cuestiones teológicas de la fe y las cuestiones prácticas de la estructura de la Iglesia, la *teoría y la praxis* van unidas. Si las Iglesias no son dignas de crédito en su praxis —y hoy no lo son para muchos—, ¿quién va a abogar creíblemente por Dios ante el gran público del mundo?

Como es obvio, aquí no pretendemos propugnar una unidad indiferenciada de teoría y praxis. La teoría no debe separarse de la praxis. Pero tampoco la praxis debe separarse de la teoría. Teoría y praxis son interdependientes, pero ni la teoría debe reducirse a la praxis ni la praxis a la teoría [12]. Más adelante abordaremos expresamente la problemática del pragmatismo. Pero aquí hay que constatar ya dos cosas:

a) *La praxis no es el criterio de verdad de la teoría:* no es lícito identificar la verdad con el aprovechamiento práctico, la utilidad y la aplicabilidad ni sacrificarla a la táctica o subordinarla a un utilitarismo pragmático. Es decir, los prácticos no han de ser enemigos de la teoría: como si el pensar mismo no fuese ya un hacer, y la teoría una forma de praxis que puede acarrear cambios prácticos. También una teoría que no se pone en práctica puede ser verdadera; también un mensaje que encuentra poca fe o no la encuentra en absoluto puede ser cierto. El éxito no es de suyo un criterio de verdad.

b) *Pero la teoría debe llevar a la praxis:* la teoría tiene que verificarse en la praxis, tiene que comprobarse prácticamente. Por tanto, los teóricos no deben ser enemigos de la praxis: como si la ciencia no tuviera nada que ver con la vida, la reflexión con la acción, el pensar con el obrar, la razón teórica con la razón práctica, el conocimiento con el interés.

Se impone, pues, un *cambio de rumbo* tanto para la teoría teológica de la Iglesia como *para la praxis eclesiástica*. Aplicado a la fe en Dios, esto quiere decir ante todo que:

- *La fe en Dios se verifica en la praxis:*
  *Los creyentes que viven de forma verdaderamente humana son un argumento a favor de la fe en Dios. Pero también al contrario:*
  *Los creyentes que no viven de forma verdaderamente humana son un argumento en contra de la fe en Dios.*
- *El criterio de verdad de la fe en Dios, pese a todo, no es simplemente la praxis:*
  *Los creyentes que no viven de forma verdaderamente humana no pueden hacer falsa en sí misma la fe en Dios. Pero también al contrario:*
  *Los creyentes que viven en forma verdaderamente humana no pueden hacer verdadera en sí misma la fe en Dios.*
- *El problema de Dios y el problema de la Iglesia, la noción de Dios y la reforma de la Iglesia, la teo-logía y la eclesio-logía son, por tanto, interdependientes:*
  *El problema de Dios, obviamente, es más importante que el problema de la Iglesia, pero muchas veces el problema de la Iglesia desfigura el problema de Dios* [13].
  *La Iglesia, que existe para anunciar a Dios, puede con su doctrina y praxis comprometer la fe en Dios. Pero también puede con su doctrina y praxis, si resulta creíble, mantener abierta para el hombre la cuestión de Dios y reafirmar o reavivar la fe en Dios* [14].

Pero ¿no se tiene muchas veces la impresión de que en las Iglesias de hoy apenas se sabe cómo hablar de Dios fundamentada y convincentemente? Nuestra confrontación con el ateísmo podría servir para extraer algunas directrices a este respecto.

### b) El problema de la verdad.

La fe tradicional de las Iglesias ha sido atacada desde la Ilustración en nombre de la razón crítica. Pero también las Iglesias han defendido a menudo su fe de una forma igualmente racionalista, recurriendo a la razón, con lo cual se han movido en el mismo plano del atacante, con perjuicio para la fe. Pero nuestra situación, tras tantas conmociones políticas, económicas y sociales, es distinta; la convicción del poder de la razón dista de ser tan obvia como fue en los comienzos de la Ilustración. Más que el optimismo de la razón, hoy está en boga el pesimismo de la razón; más que el racionalismo, el irracionalismo. De ahí que las Iglesias ha-

[12] Un drástico ajuste de cuentas (publicado póstumamente) con el accionismo revolucionario lo lleva a cabo Th. W. Adorno en *Marginalien zu Theorie und Praxis,* en su libro *Stichworte. Kritische Modelle 2,* 169-191.

[13] Cf. H. Küng, *La Iglesia* (Barcelona 1969), prólogo.

[14] Cf. H. Küng, *Ser cristiano* (Cristiandad, Madrid [4]1978), 639-651: La gran misión.

yan intentado no pocas veces explotar la crisis de la razón en beneficio de la fe. Los teólogos luchan con ayuda de la reflexión racional contra la reflexión racional. Con la razón se ataca a la razón para justificar la fe. Contra esta actitud tan oportunista como ilógica dirige *Th. W. Adorno* sus objeciones, y ello en un doble sentido:

a) *En vez de* plantear *la pregunta por la verdad de la religión,* en la teología y en la Iglesia se recurre a la —tan generalizada— *necesidad de religión:* «Lo que decide no es la verdad y autenticidad de la revelación, sino la necesidad de orientación, el respaldo en la solidez de lo que se pretexta, así como la esperanza de poder, con tal resolución, insuflar a este mundo desencantado ese sentido con cuya ausencia lleva uno tanto tiempo sufriendo, cual mero espectador con la vista clavada en lo absurdo» [15].

*Pero* «el sacrificio del intelecto, sacrificio consumado una vez —en Pascal o Kierkegaard— por la más avanzada conciencia y nada menos que al precio de la vida entera, se ha socializado entre tanto, y quien lo consuma, no sale exento de temor y temblor» [16]. Adorno ha analizado con más claridad que ningún otro la *Dialéctica de la Ilustración* [17]: la Ilustración, con el triunfo de la racionalidad humana, ha hecho posible un progresivo dominio de la naturaleza, lo que Max Weber llamaba el «desencantamiento de la naturaleza». Pero a un mismo tiempo, con la racionalización, mecanización e industrialización y la simultánea atomización del individuo y masificación de sociedades enteras, ha acarreado infinito dolor y desgracia sobre los hombres en un «mundo administrado», cosa que ahora se imputa a la racionalidad misma, a la «ratio» como tal. Pero entonces, según Adorno, se pasa por alto una cosa: que nosotros no adolecemos ya de un exceso, sino todavía de un defecto de racionalidad; que la Ilustración no se ha llevado demasiado lejos para el bien de la humanidad, sino que se ha interrumpido demasiado pronto.

b) *En vez de* apelar a *la verdad de la religión,* en la teología y en la Iglesia se recurre a la *necesidad de vínculos:* «Por precaria autonomía, por así decir, se elige lo heterónomo» [18].

*Pero* «en el presente, pese a su profanidad, los vínculos son más bien excesivos que escasos» [19]. Y tras tal ansia de vínculos se esconde la debilidad del yo (¡Freud!) y, muchas veces, la capitulación ante las inhumanas situaciones vigentes, haciendo incluso de ellas un fetiche (¡Marx!). Como si el hombre no estuviera en

[15] Th. W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung,* 22. [16] *Ibid.*

[17] M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Amsterdam 1947, nueva edición Francfort 1969).

[18] Th. W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung,* 23. [19] *Ibid.*



absoluto capacitado para la humanidad: «Lo que Thomas Mann llamó contra Spengler 'derrotismo de la humanidad', se ha generalizado en todo el mundo. La vuelta a la trascendencia actúa como cobertura de la desesperación inmanente de la sociedad» [20]. Así, con este miedo se hace un negocio. Sin embargo, «las victorias que en nombre de tal miedo gana la religión revelada, son victorias pírricas. Si la religión es aceptada por algo distinto de su propio contenido de verdad, se arruina a sí misma» [21].

¿No debe el teólogo estar de acuerdo con esta crítica? ¿No lanza esta crítica de la religión un justo desafío a la teología, para que ésta no se contente con los motivos secundarios de la fe, sino que se plantee el *problema de la verdad* con toda la transparencia? Así, haciéndonos eco de la crítica de Adorno y echando una mirada retrospectiva a Feuerbach, Marx y Freud, consignamos las siguientes afirmaciones:

- *En la fe en Dios nunca puede tratarse únicamente de ciertas* necesidades *humanas (individuales o sociales), que según parece hacen imprescindible la religión.*
  *Ha de tratarse más bien de su plena y estricta* verdad: *no de los efectos provechosos de la fe en Dios, sino de su contenido de verdad. De otro modo la fe, en falsa actitud defensiva contra la increencia, se torna superstición.*
- *En la fe en Dios nunca puede tratarse únicamente de* sentimientos y sensaciones *irracionales, pero tampoco de* doctrinas, dogmas y fórmulas *que han de transmitirse mecánicamente.*
  *Debe tratarse más bien de la verdad de la fe, que ha de repensarse en un constante trabajo de búsqueda. De otro modo la fe en Dios, en falsa actitud defensiva contra el racionalismo, se reduce a un estado de ánimo o a una fe literalista.*
- *No es lícito absolutizar o aislar la* racionalidad, *como se hace en el racionalismo: está fuera de lugar la «superbia intellectus». ¡Pero tampoco es lícito postergar o sacrificar la* racionalidad, *como se hace en el irracionalismo: está fuera de lugar el «sacrificium intellectus».*
  *Más bien hay que tomar en serio la racionalidad como una dimensión, sólo una dimensión, de la totalidad de la realidad.*

Con esto podría dar un buen paso adelante el alegato ya consignado en pro de una racionalidad crítica sin racionalismo ideológico [22]. Y en lo que respecta a la relación —que más adelante

[20] *Loc. cit.,* 24. [21] *Loc. cit.,* 25.

[22] Cf. pp. 172ss: Primer balance provisional: Tesis sobre la racionalidad moderna.

determinaremos con mayor exactitud— entre razón y fe, también se puede dar ya por sentado que la razón y la fe están radicalmente unidas. No es lícito separarlas sin más pero tampoco identificarlas. No cabe decir «sólo hay que creer», pero tampoco «todo se puede saber».

Ahora bien, si en la fe en Dios se trata de la verdad plena, estricta, lo mismo ocurre lógicamente en el ateísmo. Por eso, ahora, teniendo en cuenta nuevamente a Feuerbach, Marx y Freud, resumimos el resultado de nuestros largos análisis en estas nuevas afirmaciones:

- *Todas las* pruebas o demostraciones de los ateos más eminentes *llegan a hacer cuestionable la existencia de Dios, pero no a hacer incuestionable la no existencia de Dios: ni la interpretación filosófico-psicológica (Feuerbach), ni la interpretación sociocrítica (Marx), ni la interpretación psicoanalítica (Freud) de la fe en Dios deciden nada sobre la existencia o no existencia de una realidad independiente de nuestros pensamientos, voliciones y sentimientos, de la psique y de la sociedad.*
- *Los variadísimos* argumentos filosófico-históricos o culturales aducidos para probar el fin de la religión *se basan en una extrapolación, últimamente infundada, hacia el futuro: ni la «superación de la religión» por el humanismo ateo (Feuerbach)* [23], *ni la «extinción de la religión» por el socialismo ateo (Marx)* [24] *ni la «disolución de la religión» por la ciencia atea (Freud)* [25] *han resultado prognosis verdaderas.*
- *Las variadísimas* demostraciones psicológicas (individuales o sociales) de la religión como proyección *se basan en un postulado sin fundamentación metodológica ni objetiva: La teoría de la proyección de Feuerbach* [26], *la teoría del opio de Marx* [27] *y la teoría de la ilusión de Freud* [28] *no han sido capaces de demostrar que Dios es una simple proyección del hombre, o un consuelo interesado, o una ilusión infantil. Decir que Dios «se reduce a» o «no es más que» resulta siempre sospechoso.*
- *También el ateísmo vive de una* fe indemostrable: *la fe en la naturaleza humana (Feuerbach)* [29], *la fe en la futura sociedad socialista (Marx)* [30], *o la fe en la ciencia racional (Freud)* [31]. *La absolutización de la experiencia sensible (Feuerbach), del proceso social (Marx) o del desarrollo científico (Freud) no es más que un dogma de la antidogmática humanista, socialista, psicoanalista. De ahí que se pueda preguntar a cada uno de tales ateísmos si no constituye una proyección conceptual del hombre (Feuerbach), un consuelo interesado (Marx) o una ilusión infantil (Freud).*
- *Pero el hecho de que el ateísmo resulte últimamente infundado no supone en absoluto que esté fundamentada la fe en Dios. ¿Es posible fundamentar, verificar la fe en Dios? Parece que nos encontramos en tablas.*

[23] Cf. pp. 292ss: ¿Fin del cristianismo?
[24] Cf. pp. 344ss: ¿Futuro sin religión?, y 347ss: ¿Promesa sin cumplimiento?
[25] Cf. pp. 417ss: ¿Fe en la ciencia?
[26] Cf. pp. 294ss: Dios, ¿deseo o realidad?
[27] Cf. pp. 340ss: ¿La religión, obra del hombre?
[28] Cf. pp. 413ss: La religión, ¿mera creación del deseo?
[29] Cf. pp. 271ss: El ateísmo antropológico.



De hecho, la existencia de Dios está en tela de juicio, pero también su no existencia. La fe en Dios al parecer no está probada, pero tampoco lo está el ateísmo. ¿Tal vez no cabe verificar ni la vida de Dios ni la muerte de Dios? Tanto desde la filosofía (Feuerbach) como desde la crítica y la teoría social (Marx) y desde la psicología profunda (Freud), el problema de Dios aparece como una cuestión no resuelta.

### c) Contra una estrategia teológica de repliegue.

Antes se veía en Dios una instancia con competencia directa sobre todo lo inexplicable. Pero cuando fue posible conocer científicamente los procesos intramundanos por sus propias causas naturales, sin tener que recurrir a Dios como hipótesis explicativa, Dios pareció tornarse superfluo: el hombre moderno no explica las tempestades, las victorias bélicas, las enfermedades y curaciones, la felicidad y la infelicidad de los hombres, grupos, pueblos por la intervención inmediata y directa de Dios, sino por causas naturales, de acuerdo con las leyes de la naturaleza.

El hecho de que se haya ido desterrando a Dios del mundo ha causado a la teología graves dificultades y le ha exigido un proceso de aprendizaje. Pero incomprensiblemente, en una extraña *estrategia teológica de repliegue y camuflaje,* lo único que se ha hecho ha sido ir cediendo terreno paso a paso, forzadamente, librando reiteradas e inútiles escaramuzas de retaguardia, que han causado innumerables bajas humanas dentro de la teología y dentro de la Iglesia. Recordémoslo brevemente [32]: cuando ya no se

[30] Cf. pp. 306ss: El ateísmo sociopolítico.
[31] Cf. pp. 366ss: El ateísmo psicoanalítico.
[32] Cf. pp. 173ss: Cambio de rumbo.

necesitó de la intervención directa de Dios para explicar las cosas inexplicables de cada día, se recurrió a la necesidad de Dios para guiar las órbitas planetarias. Cuando se pudo explicar las órbitas planetarias por la gravitación universal, se recurrió otra vez a la intervención directa de Dios como única explicación de sus aún no aclaradas desviaciones (Newton). Cuando después se pudo explicar también científicamente estas desviaciones, y Dios resultó innecesario en el universo moderno (Laplace), se emprendió nuevamente la retirada. Y entonces se centró la atención en el principio del mundo y se defendió con gran vehemencia, contra la teoría de la evolución de Darwin —volvemos otra vez a ella— una interpretación literal del relato bíblico de la creación.

El tratamiento del *caso Darwin* por parte de la Iglesia católica es tan sintomático como el del caso Galileo: en 1860, un año después de la aparición de la revolucionaria obra de Darwin (justamente en el año en que es traducida al alemán), el episcopado alemán, reunido en el concilio particular de Colonia, se pronuncia oficialmente contra la teoría de la evolución de Darwin con esta declaración: la aparición del cuerpo humano por evolución de especies animales superiores está en contradicción con la Escritura y debe ser rechazada como inconciliable con la doctrina de la fe católica [33]. La mayor parte de los teólogos católicos y, más tarde, también el magisterio romano siguen la misma línea. Los teólogos disidentes son en lo sucesivo intimidados, forzados a retirar sus libros y obligados al silencio. La bien conocida historia de dolor de un Pierre Teilhard de Chardin, que en nuestros días ha intentado reconciliar la teología y el pensamiento evolucionista, dice por sí sola lo que muchos volúmenes. Todavía en 1941, casi un siglo después de la aparición del *Origin of Species* de Darwin, en una alocución a los miembros de la Pontificia Academia de las Ciencias afirmaba Pío XII que el origen de la vida humana de antepasados animales no está en absoluto demostrado y se debe esperar —piénsese en la *Humanae vitae* y la píldora— a ulteriores investigaciones [34]. Sólo en la encíclica *Humani generis* (1950), reaccionaria en toda la línea, confiesa abiertamente el mismo papa, entre un sinnúmero de prevenciones, que el todavía incierto problema de la evolución del cuerpo del hombre debería seguir siendo estudiado científica y teológicamente, bajo ciertas condiciones, por supuesto. Porque hay que seguir manteniendo la creación inmediata del alma humana por Dios y el origen de todo el género humano a partir de una sola pareja (monogenismo) y, en todo caso, atenerse al juicio del magisterio eclesiástico [35].

De esta manera, de la creación inmediata del mundo entero por Dios se han emprendido sucesivas retiradas a la inmediata creación de la vida (en oposición a la materia inorgánica), a la creación inmediata del hombre (en oposición al animal), a la creación inmediata del alma humana (en oposición al cuerpo humano), para terminar —así parecen estar hoy las cosas— renunciando incluso a una intervención directa de Dios en la génesis del mundo y del hombre en general... ¿Es creíble tal fe en Dios?

Es como si se quisiera probar uno tras otro los primeros capítulos de la Biblia y en cada uno, sin excepción, se cometiera el mismo error: tras Génesis 1 (creación del mundo en seis días) y Génesis 2 (creación de una sola pareja humana), ahora Génesis 3 (caída, pecado original, demonio), donde todavía hoy ciertos jerarcas y algunos teólogos, obtusos y dogmáticos como siempre, quieren mantenerse aferrados a las viejas ideas tradicionales. Algo parecido se podría decir del Nuevo Testamento en lo que respecta a la cristología (desde la preexistencia y el nacimiento virginal, pasando por los milagros, hasta el descenso a los infiernos y la ascensión). El repetido ejercicio de esta estrategia de repliegue y camuflaje da desgraciadamente la razón al filósofo inglés Antony Flew, cuando dice: la «hipótesis Dios» es «asesinada centímetro a centímetro y muere la muerte de mil restricciones» [36].

En buena parte debido a esta vergonzosa estrategia de repliegue y camuflaje, a la par que la exégesis conservadora de la Biblia ha caído también en descrédito entre los teólogos modernos la llamada *«teología natural»*. Así, *Hans Albert,* ateo, defensor del «racionalismo crítico» inspirado en K. R. Popper —por citar un testimonio del campo sociológico opuesto a la «Escuela de Francfort»— constata con satisfacción: «En su mayoría apenas quieren saber nada de una teología natural, lo cual se explica porque semejante teología está de hecho superada por el desarrollo científico» [37].

[33] *Kölner Partikularkonzil von 1860,* en *Collectio Lacensis* V, 292; confróntese posteriormente la respuesta de la Comisión Bíblica Pontificia en 1909 sobre el carácter histórico de la «peculiaris creatio hominis» del Génesis (Denz. 2123), al igual que los procesos del Magisterio contra teólogos particulares (las actas, por desgracia, aún no han sido publicadas).

[34] Pío XII, *Allocutio ineunte anno Pontificiae Academiae Scientiarum* de 30 de noviembre de 1941 (Denz. 2285). Este texto, tan incómodo para el magisterio actual, es suprimido en las nuevas ediciones del Denzinger.

[35] Pío XII, *Litterae Encyclicae «Humani generis»,* de 12 de agosto de 1950 (Denz. 2327).

[36] A. Flew, *Theology and Falsifications* (1950), en *New Essays in Philosophical Theology,* edit. por A. Flew y A. MacIntyre (Londres 1955) 96-130; cita, en 97.

[37] H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tubinga 1968; [3]1975) 115.

Semejante «teología natural» está de hecho superada «en cuanto parte integrante de una concepción cosmológica»[38]. Pero ¿supone esto que estén también superadas todas las intenciones de la primitiva «teología natural»? «Se pasan por alto las desagradables consecuencias que de ahí se siguen», advierte el mismo Albert a los teólogos. «Pues mientras uno cree imprescindible semejante teología natural como valioso elemento explicativo de una cosmología, siempre se encuentran razones para creer también en la existencia de Dios. Es decir, dentro de la vigente imagen del mundo la idea de Dios sigue teniendo su función, aun cuando las pruebas estrictas de su existencia tengan que fracasar porque con demostraciones no se pueden garantizar afirmaciones de contenido. Pero en cuanto una teología natural se hace superflua, el mantenimiento de la vieja idea de Dios, por más que ciertas necesidades humanas parezcan hablar a su favor, no pasa de ser —visto objetivamente— una pura estrategia para salvar una ideología en crisis, un procedimiento 'ad hoc', que necesariamente lleva a 'escándalos', 'paradojas' y 'aporías'»[39].

Ya Adorno había criticado esa religión y esa teología que rehuyen la confrontación con los hallazgos de la ciencia natural: «Hubo un tiempo en que la religión, con buenas razones, no hilaba tan fino. Insistía en su verdad incluso en sentido cosmológico, porque sabía que su pretensión de verdad no puede separarse del contenido material concreto sin los consiguientes perjuicios. En cuanto renuncia a su contenido concreto, corre el peligro de volatilizarse en un puro simbolismo, y en ello le va la vida a su pretensión de verdad»[40].

¿Qué se puede responder desde el punto de vista teológico? Todas las consideraciones hechas hasta ahora, en particular el primer capítulo sobre razón, fe e imagen del mundo[41], han puesto de manifiesto que una teología que rehúya la confrontación con los resultados de la ciencia natural no puede tenerse en pie. Y tampoco una teología que capitule ante ellos. Así, pues, los interrogantes sobre Dios no han de formularse aquí en una perspectiva no mundana (acósmica) y teniendo como único punto de referencia la existencia del hombre (en perspectiva «existencial»): si hoy ya *no* es posible considerar a Dios como *un principio cósmico* inmediato, universal o parcial, que *explique* los procesos concretos del universo, *tampoco* se le puede considerar como simple

[38] *Ibíd.* [39] *Loc. cit.*, 115s.
[40] Th. W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, 27.
[41] Cf. pp. 23-186: ¿Razón o fe?, y en especial pp. 172ss: Primer balance provisional: Tesis sobre la racionalidad moderna.



*principio existencial de interpretación*, que sólo haya de ayudar a la existencia humana individual a llegar a la verdadera comprensión de sí misma. Hay que considerar a Dios *más bien en relación con la realidad total del hombre y del mundo.* Es posible rechazar las soluciones de una «teología natural», pero no sus problemas. Es preciso, más bien, repensar sus verdaderas intenciones, si bien desde un ángulo distinto. Aquí vamos a hacer algunas precisiones, sólo provisionales, en respuesta a las objeciones formuladas por los críticos de la religión:

- *Ninguna ciencia —ni la teología ni cualquier otra— tiene por objeto* todos *los aspectos del mundo y de la vida y las acciones del hombre. Con la misma razón que otros científicos (científicos naturales, psicólogos, sociólogos) se interesan preferentemente por el análisis de datos, hechos, fenómenos, operaciones, resultados, energías y procesos, el teólogo se interesa por la interpretación del sentido* último o primero *de los últimos (primeros) objetivos, valores, ideales, normas, decisiones, actitudes. Estas cuestiones (tantas veces angustiosas, pero tal vez liberadoras) del porqué y para qué último o primero, del origen y meta del hombre y del mundo, no pueden ser —para tranquilidad del ateo y, a menudo, más emocional que racionalmente— descalificadas como ilegítimas.*
- *Las cuestiones de la teología, por tanto, conciernen no sólo a un* aspecto *de lo que son el hombre y el mundo. Conciernen más bien al* aspecto *más fundamental de* todo *lo que son el hombre y el mundo. En este* único *aspecto la teología examina* todos *los sectores de la vida y acción del hombre: en este único aspecto fundamental sale a discusión la realidad total, y la teología debe afrontar* todas *las preguntas concernientes al hombre y al mundo.*
- *Anticuada está, sin lugar a dudas, la pregunta por el* Dios de la antigua imagen del mundo, *un Dios que se entiende como el todopoderoso con atribuciones directas para todo o, más tarde, como el remediador y tapagujeros milagroso con atribuciones limitadas:*
  *ese Dios, pues, al que en la naturaleza y en la historia sólo hemos de invocar cuando con nuestra ciencia y técnica humana no podemos ir más lejos o cuando no sabemos arreglárnoslas con nuestra vida personal;*
  *ese Dios, pues, que con el progreso material y espiritual resulta cada vez más innecesario intelectualmente, cada vez más superfluo prácticamente y, en consecuencia, cada vez menos digno de crédito.*

- *Pero de ningún modo está anticuada la pregunta por el* Dios de la nueva imagen del mundo, *un Dios entendido como la realidad trascendente-inmanente, omnicomprensiva, omnieficiente, la realidad realísima en el hombre y en el mundo:*
*ese Dios, pues, que puede ser la* respuesta *a las preguntas por el sentido último y primero, por los últimos y primeros objetivos, valores, ideales, normas, decisiones, actitudes; la respuesta a las cuestiones del porqué y para qué último o primero, el origen y meta del hombre y del mundo:*
*ese Dios, pues, que, como incondicionado, incondicionalmente nos atañe a cada uno en particular en medio y a través de todos los condicionamientos del mundo; que, como último y primer fundamento, soporte y meta de toda la realidad, nos tiene, sostiene y envuelve (infinitamente lejano y, sin embargo, más cercano a nosotros que nosotros mismos); que por eso tiene derechos sobre nosotros, que reclama respuesta, responsabilidad y acción y, por eso, puede también ser invocado* [42].

La pregunta por este Dios de la nueva imagen del mundo no está superada. Pero no porque no esté superada ha encontrado ya respuesta. La pregunta sigue siendo mera pregunta.

d) Por una teología seria.

A veces los teólogos parecen tener un extraño miedo a hablar de Dios, pese a que «teólogo» significa precisamente «el que habla de Dios». Evitan en lo posible el nombre de Dios y prefieren hablar de lo más conocido, el hombre, por lo que honradamente deberían llamarse antropólogos, término que designa a «los que hablan del hombre».

Se comprende así que los ateos convencidos se enojen cuando los teólogos propugnan un *concepto de Dios vacío,* difuso, totalmente vago y difuminan los límites entre la fe en Dios y el ateísmo. Ya lo hemos oído de labios de Freud. También *Hans Albert* reprocha a la teología ser un lugar de recreo, un picadero para los amantes de fraudulentas «estrategias de inmunización», con las cuales cualquier idea, y en particular la idea de Dios, «queda completamente vacía, de tal modo que ni siquiera puede entrar en colisión con un hecho cualquiera» [43]. Albert dirige esta acusación —aunque injustamente— contra teólogos tan relevantes como

[42] Cf. pp. 256ss: Segundo balance provisional: Tesis sobre la mundanidad e historicidad de Dios.
[43] H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft,* 116.



Bultmann, Tillich y Niebuhr, pero también contra cierta filosofía alemana supuestamente contagiada de irracionalismo. La «especial estrategia» («special pleading») de los teólogos, para la cual ni ellos mismos encuentran aplicación en la vida corriente, consiste en «suspender la metodología del análisis crítico» en determinadas convicciones de fe: entonces se habla simplemente de «fe» o de «escándalos», «paradojas», «aporías» de la fe [44]. ¿No permite tal procedimiento sostener cualquier absurdo?

Como «una de las más curiosas estrategias para inmunizar la idea de Dios que han hecho escuela en los últimos tiempos» señala Hans Albert «la *difamación* de ese concepto de fe que deriva hacia el 'mero' *tener por cierta* una afirmación» [45]. Contra esto dice Albert con toda razón: «El mero tener-por-cierta la tesis de que existe un Dios que posee ciertas cualidades e interviene de alguna manera en el acontecer del mundo puede no satisfacer de hecho muchas veces al creyente, pero constituye una implicación mínima de esa fe, dentro de la cual se puede hablar de Dios con plenitud de sentido y contenido» [46]. Pero los teólogos ya no hablan con tal plenitud de sentido y contenido cuando emplean el término «'Dios' como metáfora de las relaciones interhumanas... o de forma puramente expresiva» [47]. ¿O es que tal vez ha de haber una teo-logía sin «Theos», una teología a-tea?

Albert acusa a esta teología de «cripto-ateísmo» y ambigüedad lingüística. La trivialización o incluso eliminación del problema de la existencia no sería en absoluto un síntoma de que se prefiere una forma más elevada o menos grosera de fe en Dios. Sería más bien «un signo de que uno no tiene ideas claras sobre las graves consecuencias de la propia concepción del mundo o se ha *pasado de hecho al ateísmo,* pero quiere conservar la antigua fachada mediante un lenguaje teísta, probablemente para no tener que renunciar a las posibilidades de influjo inherentes a una vieja tradición» [48]. ¿O acaso es Dios —así el teólogo Fritz Buri [49]— «la expresión mitológica del carácter absoluto de la responsabilidad personal»? En la respuesta de Albert se podría oír hablar a Freud: «Una idea de Dios que sólo tiene ya funciones morales y retóricas es sumamente problemática, sobre todo cuando para los interpelados por ese vocabulario se convierte en un problema de inteligencia, esto es, de entender hasta qué punto están en condiciones de

[44] *Loc. cit.,* 116-118. [45] *Loc. cit.,* 118. [46] *Ibid.*
[47] H. Albert, *Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft* (Tubinga 1973) 86.
[48] H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft,* 118s.
[49] F. Buri, *Wie können wir heute noch verständlich von Gott reden?* (Tubinga 1967) 28; citado con otros textos por Albert en p. 119.

descubrir su forma de aplicación» [50]. De esta manera —o pretextando la «imposibilidad de objetivar a Dios»— podrían los teólogos «seguir hablando de Dios tranquila y despreocupadamente», sin comprometerse en afirmaciones «que tengan siquiera un rastro de contenido». El hecho de que los teólogos hablen del mismo modo de otros seres mitológicos cualesquiera, de brujas, demonios y dioses, «parece no perturbar lo más mínimo» [51]. ¿No es, pues, Dios más real que los dioses, las brujas y los demonios?

Los teólogos que se dicen modernos, en todo caso, no deberían rehuir hablar del problema de la existencia cuando éste se presente, pues de esa manera «uno no puede saber claramente lo que cree realmente el teólogo en cuestión, a veces también el filósofo» [52]. A la vista de esta tan «pomposa y encopetada maquinaria de inmunización» que emplean sobre todo los teólogos protestantes en su teoría del conocimiento (la cual habla de escisión de sujeto y objeto, de imposibilidad de objetivación, de terminología inconcreta, de cifras del ser y cosas semejantes, sin que se advierta el mínimo esfuerzo por tomar en cuenta los resultados de la lógica, la semántica, la lingüística o la moderna teoría del conocimiento), hay que preguntarse «si no sería preferible el dogmatismo sin tapujos del pensamiento católico» [53]. Pero el teólogo católico preferiría responder negativamente a tal interrogante, al menos en la medida en que Albert entiende por «dogma» una tesis «inmune a toda crítica» [54].

Pero hay algo que da que pensar: incluso un teólogo de la talla de Gerhard Ebeling —discípulo de Bultmann—, que evidentemente no quiere sustituir la teología por la antropología, excluyó inicialmente del debate, en su laudable y comprometida discusión con Hans Albert, la cuestión de la existencia de Dios, tan importante para el ateo Albert. Y sólo después incluyó una tesis —¡una sola entre 70!— que no parece responder satisfactoriamente a las interpelaciones de Albert [55]. ¿No tiene, pues, Albert toda la razón cuando reprocha a Ebeling que también su «'discurso sobre Dios' está 'suspendido ontológicamente en el aire'», puesto que soslaya la cuestión de la existencia de Dios, incluso la trivializa, y llega a

[50] H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 119.
[51] *Ibid.*
[52] H. Albert, *Theologische Holzwege*, 88.
[53] H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 120.
[54] H. Albert, *Theologische Holzwege*, 88. Cf. H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Einsiedeln 1970); íd., *Fehlbar? Eine Bilanz* (Einsiedeln 1973).
[55] G. Ebeling, *Kritischer Rationalismus? Zu Hans Albert «Traktat über kritische Vernunft»*: «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 70 (1973) suplemento 3. Cf. para esto H. Albert, *Theologische Holzwege*, tanto el prólogo como las pp. 104-107.



operar con el carácter «infinitamente controvertido y ambiguo del término 'Dios'»? [56] Difícilmente habrá algo que oponer a Albert cuando añade: «Incluso quien, como teólogo, *habla* de Dios en 'referencia a la existencia humana', querrá probablemente suponer que este Dios existe, de modo que sin violencia alguna desembocará en el problema de la existencia 'objetiva', a no ser que él mismo emplee 'vocablos ambiguos' en ese sentido más bien metafórico que caracteriza al moderno cripto-ateísmo» [57].

El teólogo —hay que decirlo de una vez— no tiene hoy una tarea fácil. La evolución del mundo secular y de las ciencias profanas y, en conexión con ello, la aparición del secularismo y del ateísmo suponen para él un enorme desafío: un *reto a la autorreflexión teológica crítica.* El quehacer no es hoy —tras tantas oportunidades perdidas— más fácil que el de los Padres griegos y latinos de los siglos II y III en su confrontación con el helenismo, o que el de la Escolástica del siglo XIII en su confrontación con el aristotelismo, o que el de los reformadores del siglo XVI en su confrontación con el Humanismo y el Renacimiento. Esta tarea teológica no puede realizarse hoy de manera efectiva si no se ejecuta —como exigen indirectamente Feuerbach y Marx, Freud, Adorno, Horkheimer y Albert y como se intenta aquí— con la mayor *honestidad intelectual* posible: en el horizonte de este mundo, tal como realmente es; con ayuda de las ciencias y experiencias de la época; con la mirada puesta en la praxis del individuo, de la Iglesia, de la sociedad. ¡Pero concentrándose siempre y en todos los problemas en la gran «causa» de la teo-logía: Dios mismo! Cuanto más sepa de este mundo el teólogo (por las ciencias naturales, la psicología, la sociología, la filosofía, el arte, la literatura y la historia —hoy más importantes que nunca— y, a ser posible, por propia experiencia), mejor podrá desarrollar su tarea teo-lógica. Pero también el teólogo puede —y esto es lo extraño— «preocuparse de muchas cosas» y olvidarse de «lo único necesario» [58].

Así, pues, ante las objeciones de la crítica de la religión, en gran parte legítimas, contra una apologética teológica impura y ante el *Alegato a favor del racionalismo crítico* de Albert [59], la teología católica, protestante y ortodoxa necesita hoy un «alegato a favor de una teología crítica», a favor de una *teología seria,* absolutamente sincera y honesta:

[56] H. Albert, *Theologische Holzwege*, 88s.
[57] *Loc. cit.*, 90. [58] Cf. Lc 10,41s.
[59] H. Albert, *Plädoyer für kritischen Rationalismus* (Munich 1971), escrito como continuación de su «Tratado» y en especial contraposición con la teología.

- *Una teología seria no necesita una vía privilegiada, elitista, de acceso a la verdad:*
  *No puede en modo alguno contentarse con ser comprensible sólo para los creyentes.*
  *Sólo pretende ser una reflexión científica sobre su objeto siguiendo un método diáfano, proporcionado a tal objeto, cuya idoneidad, como en las otras ciencias, han de demostrar los resultados.*
- *Una teología seria no reivindica la posesión plena y total de la verdad, el monopolio de la verdad:*
  *No puede ser en modo alguno un sistema global e invariable incluso en sus más pequeños detalles que ofrezca una visión completa del mundo y, en el fondo, haga superflua cualquier otra consideración de sociólogos, psicólogos, economistas, juristas, médicos y especialistas en ciencias naturales.*
  *Sólo pretende ser una reflexión científica sobre la realidad desde un determinado punto de vista, que sin duda es tan legítimo como los demás.*
- *Una teología seria, por tanto, no puede en modo alguno contentarse con ser benignamente tolerada y confinada a un ámbito especial, inexacto, no vinculante («verdad religiosa», análoga a «verdad poética»).*
  *En la ciencia teológica rigen unas reglas de juego que coinciden básicamente con las de las demás ciencias. En teología no están permitidas la irracionalidad, las posturas arbitrarias, las decisiones subjetivas. Estrictamente recusable es, pues, todo tipo de acorazamiento contra argumentos, informaciones, hechos; la incondicional legitimación de la situación espiritual y social vigente; la justificación partidista de ciertas proposiciones de fe, ciertas construcciones ideológicas y ciertas formas de dominio social.*
- *Una teología seria, por consiguiente, no puede tender nunca, ni siquiera dentro de la Iglesia, a premiar una fe «simple» o a cimentar un sistema «eclesiástico», sino siempre y en todo lugar a buscar incesantemente, exclusivamente, la plena e íntegra verdad:*
  *En la ciencia teológica no es posible recurrir por sistema a autoridades de cualquier tipo para menospreciar los argumentos críticos, soslayar la competencia de las ideas, sofocar las tentaciones de la duda y excluir las posibilidades de error en determinadas personas o en determinadas situaciones.*

El teólogo no debe permitir que nadie le frene en su trabajo. Ni siquiera la dirección de su Iglesia, a la que se siente lealmente ligado. El teólogo debe —tal es su gozoso deber y obligación— buscar mediante el estudio serio y sin jactancia respuestas sinceras de las que pueda responder ante la Iglesia y la sociedad: libre, impávido, pero a la vez solidario con su comunidad, ligado a su insigne tradición, leal frente a sus dirigentes y maestros. Así se interesará cada vez más por la gran «causa» de la teología, sin reivindicar jamás para sí mismo la infalibilidad.



e) Tomar en serio el ateísmo.

Como «última posición de repliegue de la teología protestante» califica críticamente Horkheimer la actitud de los «teólogos protestantes avanzados», quienes sin Dios —«dogma sin cuya validez es nulo su propio discurso»— atribuyen a la «vida individual nada más que su propio significado»: pensando que «en la vida terrena hay algo más que terreno», lo que en recuerdo de la herencia religiosa definen como «amor». A este respecto dice Horkheimer: «Pero el amor como algo abstracto, según aparece en los escritos más recientes, es tan oscuro como el Dios escondido, cuyo lugar debería ocupar» [60]. Frente a toda desvaída aproximación al ateísmo, tal es al menos nuestra opinión, hay que tomar en serio tanto la nueva afinidad entre creyentes y ateos como la permanente diferencia entre la fe en Dios y el ateísmo:

1) La nueva *afinidad entre los creyentes y los ateos:* observando críticamente la praxis, se obtiene la impresión de que también para los ateos críticos o los agnósticos resulta claro que para hallar la verdad no se pueden sumar por un lado únicamente los puntos positivos del ateísmo y por el otro, al contrario, únicamente los puntos negativos de la fe en Dios. En este sentido, y sólo en éste, «la oposición de ateísmo y teísmo está pasada de moda» [61]. Pues:

*La fe en Dios y el ateísmo* tienen cada cual su *propio saldo en contra:* «En la historia europea, en todo caso, por ambos lados se han dado cosas terribles y cosas buenas, ambos tienen sus tiranos y sus mártires. Queda la esperanza de que en este incipiente período universal de bloques de masas dirigidas se trabaje para que aún se encuentren algunos hombres que opongan resistencia como las víctimas de la historia, entre las que se cuenta el fundador del cristianismo». Así habla Horkheimer [62].

Pero *el ateísmo y la fe en Dios* tienen también su correspondiente *saldo a favor:* «También en la crítica de la economía polí-

[60] M. Horkheimer, *Theismus - Atheismus,* 227.
[61] *Loc. cit.,* 228. [62] *Ibid.*

tica, en la teoría de Marx y de Engels y en el psicoanálisis, también en esas obras que se dicen nihilistas, que están en las listas negras de Oriente y de Occidente y provocan la cólera de los poderosos como en otro tiempo los provocativos discursos del fundador entre sus contemporáneos, ha cobrado forma la idea de una realidad más cabal, y no menos que en algunos proyectos teológicos». También son palabras de Horkheimer [63].

Una fe en Dios que «toma la justicia eterna como pretexto para la injusticia temporal» es «tan mala» como un ateísmo que «no da margen para pensar en Otro» [64]. ¿Se ha comprendido suficientemente en ambas partes el hecho de que la *situación entre la fe en Dios y el ateísmo ha cambiado radicalmente?*

*Antes* era *el ateísmo* el que *exigía valor:* «Hubo un tiempo en que el ateísmo fue testimonio de independencia interior y de una valentía indescriptible. Y todavía lo es en los Estados autoritarios o semiautoritarios en que se le estima como síntoma del odiado espíritu liberal» [65].

*Hoy,* sin embargo, *exige muchas veces más valor la fe en Dios:* «El teísmo honrado suele asumir su puesto bajo los imperios totalitarios (cualquiera que sea su signo), que hoy constituyen la amenaza universal» [66]. Y nótese a este respecto: «El ateísmo engloba contenidos muy diferentes; el concepto de teísmo, en cambio, es lo bastante preciso como para tildar de hipócritas a todos los que en su nombre odian a los demás» [67].

2) Aunque en el plano pragmático es notoria una cierta afinidad entre la fe en Dios y el ateísmo, mejor dicho, entre los creyentes y los ateos, en el plano de los principios no se debe escamotear la trascendental *diferencia* entre los creyentes y los ateos, mejor dicho, *entre la fe en Dios y el ateísmo:* la aceptación o rechazo de la realidad de Dios. La crítica atea de la religión sigue siendo para la teología el desafío más serio, al que ésta ha de hacer frente de forma adecuada [68]:



- *No se debe descalificar moralmente al ateísmo en general como una «apostasia de Dios» voluntaria:*
  *No siempre es una decisión enteramente refleja y perversa del hombre contra Dios; muchas veces es una simple participación semirrefleja del espíritu filosófico, científico y cultural del tiempo: más un desvío que un abandono de la fe, a veces incluso un proceso de represión con todas sus consecuencias negativas.*
  *No es siempre culpa individual del hombre actual, sino también, cuando menos, culpa histórica de generaciones: más represión histórica que culpa real.*
- *Tampoco es lícito capitalizar teológicamente el ateísmo como una «fe en Dios» oculta:*
  *La convicción de los ateos debe ser respetada, no escamoteada especulativamente. Como si su ateísmo no fuese auténtico; como si su increencia fuese fe; como si los ateos fuesen creyentes «ocultos». Es decir, como si Feuerbach, Marx y Freud, junto con los ateos actuales, fuesen «cristianos anónimos», idea que, si no arrogante, parecería cuando menos cómica a todos ellos.*
- *Finalmente, tampoco es lícito mimar el ateísmo por conformismo o frivolidad:*
  *El «a-teísmo» (negación de un Dios personal y autónomo), propagado a la ligera, tiende al ateísmo (negación de Dios en absoluto). Un Dios que muere no ha existido nunca; la «muerte» de Dios, en teología, puede declararse a lo sumo noéticamente: como expresión de su ausencia, de su extinción en la experiencia del hombre.*

[63] *Ibíd.* [64] *Ibíd.* [65] *Ibíd.* [66] *Ibíd.* [67] *Ibíd.*

[68] Entre la más reciente bibliografía teológica sobre el ateísmo, cf. especialmente: C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno* (Roma 1964); H. Fries, *Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Versuch einer Antwort* (Munich 1968); G. M.-M. Cottier, *Horizons de l'athéisme* (París 1969); E. Coreth y J. B. Lotz, *Atheismus kritisch betrachtet. Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart* (Munich-Friburgo 1971), y en las pp. 269-303, bibliografía en alemán sobre el tema de 1960 a 1970, recopilada por H. Figl; A. Esser (edit.), *Atheismus. Profile und Positiones der Neuzeit* (Colonia 1971); V. P. Miceli, *The Gods of Atheism* (New Rochelle/Nueva York 1971); E. Biser, *Theologie und Atheismus. Anstösse zu einer theologischen Aporetik* (Munich 1972); W. Schmidt (edit.), *Die Religion der Religionskritik* (Munich 1972); C. Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme* (París 1972); H. Desroche, *Les dieux rêvés. Théisme et athéisme en utopie* (París 1972); R. Caporale y A. Grumelli (edit.), *Religione e ateismo nelle società secolarizzate. Aspetti e problemi della cultura della non credenza* (Bolonia 1973); Ch. Chabanis (edit.), *Dieu existe-t-il? Non* (París 1973); H. Schwarz, *The search for God. Christianity, Atheism, Secularism, World Religions* (Minneápolis 1975); W. Kern, *Atheismus - Marxismus - Christentum. Beiträge zur Diskussion* (Insbruck-Viena-Munich 1976); R. Boon, *Het Christendom op de tocht. Een onderzoek naar de opkomst van het westeuropese atheisme* (Kampen 1976).

Para la *historia del ateísmo,* cf. especialmente F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland,* 4 vol. (Stuttgart 1921-23); H. Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus,* 3 vol. (Berlín 1966-71).

[En español la obra más importante sobre el tema continúa siendo: *El ateísmo contemporáneo,* dirigida por la Facultad Filosófica de la Universidad Salesiana de Roma, 5 vols. I-II el ateísmo en la vida y en la cultura contemporáneas; III El ateísmo en la filosofía; IV Grandes problemas suscitados por el ateísmo; V Diálogo del cristiano con el ateísmo (Ed. Cristiandad, Madrid 1971-73)].

Pero ¿y si Dios no existiera realmente ni hubiera existido jamás? La cuestión sigue sin resolverse. De ahí que haya que preguntarse con toda seriedad: ¿qué significaría para la humanidad que todos los signos de la religión, desde los sepulcros de la Edad de Piedra, las pinturas de la cueva de Altamira y las pirámides de Egipto hasta los símbolos sepulcrales contemporáneos de la muerte y la vida eterna realmente hubieran sido colocados por nada? ¿Que todas las maravillosas iglesias y templos desde Salamanca hasta Agra —sin discusión las más extraordinarias obras de arte de la humanidad— realmente hubieran sido construidos por nada? ¿Que todos los grandes pensadores, desde los antiguos indios y los griegos hasta los contemporáneos, realmente hubieran pensado por una pura nada? ¿No sería el mundo, no sería nuestra situación por completo distinta si en lugar de Dios hubiera una pura nada?

# IV

# *EL NIHILISMO, CONSECUENCIA DEL ATEISMO*

¿Es Dios, tal vez, una palabra como otra cualquiera? ¿Puede preguntarse si existe Dios en el mismo tono coloquial en que se pregunta, por ejemplo, si existen los platillos volantes y el monstruo del lago Ness? Si Dios no existe, ¿no cambia nada para el hombre? ¿O cambia algo? ¿Cambia tal vez más de lo que se figuraron Feuerbach, Marx y Freud? El ateísmo llevado hasta sus últimas consecuencias, ¿no desemboca en la subversión de todos los valores, en la ruina de toda la moral precedente y, con ello, en el nihilismo? ¿No es posible que en definitiva tenga razón Friedrich Nietzsche? ¿No ha dado nuestro siglo, desde hace tiempo, la razón a este filósofo, que fue a la vez profeta y que con su influjo en poetas, filósofos y compositores ha marcado con una impronta decisiva la historia espiritual europea del siglo XX?

# I. *EL SURGIMIENTO DEL NIHILISMO*
## FRIEDRICH NIETZSCHE

Poco antes de sumirse en sus tinieblas espirituales, *Friedrich Nietzsche* (1844-1900)[1] escribe una panorámica retrospectiva sobre su vida y su obra: *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (1889). En esa obra recuerda que cierto profesor, llamado Hoffmann, procedente de Wurzburgo y discípulo del filósofo von Baader, le había augurado, tras su «atentado mortal» contra el viejo David Friedrich Strauss y su «nueva fe», un «gran destino»: «provocar una especie de crisis y dar lugar a una soberana resolución en el problema del ateísmo, al descubrir en mí su tipo más instintivo y desconsiderado»[2]. ¿Resolución? ¿Contra quién? ¡Contra «los teólogos y todo lo que lleva en su cuerpo sangre de teólogo: toda nuestra filosofía»![3] Así lo aclara el mismo Nietzsche

[1] Citamos siguiendo la edición de Karl Schlechta: F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden mit einem Index-Band* (Munich 1954-1965), indicadas abreviadamente como *Werke*. Para la obra tardía y las cartas véase también: *Nietzsches Werke,* edit. por el Nietzsche-Archiv, 19 vols. divididos en tres secciones y uno de índices (Leipzig 1894-1912). F. Nietzsche, *Gesammelte Briefe,* 4 vols. (Leipzig 1905ss). F. Nietzsche, *Werke und Briefe, Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke,* 4 vols.; *Briefe,* 4 vols. (Munich 1933-1942), edición incompleta, suspendida la publicación. F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe,* edit. por G. Colli y M. Montinari, *ca.* 30 vols. divididos en 8 secciones (Berlín 1967ss); no se ha publicado más que una parte.

[2] F. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1889), en *Werke* II, 1063-1159 (trad. española de A. Sánchez Pascual, Madrid 1976); cita de *Ecce homo (Die Unzeitgemässen* 2), en *Werke* II, 1114. Aparte de *Ecce homo,* para comprender la vida y la obra de Nietzsche son fundamentales sus cartas, aparte de las memorias de Elisabeth Förster-Nietzsche, Franz Overbeck —a través de C. A. Bernoulli—, Paul Deussen, Lou Salomé y otros.

[3] F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1888), *Werke* II, 1161-1235 (trad. española de A. Sánchez Pascual, Madrid, 1977); cita en *Antichrist* 8, en *Werke* II, 1169. Para la reciente discusión filosófico-teológica en torno a Nietzsche: K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* (Berlín 1935); K. Jaspers, *Nietzsche und das*

en otra obra, escrita por las mismas fechas que la anterior y, como ésta, no publicada en vida, *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo.* ¿Sólo contra los teólogos? No. A continuación arremete Nietzsche contra el ateísmo optimista, seguro de sí mismo, de «nuestros señores físicos y fisiólogos», que él no puede tomar sino como «broma» de mal gusto: «Les falta la pasión por estas cosas, *sufrir* con ellas» [4]. Friedrich Nietzsche, hijo de un teólogo, arguye: «Hay que haber experimentado el mal... en la propia carne, hay que haber perecido casi bajo su peso, para no tomar esto a broma» [5]. Nietzsche tuvo poco aprecio del optimismo racionalista por el progreso, típico del ciudadano culto de su tiempo. Fenómeno éste muy acusado entonces y hoy, nuevamente, muy extendido. Vamos a considerarlo más de cerca.

## 1. *Crítica de la cultura*

Nietzsche se muestra particularmente escéptico frente a la idea del progreso, esa gran idea del siglo XIX, especialmente propagada —como hemos visto— por los especialistas en ciencias naturales. Opina que «la humanidad *no* acusa un avance hacia algo mejor o más fuerte o más elevado, como hoy se cree». «El 'progreso' no es más que una idea moderna, esto es, una idea falsa. El europeo de hoy es de muy inferior valía que el europeo del Renacimiento; el progreso continuo *no* va en absoluto ligado a la necesidad de ele-

*Christentum* (1947; Munich 1952); íd., *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1935; Berlín ³1950); R. M. Thompson, *Nietzsche and Christian Ethics* (Nueva York 1951); H. Heimsoeth, *Metaphysische Voraussetzungen und Antriebe in Nietzsches «Immoralismus»:* «Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz» (1955) 475-539; E. Benz, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche* (Leiden 1956); G.-G. Grau, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsgeschichtliche Studie über Nietzsche* (Francfort 1958); M. Heidegger, *Nietzsche,* 2 vols. (Pfullingen 1961); E. Biser, *«Gott ist tot». Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins* (Munich 1962); M. Kaempfert, *Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche* (Berlín 1971); W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (Berlín-Nueva York 1971); W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus,* 2 vols. (Darmstadt 1971) I, 429-457; E. Diet, *Nietzsche et les métamorphoses du divin* (París 1972); E. Fink, *Nietzsches Philosophie* (Stuttgart ³1973); H. Steffen (edit.), *Nietzsche. Werk und Wirkungen* (Gotinga 1974); M. Balkenohl, *Der Antitheismus Nietzsches. Fragen und Suchen nach Gott. Eine sozialanthropologische Untersuchung* (Disertación, Münster 1976).

[4] F. Nietzsche, *Antichrist* 1, en *Werke* II, 1169.

[5] *Ibíd.*



vación, superación, fortalecimiento» [6]. Nietzsche quiere sobre todo «repensar en qué medida perviven los supuestos y la interpretación del cristianismo bajo fórmulas como 'naturaleza', 'progreso', 'perfeccionamiento' y 'darwinismo', así como bajo la superstición de una cierta interdependencia entre felicidad y virtud, desventura y culpa. Esa absurda *confianza* en el curso de las cosas, en la 'vida', en el 'instinto de la vida'» [7]. Ahora tenemos que volver a Darwin.

### a) Visión evolucionista de Darwin.

*1859.* Tres años después del nacimiento de Freud; dos años antes había publicado Feuerbach su gran *Teogonía* atea y, en seguida, había tenido que abandonar para siempre su querido Bruckberg; Marx había publicado por fin, en un cuaderno, la *Crítica de la economía política,* tan ansiosamente esperada por Engels, y Nietzsche, recién cumplidos los quince años, había ingresado en el famoso gimnasio humanista de Schulpforta. En este mismo año publica Charles Darwin en Londres su trascendental obra *On the Origins of Species by Means of Natural Selection,* que un año después aparece en versión alemana *(Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl)* [8]. La edición inglesa, de 1.250 ejemplares, se agota en un solo día y es acogida con entusiasmo por los grandes paladines del ateísmo: por Feuerbach y Marx y, más tarde, también por Freud. Marx, incluso, intentaría después dedicar a este hombre famoso, residente en la misma capital, la traducción inglesa del primer volumen (¿o del segundo?) de su *Capital,* cosa que Darwin rechazaría cortés y reservadamente, indicando que la propaganda anticristiana o atea es contraproducente para la libertad espiritual.

¿Qué hay de sorprendente y terrible en las tesis de este hombre, hijo de un médico, nacido en Shrewsbury (Inglaterra) en 1809, a quien la experiencia de dos operaciones quirúrgicas hace pasar del estudio de la medicina al estudio de la teología; que después, no obstante, se dedica a las ciencias naturales y como investigador particular, sin retribución alguna, toma parte en una vuelta al mundo de cinco años de duración (1831-36) a bordo del «Beagle»; que de esta manera puede estudiar y coleccionar plantas, animales, fósiles y datos geológicos en Sudamérica, en las islas del

[6] *Antichrist* 4, en *Werke* II, 1166.

[7] F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der achtziger Jahre,* en *Werke* III, 632.

[8] Ch. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (Londres 1859); versión española: *El origen de las especies* (Madrid 1977).

Pacífico y en Australia; que, finalmente, y a pesar de sus crónicos dolores de cabeza, realiza numerosos estudios monográficos (desde la génesis de las islas volcánicas y los arrecifes de coral hasta la fecundación de las orquídeas y la actividad de las lombrices de tierra) y no hace pública su teoría hasta después de veinte años de continua revisión empírica? ¿Qué hay de extraordinario y sensacional en la *teoría darwiniana?* Esencialmente, los siguientes puntos de vista:

*Primero:* las especies de animales y plantas pueden sufrir transformaciones. No han sido creadas, como relata la Biblia, independientes las unas de las otras y por consiguiente no son, como aún supone la teoría de la constancia de Linneo, inalterables.

*Segundo:* la afinidad y metamorfosis de las especies está constatada. Las especies provienen, como se desprende de investigaciones al caso en situación de domesticación y en la libre naturaleza, de otras especies que han desaparecido en su mayoría, pero aún están parcialmente documentadas en fósiles.

*Tercero:* la lucha por la vida («the struggle for life») es el principio de vida de la naturaleza. Es la que efectúa una elección o selección natural: la supervivencia de los más fuertes, los mejores, los mejor adaptados («the survival of the fittest»), cuyas variaciones se refuerzan y acumulan según las leyes de la herencia. Consecuencia: eliminación de los más débiles y menos adaptados.

*Cuarto:* toda la formidable historia evolutiva de la naturaleza, extendida a lo largo de millones de años, se ha desarrollado siguiendo unas leyes de causalidad puramente mecanicistas, sin ninguna clase de fin u objetivo fijado previamente: de las formas más simples (posiblemente de un único protoorganismo) a las formas más complejas y perfectas.

*Quinto:* también el hombre, a juzgar por su estructura corporal y su desarrollo embrional, es variable y aparece como descendiente de formas de vida inferiores y más antiguas, con la única diferencia de que, en comparación con éstas, ha salido más airoso en la lucha por la vida. Pero Darwin no expone esto hasta más tarde, en su obra *El origen del hombre* (1871)[9].

Sorprendentemente, la solución darwiniana —prescindiendo ahora del ya mencionado filósofo de la evolución Herbert Spencer[10]— había sido ya preparada particularmente por un economista (y antiguo párroco): *Thomas R. Malthus* (1766-1834). Este, en crítica contra la idea de una evolución «naturalmente» estable de

[9] Ch. Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation of Sex* (Londres 1871); versión esp.: *El origen del hombre* (Madrid 1978).

[10] Cf. pp. 383ss: Origen de la religión.



la economía y contra toda utopía de progreso, había desarrollado ya en 1798, en su *Essay on the Principles of Population*[11], la teoría del desigual crecimiento de la población y del abastecimiento de alimentos, lo que según él habría de traer como consecuencia, de no practicar la continencia para la reducción de nacimientos, la superpoblación y la miseria de las masas. Lucha por la vida como consecuencia de la limitación de los alimentos: Darwin aplica la teoría de Malthus al mundo de las plantas y animales en su totalidad y llega así a su idea de la selección natural. De todos modos, también los científicos de la naturaleza habían allanado el camino a Darwin: Ch. Lyell en geología, J.-G. de Lamarck y Erasmus (el abuelo de Charles Darwin) en biología. Pero Charles Darwin es el primero que consigue elaborar inductivamente, a base de observaciones propias y con una aplastante cantidad de material morfológico, embriológico, biogeográfico y paleontológico, un modelo tan sugestivo como universalmente comprensible de evolución para las plantas, los animales y el hombre: una teoría con base científica.

De esta manera Darwin, con su explicación de la evolución universal desde la protocélula hasta el hombre, acaba por convertirse en el «Copérnico de la biología». Pero también, por desgracia, como ya queda dicho, en un *segundo «caso Galileo»*. No en balde el más destacado de los seguidores de Darwin en Alemania, Ernst Haeckel, estampa como lema en la portada de su gran obra en dos volúmenes *Morfología general de los organismos* la obstinada respuesta de Galileo «E pur si muove»[12]. Es innecesario detallar cómo cristianos, teólogos y dignatarios conservadores de procedencia anglicana, protestante y católica protestan y actúan contra la nueva doctrina, claramente contraria a la Biblia y la tradición. Análogamente a lo que había ocurrido con la nueva física y astronomía, una vez más se volvió a identificar el mensaje bíblico con una determinada teoría científica y desde la supuestamente segura roca de la fe bíblica o tradicional se presentó batalla contra el pernicioso «evolucionismo» y a favor de un «fixismo» congruente con la Biblia y la tradición. Y esto se hizo con los métodos usuales en las distintas Iglesias sobre todo a partir del siglo XVII, de los que ya hemos hablado con ocasión de Galileo y

[11] Th. R. Malthus, *An Essay on the Principles of Population*, 2 vols. (Londres 1798).

[12] E. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Deszendenz-Theorie*, 2 vols. (Berlín 1866).

Darwin[13]: con libros, panfletos, artículos, caricaturas, y por doquier en predicaciones y en clases de religión.

Pero, así se argüía entonces, ¿es posible ignorar las *graves consecuencias* que *para la fe y las costumbres,* para la religión en general se derivan de esta teoría, que revoluciona todo?

¿No se vuelve a atribuir ahora a la biología y al pensamiento orgánico, como antes a la geometría cartesiana y después a la física newtoniana, una primacía a expensas de la religión? ¿Para todas las ciencias de reciente aparición, pues, un ideal de ciencia, que por principio para la teología no puede ser proporcionado?[14]

Y si en el campo biológico todas las formas evolucionan de esta manera y dan lugar continuamente a nuevas formas, ¿no vale lo mismo también en el campo espiritual y social para todas las ideas humanas, todos los ideales, instituciones, organizaciones y estructuras, como parece dar a entender el tremendo desarrollo de la moderna sociedad industrial en los siglos XIX y XX? ¿En el campo espiritual y social, pues, la misma desconcertante pluralidad de formas, la misma complicación de relaciones y procesos de desarrollo? Dados unos límites tan movedizos, ¿es siquiera necesario distinguir básicamente entre verdad y no verdad? ¿O se trata sólo de lo históricamente nuevo o viejo, de modernidad o antigüedad?

Finalmente, puesto que es necesario centrarse en la investigación empírica de cada uno de los pasos, mecanismos y verdades de la evolución, ¿no habrá que dejar de buscar los primeros y últimos fundamentos, fines, verdades? ¿En lugar de una fe en un fin y plan divinos, establecer en la naturaleza y la historia la mecánica del azar, a través de la cual se puede incluso entender una génesis del protoorganismo por caminos puramente fisicoquímicos y concebir al hombre íntegramente «desde abajo», desde la materia, desde el cosmos, desde el animal?

En la práctica, por tanto, parece haberse hecho posible una *«visión del mundo» científica, unitaria y universal:* ¡en Darwin confluyen las dos grandes corrientes científicas del siglo XIX, las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, que hasta entonces habían ido por separado! La naturaleza y la historia se despliegan en un único y formidable proceso histórico-natural que, a pasos cortísimos y a lo largo de gigantescos lapsos de tiempo, ha ido produciendo toda la riqueza del mundo y la totalidad de sus

[13] Cf. especialmente pp. 173ss: Cambio de rumbo, y pp. 453ss: Contra una estrategia teológica de repliegue.

[14] Cf. pp. 172ss: Primer balance provisional: Tesis sobre la racionalidad moderna; 453ss: Contra una estrategia teológica de repliegue.



seres vivos. ¡El progreso como ley de la naturaleza y de la historia! Con ello desaparece el último resto de la ordenación medieval del mundo: ¡ya no se habla de una ordenación antropocéntrica del mundo, perfecta desde el principio, inmutable, estática, ordenada jerárquicamente! ¡La hipótesis Dios ya no se necesita ni para la aparición de la vida ni para la aparición del hombre! ¡El hombre, hasta entonces «imagen de Dios», aparece como imagen del animal!

La Iglesia y la teología cristiana, ante esta nueva situación, ¿no tendrán que dar por terminado su papel? Hubo muchos teólogos, en efecto, que defendieron apasionadamente la antigua fe bíblica, sin tomar en serio la nueva concepción evolutiva del mundo. También hubo un pequeño número de teólogos que acogieron entusiásticamente la nueva concepción del mundo, pero sin poder conservar simultáneamente la antigua fe bíblica. Pero apenas hubo quienes trasvasaran o «tradujeran» de manera convincente la vieja fe a la nueva comprensión del mundo. Sólo con el tiempo, y propiamente a partir de Teilhard de Chardin, ha ido aumentando el número de teólogos que advierten las *nuevas posibilidades* que *para la vieja fe* abre precisamente la concepción evolutiva del mundo:

para una comprensión más profunda de *Dios* - no por encima o fuera del mundo, sino dentro del mundo y su evolución[15];

para una comprensión más profunda de la *creación* - no en oposición a la evolución, sino como posibilitación de la misma;

para una comprensión más profunda de la singular situación del *hombre* - no independiente del animal, de su historia, de su comportamiento, sino como ser corporal-espiritual en específica relación con Dios.

En 1882 es enterrado Charles Darwin en la abadía de Westminster, muy cerca de la tumba de Sir Isaac Newton. Por estas fechas comparten sus ideas sobre el hecho de la evolución todos los más eminentes biólogos y gran parte del mundo intelectual, si bien la teoría darwiniana sobre los factores de la evolución sufre diversas correcciones (en el llamado neodarwinismo, en lo tocante, por ejemplo, a la teoría de la transmisión hereditaria de cualidades adquiridas, recogida por Lamarck). Pero el dogma científico-teológico de la inmutabilidad de las especies está definitivamente arrumbado, y la incesante transformación queda establecida como ley universal. Entre tanto, el debate de la fe se recrudece a

[15] Cf. pp. 256ss: Segundo balance provisional: Tesis sobre la mundanidad e historicidad de Dios.

lo largo y ancho de Europa: entre radicales, librepensadores y anticlericales de todo tipo, por un lado, y anglicanos, protestantes y católicos tradicionalistas, biblicistas o fundamentalistas en la parte contraria. El propio Darwin —personalmente un hombre modesto y cauto, desapasionado y absolutamente íntegro desde el punto de vista intelectual— se mantiene, a diferencia del «Darwin's bulldog» Thomas H. Huxley (abuelo del escritor Aldous Huxley), fuera de la disputa. Aunque le tacharan de tal, nunca fue ateo. Naturalmente no podía, sobre todo después de su gran viaje, aceptar los milagros de la Biblia ni la condenación eterna de los no creyentes. En la época de la publicación del *Origen de las especies* todavía creía, en sentido teísta o deísta, en una divinidad que creó los protoorganismos, de los cuales se desarrollaron luego todos los seres vivos. Pero como muestra su autobiografía [16], no publicada sin expurgar hasta 1958, parece haber rendido finalmente tributo (¿también como consecuencia del fracaso de la teología?) al agnosticismo: «El misterio del origen de todas las cosas es para nosotros insoluble, y yo tengo que contentarme con seguir siendo un agnóstico» [17].

Muchos darwinistas de la primera generación, sin embargo, se pronunciaron explícitamente por el ateísmo, en concreto por un «monismo» ateo unitario («panteísta»), y en contra del disociante «dualismo» cristiano. Así, en Alemania, *Ernst Haeckel* (1834-1919), tantas veces calumniado por los teólogos y considerado como el principal defensor y divulgador de la teoría de la evolución de Darwin. En efecto, dos años después de la publicación de su principal obra teórica *Morfología general* (1866) aparece su obra de divulgación *Historia natural de la creación* [18], que es una exposición de toda la evolución del mundo desde la nebulosa primitiva hasta los fenómenos espirituales, y una exposición que incluye coherentemente al hombre —antes que Darwin— dentro

[16] La autobiografía de Darwin publicada por primera vez en 1887 en *Life and Lettres of Charles Darwin* es más breve (unas 6.000 palabras aproximadamente) que la edición publicada por la nieta de Darwin, Nora Barlow: *The Autobiography of Charles Darwin* (Londres 1958). Citamos siguiendo la nueva edición, más completa y revisada, de G. de Beer, que también incluye la autobiografía de Huxley: Ch. Darwin y T. H. Huxley, *Autobiographies* (Oxford 1974; trad. española: *Autobiografía,* 2 vols., Madrid 1977).

[17] *Loc. cit.,* 54.

[18] E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im Besonderen, über die Anwendung derselben auf den Ursprung des Menschen und andere damit zusammenhängende Grundfragen der Naturwissenschaft* (Berlín 1868).



de la evolución (¡diez ediciones y traducciones a doce idiomas!). Mucho más tarde publica también otras obras directamente ideológicas, entre las que destaca la publicada hacia el cambio de siglo (1899), *Los enigmas del mundo,* que es un libro de confesiones sobre el hombre, el alma, el mundo y Dios (¡300.000 ejemplares en Alemania y traducciones a quince idiomas!) [19]. A diferencia de los ya mencionados materialistas Moleschott y Büchner, Haeckel, como Darwin, no es sólo un teórico, sino también un empírico que observa con perspicacia y un sabio que se consagra a la investigación. Su ley biogenética fundamental, según la cual la evolución de cada individuo humano (ontogénesis) resume la evolución de todo el género humano (filogénesis), es aceptada —como hemos visto— por el propio Freud.

Mas la solución dada por Haeckel a los «enigmas del mundo» (como Thomas H. Huxley, Haeckel piensa que las ciencias naturales representan el camino para resolver las supremas cuestiones de la vida) causa hoy, más bien, impresión de ingenuidad entre los mismos científicos. Su monismo inspirado ante todo en Goethe, «reconoce en el universo una única sustancia que es a un mismo tiempo 'Dios y naturaleza'; el cuerpo y el espíritu (o la materia y la energía) están inseparablemente unidos» [20]. En su polémica, con frecuencia hiriente, no sólo defiende que el hombre procede del «mono», sino que llega a calificar al Dios puramente espiritual y personal de «vertebrado gaseiforme» [21]. Su profesión de «ateísmo», de «ideología desdeificada», es inequívoca: «*No hay Dios* ni dioses si tal término designa a seres personales existentes fuera de la naturaleza. Esta 'visión del mundo sin Dios' coincide en lo sustancial con el *monismo* y el *panteísmo* de nuestra moderna ciencia de la naturaleza» [22]. Cita laudatoriamente el siguiente texto de Schopenhauer: «El *panteísmo* es sólo un ateísmo cortés. La verdad del panteísmo consiste en la superación de la oposición dualista entre Dios y el mundo, en el reconocimiento de que el mundo existe por su propia fuerza interna, por sí mismo. El principio del panteísmo: 'Dios y el mundo son uno', es simplemente una fórmula cortés para dar la despedida al Señor Dios» [23]. Y ¿cuál es el «opulento sustitutivo de los perdidos ideales antropistas de 'Dios, libertad e inmortalidad'»? Según Haeckel: el «puro culto de lo 'verdadero, bueno y bello'» [24].

Haeckel elogia al autor de la *Vida de Jesús* de 1835-36, David

[19] E. Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie* (Bonn 1899).

[20] *Loc. cit.,* 23. [21] *Loc. cit.,* 333. [22] *Loc. cit.,* 336. [23] *Ibíd.*

[24] *Loc. cit.,* 439.

Friedrich Strauss —del que ya hemos hablado—, como el «más grande teólogo del siglo XIX»: «Su última confesión: *La vieja y la nueva fe* (1872, 9.ª edición 1877), es la expresión justa de la sincera convicción de todos aquellos intelectuales contemporáneos que han visto el inevitable conflicto entre las vigentes doctrinas de fe, inculcadas por el cristianismo, y las evidentes revelaciones racionales de la ciencia moderna» [25]. De hecho, Strauss, en sus últimos años, había comenzado a orientar su «nueva fe» —cosa que también había hecho, aunque por otros derroteros, el último Friedrich Engels *(Anti-Dühring)*— hacia una visión del mundo optimista, evolutivo-mecanicista. Nadie se lo tomó tan a mal como Friedrich Nietzsche. Dedica la primera de sus *Consideraciones extemporáneas* al «confesor y escritor David Strauss», hasta entonces celebrado como librepensador, exponiéndole públicamente al ridículo en una crítica filosófico-literaria sin precedentes [26].

b) Optimismo burgués de Strauss.

*1872.* Año de la muerte de Feuerbach; desde hace cinco años, Marx espera inútilmente que encuentre un eco adecuado el primer volumen de su *Capital,* por fin no dedicado a Darwin (el cual había publicado el año anterior *El origen del hombre);* y Freud, antes de hacer su examen de bachillerato, por influjo de la sugestiva teoría darwiniana opta por el estudio de la medicina. En este mismo año Strauss, a sus sesenta y seis años, publica un resumen de su actual «visión del mundo», nuevamente con gran éxito, bajo el título *La vieja y la nueva fe* [27]. La «nueva fe» de Strauss muestra inconfundiblemente que su autor está lejos de la antigua fe bíblica, como también del idealismo filosófico, e instalado en el campo del ateísmo evolutivo-mecanicista: identifica a «Dios» con el «universo», cuyo origen explica con ayuda de Kant y Laplace y cuyo desarrollo describe echando mano de Darwin. Strauss quiere responder, para sí mismo y para otros muchos («nosotros»), con toda franqueza a cuatro grandes preguntas: ¿Somos aún cristianos? ¿Tenemos aún religión? ¿Cómo entendemos el mundo? ¿Cómo ordenamos nuestra vida?

Strauss —«nosotros, cual hombres honrados y sinceros»— responde negativamente a la primera pregunta: «Ya no somos

[25] *Loc. cit.,* 357s.
[26] F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller* (1873), en *Werke* I, 137-207.
[27] D. F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis* (Leipzig 1872).



cristianos» [28]. Pero da una respuesta entre clara y ambigua a la segunda pregunta: «Nosotros pedimos para nuestro universo la misma piedad que el piadoso de viejo estilo para su Dios. Nuestro sentimiento por el universo, cuando es vulnerado, acusa una reacción francamente religiosa. Por eso, cuando se nos pregunta si en definitiva aún tenemos religión, nuestra respuesta no ha de ser rotundamente negativa, como en el caso anterior, sino que diremos sí o no, según lo que se entienda en cada caso» [29]. Comentario de Nietzsche a esta *visión del mundo de la actual «burguesía ilustrada»* un año después en *Consideraciones extemporáneas:* «En el fondo, la nueva religión no es, pues, una nueva fe, sino que se confunde con la ciencia moderna; de ahí que, como tal, no sea en absoluto religión» [30]. En efecto, según Strauss, el cielo de los neocreyentes está aquí en la tierra, la esperanza cristiana de una vida inmortal es una ilusión, Jesús un exaltado fanático, su resurrección una patraña histórica, la abnegación de los antiguos eremitas y santos una forma de amodorramiento... Con elegancia e ironía, Nietzsche renuncia a tomar postura sobre todo esto [31]. Pero considera imposible conceptuar como religión «ese sentimiento por el universo, para el que Strauss reclama la misma piedad que el piadoso de viejo estilo para su Dios». Esto no es más que una pobre, endeble, fría y «destilada fe de emergencia», de la que el mismo Strauss habla lo menos posible, para presentar en cambio «sus recién aprendidos conocimientos científicos»: «En la misma medida en que es tímido cuando habla de la fe, en esa misma medida se le llena la boca cuando cita a Darwin, el gran benefactor de la novísima humanidad: entonces pide fe no sólo para el nuevo mesías, sino también para sí mismo, el nuevo apóstol» [32].

Pero lo que más escandaliza a Nietzsche es el «descarado optimismo burgués de Strauss, cuyo origen sitúa Nietzsche no tanto en Darwin cuanto en Hegel (y Schleiermacher): «Quien ha enfermado una vez de 'hegelismo' y 'schleiermacherismo', nunca se cura del todo» [33]. Ante este «incurable optimismo» es comprensible la «solemne declaración de Schopenhauer de que a él el optimismo... le parece una *forma de pensar* no sólo absurda, sino *verdaderamente perversa,* una amarga ironía sobre los indecibles sufrimientos de la humanidad» [34].

Sin embargo, ese «abanderado de los burgueses que es Strauss,

[28] *Loc. cit.,* 94. [29] *Loc. cit.,* 146.
[30] F. Nietzsche, *Unzeitgemässe* I, 9, en *Werke* I, 182.
[31] *Unzeitgemässe* I, 4. 7, en *Werke* I, 153. 166.
[32] *Unzeitgemässe* I, 9, en *Werke* I, 182.
[33] *Unzeitgemässe* I, 6, en *Werke* I, 165.
[34] *Unzeitgemässe* I, 6, en *Werke* I, 165s.

el cual se envuelve con cierta euforia salvaje... en el tosco manto de quienes proclaman nuestra descendencia del mono», ensalza a «Darwin como uno de los grandes benefactores de la humanidad» [35]. Y después de haber contestado a la tercera de sus preguntas («¿Cómo entendemos el mundo?») con ayuda de Darwin, él, que además de falto de buen estilo anda escaso de lógica, da a la cuarta pregunta («¿Cómo ordenamos nuestra vida?») una respuesta que no tiene relación alguna con la tercera: «Vemos abochornados que su ética está construida con entera independencia de la cuestión: '¿cómo entendemos el mundo?'» [36]. De modo que en el tratamiento de las cuatro preguntas fundamentales falta todo rigor lógico, «ya que la tercera pregunta nada tiene que ver con la segunda, la cuarta nada con la tercera y las tres nada con la primera» [37]. Aquí hubiera debido Strauss, tan celoso siempre —pero exclusivamente— contra los curas, los milagros y la resurrección, sacar valientemente las consecuencias éticas de la teoría darwiniana y desarrollar una «auténtica ética darwinista, seriamente elaborada». ¿Cómo? «Aquí se daba una oportunidad de mostrar una valentía natural: aquí, pues, hubiera él debido dar la espalda a su 'nosotros', deduciendo sin temor del *bellum omnium contra omnes* y de la prerrogativa del más fuerte prescripciones morales para la vida» [38].

Es evidente que Strauss no ha aprendido siquiera «que predicar la moral es tan fácil como difícil fundamentarla» [39]. Según Darwin, el hombre en cuanto «ser natural» ha llegado a ser hombre precisamente porque en todo momento ha olvidado que los otros seres de su misma especie tenían los mismos derechos, precisamente porque se ha sentido el más fuerte y poco a poco ha ocasionado la desaparición de los otros ejemplares de complexión más débil» [40]. Así, ante «la ruina, sinrazón y maldad» existente en el mundo, Nietzsche no desea precisamente hablar de la «racionalidad de todo devenir y de toda ley de la naturaleza», ni venerar religiosamente al mundo e invocarlo con el nombre de «Dios» en el marco de una nueva metafísica [41]. Ahora bien, Strauss no se atreve a «decir sinceramente» a los hombres: «¡os he librado de un Dios que ayuda y se compadece; el 'universo' es un simple engranaje, cuidaos de que sus ruedas no os aniquilen! No se atreve, y por eso tiene que entrar en juego la bruja, esto es, la metafísica» [42].

[35] *Unzeitgemässe* I, 7, en *Werke* I, 166s.
[36] *Unzeitgemässe* I, 7, en *Werke* I, 167.
[37] *Unzeitgemässe* I, 9, en *Werke* I, 181.
[38] *Unzeitgemässe* I, 7, en *Werke* I, 167.
[39] *Unzeitgemässe* I, 7, en *Werke* I, 168.
[40] *Unzeitgemässe* I, 7, en *Werke* I, 169.
[41] *Unzeitgemässe* I, 7, en *Werke* I, 169. 171.



Pero, precisamente por eso, el libro de Strauss no sólo sirve de «vademécum oracular para el burgués alemán» y es saludado por los estudiantes como el «canon de los espíritus fuertes» y por algunos como el «catecismo de los doctos» [43]: resulta especialmente apropiado para el «hombre científico», cuya paradoja según Nietzsche consiste precisamente en tener mucho tiempo para lo no importante y ninguno para lo importante: «Le parece lícito desperdiciar una vida en cuestiones cuya resolución sólo podría tener interés para quien tuviera asegurada una eternidad. Por doquier le pasman, heredero de pocas horas, los más terribles precipicios, cada paso ha de recordarle: ¿para qué?, ¿adónde?, ¿de dónde? Pero su alma se abrasa en la tarea de contar los estambres de una flor o de picar las piedras del camino, y él se sumerge en este trabajo con todo el peso de su participación, placer, fuerza y apetito» [44]. Pero ya Pascal dijo —también nosotros lo recordamos— «que los hombres atienden sus negocios y cultivan sus ciencias con tanta diligencia con el único objeto de eludir así el planteamiento de las importantísimas preguntas que les acarrearía la soledad y el ocio verdadero, justamente esas preguntas del porqué, el de dónde, el para qué» [45].

Lástima de Strauss, dice Nietzsche. Lástima de «esta naturaleza de sabio y crítico» (que se fue arruinando poco a poco y al final quedó destruida, pero que «en el fondo era poderosa y profunda»): *éste es el verdadero genio de Strauss*. «Hubo un Strauss, un intelectual esforzado, riguroso, sobrio, que nos resultaba tan simpático como todo el que en Alemania sirve seria y eficazmente a la verdad y sabe dominarla dentro de sus límites; pero el David Strauss ahora famoso entre el gran público es distinto: los teólogos pueden tener la culpa de que haya cambiado; pero basta, su actual juego con la máscara del genio nos resulta tan odioso o ridículo como su anterior seriedad nos obligaba al fervor y a la simpatía» [46]. El primer Strauss era el Strauss de la *Vida de Jesús*: el que había proporcionado al joven Nietzsche claridad definitiva en su gran decisión vital entre la teología y la filología o, más bien, entre la fe en Dios y el ateísmo.

Pero qué coincidencia, al final: apenas sale a la luz la *Consideración extemporánea* de Nietzsche, éste y Overbeck se enteran

[42] *Unzeitgemässe* I, 7, en *Werke* I, 171.
[43] *Unzeitgemässe* I, 8, en *Werke* I, 173.
[44] *Unzeitgemässe* I, 8, en *Werke* I, 174.
[45] *Unzeitgemässe* I, 8, en *Werke* I, 175.
[46] *Unzeitgemässe* I, 10, en *Werke* I, 189.

consternados en Basilea de que Strauss está «trágica y mortalmente enfermo»[47] en su ciudad natal Ludwigsburg. Muy probablemente, Strauss no puede llegar a leer la «mortal» crítica literaria de Nietzsche. Muere a comienzos del año siguiente, el 8 de febrero de 1874.

c) Primeros pasos de Nietzsche.

*1882.* Décimo aniversario de la muerte de Feuerbach; al año siguiente muere Marx y se publica *Del socialismo utópico al socialismo científico* de Engels[48]; Freud, hecha un año antes su promoción en Viena y ya ateo declarado, trabaja como médico en el Hospital General: en este mismo año proclama públicamente Nietzsche su *«Requiem aeternam Deo»:* «¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!»[49].

Pero este heraldo de la muerte de Dios, ¿no había comenzado, lo mismo que Feuerbach, como buen cristiano y estudiante de teología? «Al acceder los confirmandos al altar de dos en dos para recibir de rodillas la consagración, allí nos arrodillamos juntos Nietzsche y yo, como amigos íntimos. Todavía recuerdo perfectamente la sensación de éxtasis y santidad que nos llenó durante las semanas anteriores y posteriores a la confirmación. Hubiéramos estado enteramente dispuestos a morir al instante para estar con Cristo, y todos nuestros pensamientos, sentimientos y acciones estaban transidos de una alegría supraterrena que, cual pequeña planta cultivada artificialmente, no podía durar...». Así habla su amigo Paul Deussen, con quien Nietzsche fue confirmado en la Pascua de 1861[50].

No cabe duda: durante muchos años, el futuro ateo y anticristo es un buen niño cristiano, muy piadoso, como corresponde al vástago de una tradicional casa parroquial evangélica. Más de uno se habrá sorprendido de entrada al encontrar en catálogos de biblioteca bajo el nombre de Friedrich Nietzsche títulos como los siguientes: *Gamaliel o sobre la ininterrumpida permanencia del cristianismo, para enseñanza y tranquilidad dentro de la actual agitación en el mundo teológico* y *Contribuciones al fomento de una forma racional de pensar sobre religión, educación, deberes de los súbditos y vida del hombre.* Pero este Friedrich Nietzsche es el activo párroco y superintendente Friedrich August Ludwig Nietzsche[51], abuelo del pequeño «Fritz», que en los tiempos siguientes a la Revolución francesa lucha contra el nuevo librepensamiento, defendiendo solícitamente todo lo que luego habría de rechazar su nieto tan apasionadamente. Y párroco es también el padre de Nietzsche, Karl Ludwig Nietzsche, hombre de grandes dotes musicales, más bien delicado y un tanto soñador, que a su vez se había casado con una hija —de diecisiete años— de un pastor protestante, la cual un año después del matrimonio, el 15 de octubre de 1844, en la casa parroquial del pueblo de Röcken, junto a Lützen, habría de dar a luz al primogénito Friedrich Wilhelm. El padre muere cinco años después a causa de una apoplejía, y su muerte influye decisivamente en el destino del niño. La familia se traslada a la ciudad de Naumburg, donde el pequeño Nietzsche, serio y sensible, un verdadero niño modelo con sus inclinaciones literarias y musicales y sus buenos conocimientos bíblicos («pequeño pastor» es su apodo), encuentra, como era de esperar, grandes *dificultades de adaptación y de contacto con otras personas y* crece rodeado de cuidados exclusivamente femeninos: junto a su joven madre está su hermana Elisabeth, dos años menor que él, que no deja de idolatrarlo durante toda su vida, así como dos piadosas tías y la dominante abuela. La atmósfera familiar y la *educación recibida exclusivamente de mujeres blandas y santurronas* pueden haber constituido un *primer factor en la génesis del anticristianismo de Nietzsche.* El cristianismo se le presentará siempre como una cosa muelle, débil, decadente, poco varonil; en la práctica, ni siquiera llega a conocer su fuerza y profundidad originarias.

Este joven, destinado desde niño al oficio de predicador, que a sus diez años compone un motete y escribe poesías, ya en la escuela comunal de niños destaca por la conciencia de su distinto talante y por su ansia de saber universal. Muy pronto se manifiesta lo que Jaspers conceptúa como «rasgo fundamental de la vida de Nietzsche»: *«ser una excepción»*[52]. Cuando después es seleccionado para el acreditadísimo gimnasio de la antigua abadía cis-

[47] Así lo cuenta F. Overbeck, también por encargo de Nietzsche, a Treitschke, con fecha de 1 de septiembre de 1873. Cf. C. A. Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft* (Jena 1908) I, 84.
[48] F. Engels, *Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (Berlín 1882).
[49] F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft («la gaya scienza»)* (1882), en *Werke* II, 7-274. Cita, en *Fröhliche Wissenschaft* 125, en *Werke* II, 127.
[50] P. Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche* (Leipzig 1901) 4.

[51] F. A. L. Nietzsche, *Gamaliel order über die immerwährende Dauer des Christentums zur Belehrung und Beruhigung bei der gegenwärtigen Gärung in der theologischen Welt* (Leipzig 1796); íd., *Beiträge zur Beförderung einer vernünftigen Denkensart über Religion, Erziehung, Untertanenpflicht und Menschenleben* (Weimar 1804).
[52] K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung,* 41.

terciense de Schulpforta, cerca de Naumburg, Nietzsche, que siente clara aversión hacia la «aburrida» matemática y preferencias por el griego, recibe una sólida formación humanista, particularmente en filología clásica. Y ésta se intensifica gracias a la agrupación privada literario-musical «Germania», fundada por Nietzsche y dos amigos, en el seno de la cual Nietzsche se da a conocer por primera vez con una partitura para piano del *Tristán* de Richard Wagner. Sus propias composiciones y poesías, Salustio, Rousseau, Byron, Jean Paul y en particular el poeta de Tubinga Friedrich Hölderlin, tempranamente trastornado, al que sus maestros no apreciaban en absoluto, le fascinan mucho más que todo lo cristiano.

Su asombrosa formación filológica le distancia cada vez más de la tradicional fe de su casa paterna; y, claro está, el método histórico-crítico tiene que influir por fuerza en su modo de entender el Nuevo Testamento. Ya dos años antes del examen de reválida, a menudo acosado por sentimientos de superioridad y soledad y atormentado también por fuertes dolores de cabeza, compone para su «Germania» un artículo filosófico que anuncia muchos de sus temas posteriores y revela profundas dudas en torno a su fe infantil: «Aún están por venir grandes transformaciones, cuando la masa haya comprendido que el cristianismo entero se basa en suposiciones; la existencia de Dios, la inmortalidad, la autoridad de la Biblia, la inspiración y muchas otras cosas seguirán siendo problemas siempre. Yo he intentado negarlo todo: derribar es fácil, ¡pero construir! Y derribar parece, incluso, más fácil de lo que es; en lo más íntimo de nosotros mismos estamos condicionados por las impresiones de nuestra niñez, por el influjo de nuestros padres, por el influjo de nuestra educación, de forma que no es fácil extirpar tan arraigados prejuicios con argumentos de razón o por pura voluntad. La fuerza de la costumbre, la necesidad de algo superior, la ruptura con todo lo existente, la disolución de todas las formas de la sociedad, la duda de si la humanidad no se habrá desviado de su camino durante dos mil años por seguir a un fantasma: todo esto sostiene una pugna irresuelta, hasta que por fin dolorosas experiencias y tristes acontecimientos retrotraen nuestro corazón a la antigua fe de la infancia» [53]. ¿Vuelta atrás a la antigua fe de la infancia? Otro gran solitario, Kierkegaard, influenciado sin cesar por la fe de su padre, encuentra, sin embargo, una fe madura, renovada; no así Nietzsche.

[53] Citado en R. Blunck, *Friedrich Nietzsche. Kindheit und Jugend* (Munich-Basilea 1953) 76s. En esta obra se encuentran igualmente otras valiosas indicaciones sobre la evolución religiosa de Nietzsche.



En el mismo año lee Nietzsche la *Historia de la Iglesia* y la *Vida de Jesús* de Karl August von Hase [54], el «inteligente defensor del racionalismo ideal», y recomienda su lectura a su hermana, lo que causa grave escándalo a la madre y a la no menos ortodoxa tía Rosalie. Así, guarda para sí y para sus amigos sus pensamientos críticos y dudas y se distancia cada vez más de su madre, que le sigue cuidando, pero no le comprende. Y por causa de su madre, acabado el bachillerato (con un trabajo final en latín —trabajo de «valedicción»— sobre Teognis de Megara), a la edad de veinte años, se matricula en la Universidad de Bonn en filología y teología. Pero su carrera, él no tiene ya ninguna duda, va a ser la de filología clásica. En este mismo otoño de 1864, una poesía al perdido, evocado e incomprensible «Dios desconocido» evidencia su fuerte tensión interna entre el no poder ya creer y el querer aún creer:

«Antes de seguir mi camino
y de poner mis ojos hacia adelante,
alzo otra vez, solitario, mis manos
hacia Ti, al que me acojo,
al que en el más hondo fondo del corazón
consagré, solemne, altares
para que en todo tiempo tu voz,
una vez más, vuelva a llamarme.

Abrásase encima, inscrita hondo,
la palabra: Al Dios desconocido:
suyo soy, y siento los lazos
que en la lucha me abaten
y, si huir quiero,
me fuerzan al fin a su servicio.

¡Quiero conocerte, Desconocido,
tú, que ahondas en mi alma,
que surcas mi vida cual tormenta,
tú, inaprehensible, mi semejante!
Quiero conocerte, servirte quiero» [55].

Como poco antes Karl Marx, Nietzsche únicamente estudia en Bonn los dos primeros semestres: también él forma parte de una

[54] K. A. von Hase, *Das Leben Jesu. Ein Lehrbuch, zunächst für akademische Vorlesungen* (Leipzig 1829); íd., *Kirchengeschichte. Lehrbuch für akademische Vorlesungen* (Leipzig 1824).

[55] F. Nietzsche, *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe* II, 428.

asociación estudiantil y hace grandes dispendios, practicando la esgrima, la equitación, la danza, contrayendo deudas: un tiempo desperdiciado, constatará después. ¿Y la teología? «De la teología no tomé mayor noticia sino en la medida en que me atraía su lado filológico: la crítica de los evangelios y el estudio de las fuentes neotestamentarias... Pues entonces aún me imaginaba yo que la historia y la investigación histórica están en condiciones de dar respuesta directa a ciertas preguntas religiosas y filosóficas»[56]. En realidad, Nietzsche nunca estudió teología.

La *Vida de Jesús* de David Friedrich Strauss proporciona a Nietzsche, como hemos notado, claridad definitiva. En este tiempo —«entonces tenía yo veinte años»— también Nietzsche, «igual que cualquier otro joven docto, saborea con la refinada parsimonia de un inteligente filólogo la obra del incomparable Strauss»[57]. En las vacaciones de Pascua del año siguiente, de vuelta a casa, Nietzsche aparece completamente transformado. A su madre se le cae el mundo encima cuando él le anuncia su definitiva renuncia a la teología y con esa ocasión se pronuncia durísimamente contra el cristianismo y se niega a asistir con ella y con su hermana a la celebración de la cena. Tras esta trágica escena, con abundantes lágrimas y duras palabras, la madre pone la única condición de que no se vuelva a hablar en su presencia de dudas de fe; y deja a su hijo —que será de por vida su hijo predilecto y el centro de sus preocupaciones— seguir su camino, sin ponerle obstáculos, pero también sin comprenderle. Junto a la familia y la educación, pues, el *estudio crítico filológico* es el *segundo factor* que influye decisivamente en la transformación de Nietzsche en ateo y anticristo.

Trasladado de Bonn a la Universidad de Leipzig, Nietzsche cambia su vida radicalmente: rompe con la asociación estudiantil «Franconia», entabla amistad con el filólogo Erwin Rohde (se enamora por entonces de una actriz, pero de lejos, como ocurrirá muy a menudo después), entra en estrecho contacto con su maestro, el profesor Friedrich Wilhelm Ritschl, gran filólogo, que le estimula enormemente y por cuya iniciativa publica su trabajo sobre Teognis de Megara y otros notables trabajos filológicos. Pero Nietzsche, ateo, desposeído de Dios y de los viejos apoyos espirituales en su vida, dista de ser feliz: «Yo pendía entonces en el aire, desasistido, solitario, sólo con un puñado de experiencias y

[56] F. Nietzsche, *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe* V, 471.

[57] F. Nietzsche, *Antichrist* 28, en *Werke* II, 1190.



desengaños dolorosos, sin principios, sin esperanzas, sin un solo recuerdo agradable»[58].

¿Y quién le ayuda? El acomodado hijo de un comerciante de Danzig, al que de algún modo también habían inoculado el pesimismo en la cuna y que, atormentado desde los seis años por indefinibles temores y suspicacias, en continuos viajes desde su juventud en compañía de sus padres, hace unas observaciones muy pesimistas sobre los hombres y llama la atención por su apasionada sensibilidad (compasión con los esclavos de galeras de Toulon). Que luego, deprimido por la temprana muerte de su padre y la repulsa total de su madre Adele, también escritora, con grandes ganas de vivir, nacida en el Weimar de Goethe, descubre en su afinidad con las antiguas Upanishads indias (un compendio persa de la filosofía del Vedanta, editado en latín) un consuelo para su vida y su muerte. Que más tarde, a sus veinte años, después de trabajar como comerciante, emprende los estudios del gimnasio y de la universidad (estudios en especial de Platón, Kant y la teoría de los colores de Goethe) y como profesor auxiliar en Berlín intenta obstinada y presuntuosamente hacer la competencia —en vano, por supuesto— al famoso profesor Hegel. Que finalmente, lanzando salvajes invectivas contra la filosofía de la universidad y en especial contra el «hegelismo», se retira como escritor independiente a Francfort y no cobra fama hasta los últimos años de su triste y solitaria vida. Cuando Nietzsche, por puro azar, descubre su principal obra en un anticuario de Leipzig y en pocos días la devora ansiosamente, ya hace cinco años que ha muerto: el filósofo *Arthur Schopenhauer* (1788-1860). La filosofía de Schopenhauer es el *tercer factor* que contribuye a explicar el anticristianismo de Nietzsche.

El sentimiento pesimista de la vida y del mundo de Schopenhauer ha marcado a tantos hombres, en particular artistas, poetas y músicos (desde Jakob Burckhardt a Max Horkheimer, desde Richard Wagner a Hans Pfitzner), que bien merece aquí —prescindiendo incluso de Nietzsche— una consideración especial. Por citar solamente a dos premios Nobel de literatura: Thomas Mann (1918): «Siempre tengo ante mis ojos esa pequeña y elevada habitación del arrabal, donde yo, hace ya dieciséis años, tumbado el día entero sobre un gran sillón o canapé de singular longitud, leía *El mundo como voluntad y representación.* ¡Solitaria e irregular juventud, juventud ansiosa de mundo y de muerte, que bebía sorbo a sorbo el filtro de esta metafísica, cuya esencia más honda es

[58] F. Nietzsche, *Autobiographisches aus den Jahren 1856-1869: Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre*, en *Werke* III, 133.

el erotismo y en la cual yo reconocía la fuente espiritual de la música de *Tristán!*»[59]. Y André Gide (1924): «Al leer *El mundo como voluntad y representación,* en seguida pensé: ¡es esto!»[60].

d) Pesimismo de Schopenhauer.

La obra capital de este orgulloso, suspicaz, irritable y sarcástico despreciador del mundo y del hombre, *El mundo como voluntad y representación*[61], responde por entero al estado de ánimo de Nietzsche por aquel entonces: «Es fácil imaginar qué efectos produciría en tal situación la lectura de la obra capital de Schopenhauer... Cada línea era un grito de renuncia, de negación, de resignación; la obra me parecía un espejo en el que con terrible grandiosidad se reflejaba el mundo, la vida y mi propio estado de ánimo. Desde ella me contemplaba el arte con su mirada desinteresada y luminosa; en ella veía yo enfermedad y curación, destierro y refugio, infierno y cielo. La necesidad de conocerme a mí mismo, de corroerme a mí mismo incluso, me cautivó poderosamente...»[62].

En efecto, ¿dónde iban a refugiarse todos aquellos inquietos intelectuales, científicos y artistas burgueses, a quienes Feuerbach y los suyos, el materialismo científico y el evolucionismo darwiniano habían socavado y destruido los fundamentos de su fe cristiana y su espiritualidad idealista, y que, sin embargo, no querían hacerse socialistas militantes siguiendo los pasos de Marx? ¿Dónde encontrar nuevos fundamentos, dónde obtener una nueva comprensión de sí mismo y del mundo de igual o mayor solidez, de igual o mayor valor, sino en este pensador personalísimo, que era ateo pero no superficial, antihegeliano pero no materialista, profundamente pesimista pero a la vez altamente estético? ¿Que, partiendo directamente de su propia experiencia dolorosa de la vida y abarcando con su mirada toda la historia de la filosofía, armoniza originalísimamente la crítica de Kant y la visión de Goethe? ¿Que tan de lleno acierta en el sentimiento de la vida de románticos tardíos como Nietzsche y Richard Wagner y, para col-

[59] Th. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (Berlín 1918; nueva edición Francfort de Meno 1968) 53.
[60] A. Gide, *Tagebuch 1889-1939* (Stuttgart 1954) III, 32.
[61] A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, texto crítico preparado y editado por W. von Löhneysen, 5 vols. (Darmstadt 1961-1965), citadas abreviadamente como *Werke, vol. I-II: El mundo como voluntad y representación.* Para el trasfondo biográfico, cf. W. von Gwinner, *Schopenhauers Leben* (Leipzig ³1910).
[62] F. Nietzsche, *Autobiographisches,* en *Werke* III, 133.



mo, a diferencia de la mayoría de los profesores alemanes de filosofía, es un consumado maestro del idioma alemán, de cautivadora simplicidad, colorido, flexibilidad y temperamento? La filosofía de Schopenhauer se convierte en el *sustitutivo de la religión:* «El ateísmo fue lo que me llevó a Schopenhauer», confiesa Nietzsche»[63].

Pero ¿de qué forma proporciona Schopenhauer a Nietzsche el apoyo que éste, tras la pérdida de su fe en Dios, tan imperiosamente necesita para estar cuando menos en condiciones de sobreponerse a la vida? El materialismo de un Moleschott o un Büchner era para Schopenhauer una filosofía para barberos y aprendices de boticario, que tan insolente como temerariamente se atreven a explicar por la anatomía y la fisiología la naturaleza de las cosas y del mundo; tal filosofía no es ninguna alternativa al idealismo de Fichte, Schelling o Hegel. Por eso Schopenhauer en el prólogo a la segunda edición (1844) la cataloga como «fanfarronada» y «charlatanería»[64]. Schopenhauer, como tantos otros después de Hegel, vuelve a Kant: *«El mundo es mi representación»;* con este principio general, remitiéndose a Descartes, Berkeley y Kant y también a los sabios indios, comienza Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*[65]. Es decir: a mí no me están inmediatamente dadas las cosas mismas, sino mis representaciones de las cosas; no el árbol, sino sólo mi representación del árbol; no el sol, sino sólo el ojo que lo ve, y éste sólo como representación. Se puede decir también: todo el mundo contenido en nuestras representaciones e incluso nuestro propio cuerpo —en principio— no es más que un mundo de apariencias, y el conocimiento humano y la ciencia no van más allá de él. Kant tiene razón: conocemos «apariencias», «fenómenos», no las «cosas en sí», y mucho menos un absoluto, y mucho menos a Dios.

Pero ¿no tiene el hombre en este mundo de apariencia necesidad de algo más: de *sentido, significado, esencia del todo?* Tal necesidad, según Schopenhauer, tiene que ser satisfecha por el sujeto humano mismo: en una libre interpretación de la existencia humana, interpretación que por su parte debe acreditarse

[63] F. Nietzsche, *Ecce homo (Die Unzeitgemässen 2),* en *Werke* II, 1114.
[64] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung.* Prólogo a la 2.ª ed., en *Werke* I, 18. [Trad. española de E. Ovejero, *El mundo como voluntad y representación,* 3 vols., Madrid 1960].
[65] *Die Welt als Wille,* en *Werke* I, 31. Cf. todo el primer libro: «Primera consideración del mundo como representación: La representación, subordinada al principio de razón suficiente: El objeto de la experiencia y de la ciencia», en *Werke* I, 29-147.

en una explicación científica —lo más universal y coherente posible— de todas las apariencias del mundo. ¿Y cómo ha de ser esto?

El hombre, como ser corporal, experimenta su cuerpo de dos maneras: externamente como objeto de la representación, internamente como expresión de la voluntad. La palabra «voluntad», según Schopenhauer, se ha de entender en sentido amplio: el hombre conoce, mejor dicho, siente su más íntima esencia como esa *voluntad de vivir* que configura y rige todos y cada uno de los órganos, impulsos, instintos, deseos, aspiraciones, pasiones y hasta el mismo conocimiento. Frente a esta voluntad, el intelecto cognoscente es algo derivado, subordinado, de segunda categoría; no tiene más que un papel auxiliar: No por el conocimiento (en eso tiene razón Kant), pero sí por la voluntad (Kant no ve esto) podemos entrar en contacto con la «cosa en sí». De modo que la voluntad de vivir, tal como yo la experimento en mi propio cuerpo, es a la par la «clave de la esencia de todas las apariencias en la naturaleza» [66]. Así, pues, lo que aglutina internamente el mundo de nuestra representación —desde la fuerza de la gravitación hasta la conciencia humana, desde las fuerzas de la naturaleza, el crecimiento de las plantas y el instinto de los animales hasta el instinto de conservación del hombre— no es el espíritu, no es un absoluto, no es Dios; Schopenhauer renuncia, con entera honradez intelectual, a todo ornato panteizante. *«El mundo es mi voluntad»*, puede añadir Schopenhauer como segundo principio complementario [67]. ¿Cómo se ha de entender esto?

La esencia más íntima de todas las apariencias es una voluntad primeramente inconsciente, «la cual, meramente considerada en sí misma, no tiene conocimiento y es un puro impulso ciego, irresistible» [68]. Este impulso de vida, esta voluntad primigenia es lo que aparece en todas las apariencias: ¡el mundo de la representación existe en cuanto voluntad apareciente! El mundo es «según toda su esencia íntegramente *voluntad* y, a un mismo tiempo, íntegramente *representación*» [69]. Así, lo que en Kant pende en el vacío como una pura incógnita, como una X indeterminada e inexplicada, es claramente definido por Schopenhauer: ¡la voluntad es «la cosa en sí»! La «voluntad de vivir» —para Schopenhauer un pleonasmo— es «la cosa en sí, el contenido interno, lo esencial del mundo» [70].

Esta única y misma voluntad en la pluralidad de sus manifestaciones en el espacio y en el tiempo, sin embargo, es una protovoluntad sin causa, sin descanso, sin meta. Aquí se impugna por vez primera de forma radical la convicción —vigente desde los antiguos griegos— de la racionalidad del fundamento del universo: la esencia del mundo no es «ratio», «logos», idea, razón, espíritu absoluto o sujeto trascendental, sino impulso, instinto, vida, voluntad. En esta voluntad de vida sin fundamento ni meta, en el incansable trajín de la naturaleza como en el embrollado movimiento de la historia, no se puede percibir ningún sentido. En todas partes aparece únicamente el incesante empuje de una vitalidad originaria oscura, ciega, informe, contradictoria, un constante nacer y desaparecer, un vivir, sufrir, morir y nuevo vivir de los individuos, sin consumación. Esta fuerza originaria única, en el proceso de su autodesarrollo, en todas y cada una de las etapas de su aparición, se divide en infinitas voluntades, que por doquier andan en incesante lucha: oposición en el reino de lo inorgánico, lucha por la vida entre los organismos, continua confrontación ante todo en el mundo humano, y todo ello es fácil de comprobar empíricamente [71].

Schopenhauer describe esta existencia humana, que él, por la experiencia dolorosa de su propia vida, entiende ya de entrada como «cosa dudosa», con unos tintes que nos recuerdan a Pascal: la existencia humana es algo finito, arrojado a un espacio y un tiempo infinitos, por tanto sin lugar ni tiempo fijos, absolutos. Una vida que ya desde el principio es muerte, tensa entre los deseos satisfechos y el aburrimiento: «para que el juego del continuo pasar del deseo a la satisfacción y de ésta al nuevo deseo (paso que si es rápido significa felicidad, y si es lento, sufrimiento) se mantenga y no sufra estancamiento, ese estancamiento que se expresa en forma de aburrimiento terrible, paralizador de la vida, y de lánguido anhelo sin objeto determinado, de languidez mortal» [72]. El hombre es «el más indigente de todos los seres»: «abandonado a sí mismo, en incertidumbre respecto a todo, excep-

[66] *Die Welt als Wille,* en *Werke* I, 164.
[67] *Die Welt als Wille,* en *Werke* I, 33. Cf. la explicación de este principio fundamental en el segundo libro: «Primera consideración del mundo como voluntad: La objetivación de la voluntad», en *Werke* I, 149-241.
[68] *Die Welt als Wille,* en *Werke* I, 380.
[69] *Die Welt als Wille,* en *Werke* I, 237.

[70] *Die Welt als Wille,* en *Werke* I, 380. Para la confrontación de Schopenhauer con Kant, cf. el apéndice: Crítica de la filosofía kantiana, en *Werke* I, 559-715.
[71] Cf. también A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* vol. 2.°, «que comprende las adiciones a los cuatro libros del primer volumen» = *Werke* II.
[72] *Die Welt als Wille,* en *Werke* I, 241.

to a su propia indigencia y necesidad»[73]. Hay algo, no obstante, que lo mantiene en continuo movimiento: el miedo a la muerte, esto es, el esfuerzo por la existencia, por una vida que de uno u otro modo es esencialmente sufrimiento, del que el hombre trata una y otra vez de liberarse asegurándose esa misma existencia, cobrando otra vez con ello nuevo aburrimiento y renovada insatisfacción.

Está claro: la voluntad primigenia única, inmanente a todo, contradictoria y doliente, es para Schopenhauer el principio metafísico fundamental que todo lo explica, el que ha de dar al hombre respuesta a su necesidad metafísica de sentido, de significado, de esencia del todo. Detrás de las cosas todas no hay *un Dios, sino ese impulso primario de vida, sin fundamento ni meta,* para cuya denominación no deben utilizarse «términos negativos, vacíos de contenido», como «absoluto», «infinito», «suprasensible» (todo ello, en el fondo, es un «país de Jauja»)[74]. La verdadera filosofía pregunta «no por el origen, fin y porqué, sino única y exclusivamente por el *qué* del mundo»[75]. La metafísica de Schopenhauer se presenta, pues, como una filosofía de la voluntad en el espíritu del Romanticismo, si bien con una original combinación de pensamientos platónicos, kantianos, goethianos y primitivos indios, y todo ello bajo el signo de una radical negatividad e irracionalidad, de un esencial ateísmo y pesimismo.

Este vasto y profundo *pesimismo,* inserto en la vida del propio Schopenhauer, es luego fundamentado metafísicamente por el filósofo: todo deseo, todo apetito es, por razón de esa voluntad primordial que está en contradicción consigo misma, ilimitado, incansable, insaciable. ¿Qué es el existir, cualquier existir, sino un afán movido por la indigencia, un sufrir? ¿Qué es cualquier historia vital sino una historia de profundo dolor? ¡En pequeña escala, a menudo, una comedia, pero en su totalidad, una tragedia! ¿La vida del hombre? Un negocio en que los gastos no cuadran con los ingresos. ¿La vida en común? Un infierno donde los hombres son a un tiempo las almas torturadas y los demonios torturadores. ¿El progreso y la evolución entera de la humanidad? Un absurdo movimiento cíclico. No; de nada sirven los intentos optimistas de justificación de un Leibniz: ¡este mundo no es el mejor, sino el peor de todos los mundos posibles! No; de nada sirve la filosofía optimista y astuta de la historia de un Hegel: ¡el proceso de este mundo no tiene razón, sentido ni meta! Schopenhauer: «Dichos filósofos y panegiristas de la historia son según esto realistas ingenuos, optimistas y eudemonistas, y por consiguiente, camaradas vulgares y burgueses empedernidos, aparte de malos cristianos en general; pues el verdadero espíritu y núcleo del cristianismo, como del brahmanismo y del budismo, es el reconocimiento de la inanidad de la felicidad terrena, el menosprecio de la misma y la orientación a una existencia del todo diferente, incluso contrapuesta: éste es, digo yo, el espíritu y el objetivo del cristianismo, el verdadero 'humor de la cosa'; y no, como ellos creen, el monoteísmo; de ahí que el budismo ateo sea más afín al cristianismo que el judaísmo optimista y su variante, el islam»[76].

[73] *Die Welt als Wille,* en *Werke* I, 428.
[74] *Die Welt als Wille,* en *Werke* I, 377s.
[75] *Die Welt als Wille,* en *Werke* I, 379.



Ahora bien, ¿cómo es posible la *liberación del dolor,* cómo es posible la *redención?* ¡Según Schopenhauer, sólo mediante la autoliberación del propio hombre! Y ¿cómo se llega a ésta? El *arte* es el comienzo. Y así Schopenhauer se ocupa intensamente de las artes plásticas, la poesía y la música, como también de las peculiaridades de lo sublime, lo seductor, lo bello. El arte proporciona alivio a la existencia con todos sus males en cuanto que lleva más allá del conocimiento individual hasta la pura contemplación de la esencia de las cosas: esa otra contemplación del mundo sin objetivos ni intereses, que (junto con el conocimiento filosófico) se da en la visión tanto del artista (genio) como del que contempla la obra artística. El arte eleva al hombre, inmerso y perdido en el objeto, por encima de la reducida y dolorosa individualidad hasta la universalidad, la forma eterna, la contemplación de las ideas: esas primeras formas de todas las cosas, que se materializan en los diferentes tipos de arte[77]. Y esto se da de una forma particular en la *música*[78], la más perfecta, pura y penetrante de todas las artes. La música es no sólo la que da expresión a las formas primeras o ideas, implícitas en la voluntad originaria antes de toda realización: también expresa la voluntad originaria como tal y, con ello, la pura esencia del mundo. Quien haya leído las disertaciones de Schopenhauer sobre música, no se extrañará de que a la luz de semejante metafísica precisamente el arte, y en particular la música, y sobre todo la música de Richard Wagner, se haya convertido para muchos hombres cultos en sustitutivo de la religión.

Para Schopenhauer, no obstante, el mismo arte, incluida la música, no es más que una liberación incipiente, un descanso siempre fugaz, un consuelo momentáneo, un alivio pasajero, que

[76] *Die Welt als Wille,* en *Werke* II, 569.
[77] Cf. todo el libro tercero: «Segunda consideración del mundo como representación: La representación, independientemente del principio de razón suficiente: la idea platónica: el objeto del arte», en *Werke* I, 243-372.
[78] *Die Welt als Wille,* en *Werke* I, 356-372.

por lo regular sólo sirve para un instante. La plena liberación sólo se da cuando la voluntad de vivir, fuente de todo sufrimiento, es captada teóricamente por el entendimiento y negada prácticamente por la voluntad. Autoconocimiento y negación, pues: sólo para esto tiene el hombre libertad. Según Schopenhauer, la libertad del hombre no está en las acciones concretas (no hay libertad de elección), sino en la raíz de su esencia, en la voluntad primigenia. La liberación definitiva no es asunto del arte, sino de la ética: de una *ética de renuncia y compasión*[79]. Y aquí es donde el ateo Schopenhauer ve el núcleo ético del budismo *y* del cristianismo, que —según él— fue ascético en sus orígenes: «La doctrina del pecado original (afirmación de la voluntad) y de la redención (negación de la voluntad) es realmente la gran verdad que constituye el núcleo del cristianismo; lo restante, en su mayoría, no es sino envoltura y adorno o aparato. En consecuencia, hay que ver siempre a Cristo Jesús como símbolo o personificación de la negación de la voluntad de vivir; pero no en particular, como individuo, tal como aparece en la historia mítica de los evangelios o en la presunta historia verdadera que constituye la base de aquélla»[80].

¿Qué es, pues, lo que importa? Morir a sí mismo con resignación, sin aspiraciones, y renunciar a todo lo que esclaviza al corazón, a la vez que mitigar com-padeciendo el sufrimiento de los otros. Esto se basa alegando razones no tanto cristianas como budistas: el «principio de individuación», la separación espacio-temporal entre los diferentes individuos, tal como se pone de manifiesto en el mundo de la representación, debe ser superada por el entendimiento de la esencia del mundo: el mundo como voluntad, en la que todo es uno. Por eso, el sufrimiento del otro es también mi sufrimiento. Por eso, frente al egoísmo del individuo, del que proviene todo mal, se exige esa com-pasión por la cual el hombre se sabe uno con todos los seres vivos (también con los animales) y sus respectivos sufrimientos, y de la cual proviene todo bien, que, como tal, se manifiesta en la justicia y, por encima de todo, en el amor desinteresado. Cuanto mejor conoce el hombre que, como individuo, no es sino una apariencia pasajera de la única voluntad de vivir y por sí mismo, en consecuencia, niega su voluntad de vivir propia e individual, tanto mejor alcanza la completa superación de su egoísmo, la verdadera resignación y la santidad; tanto más consigue la liberación del mundo y de sí mismo; tanto más se sumerge en el todo-uno.

[79] Cf. el libro cuarto: «Segunda consideración del mundo como voluntad: alcanzado el autoconocimiento, afirmación y negación de la voluntad de vivir», en *Werke* I, 373-558.
[80] *Die Welt als Wille,* en *Werke* I, 550s.



De aquí también la ascesis: represión de los instintos (especialmente el instinto sexual), adormecimiento de las pasiones, mortificación del apetito y la voluntad, y con todo ello, finalmente, «una paz inconmovible, un sosiego profundo y una íntima serenidad»[81]. Schopenhauer no escatima elogios para los ascetas cristianos o budistas. No se cansa de ponderar estas almas hermosas, estos santos, estos vencedores del mundo, que son más grandes que todos los conquistadores de la historia universal. Ahora bien, junto a la ascesis voluntaria de los santos, se da una segunda vía, más ordinaria, de salvación: el sufrimiento, tal como viene impuesto por el destino y que puede ocasionar un cambio total de pensamiento, la negación de la voluntad de vivir, una total resignación y santidad y hasta el sumo placer de morir (no por suicidio).

Por un camino o por otro, el hombre llega a una actitud de inapetencia. Y a quien esto alcanza, ni siquiera en la propia muerte puede asustarle la nada; se entregará a ella con toda serenidad. Sólo así se quiebra el anatema, sólo así se detiene el curso cíclico de vida, sufrimiento, muerte y otra vez vida, sólo así se supera la individualidad y se renuncia a la voluntad de vivir. Con la renuncia a la voluntad se eliminan también todas las manifestaciones de la voluntad. Porque sin voluntad no hay representación, no hay mundo.

¿Qué queda? «Ante nosotros no queda sino la nada»[82]. La *verdadera meta del mundo y del hombre* no es, pues, un determinado brahma o nirvana, sino, quiérase o no, *la nada:* «Lo confesamos libremente: lo que queda tras la total superación de la voluntad, para todos aquellos que todavía están llenos de voluntad, es realmente nada. Mas, también al contrario, para aquellos en los que la voluntad se ha mudado y negado, este mundo nuestro, tan real, con todos sus soles y vías lácteas, es igualmente nada»[83]. Nada: esta es la última palabra de la gran obra de Schopenhauer.

¿Qué de extraño tiene que semejante obra no cuadrase con su tiempo? Aparecida en 1819, en año y medio apenas se vendieron cien ejemplares, y el cuantioso resto fue desechado más tarde como maculatura. Schopenhauer, decepcionado, pasa dieciocho años sin publicar una sola línea. En 1831, a causa de una epidemia de cólera, que por cierto también arrastra al menos medroso Hegel, su gran adversario, escapa de su odiado Berlín y en 1835

[81] *Die Welt als Wille,* en *Werke* I, 530.
[82] *Die Welt als Wille,* en *Werke* I, 557.
[83] *Die Welt als Wille,* en *Werke* I, 558.

se establece definitivamente en Francfort, para vivir —ya tiene cuarenta y cinco años— como un eremita, fiel a sus principios, exclusivamente dedicado a su ciencia. Todas las publicaciones posteriores son, en el fondo, meros comentarios a su primera gran obra: primero, *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836) [84]; luego, *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841, sobre la libertad de la voluntad y sobre la compasión como fundamento de la moral) [85], y por último, unos «breves escritos filosóficos», aparecidos con el título de *Parerga y paralipomena* (= «Trabajos de menor importancia y residuos») [86], que incluyen los *Aforismos de sabiduría de vida* como parte principal [87]. Esta tercera obra, publicada en 1851 sin remuneración de ningún tipo, provoca por fin un cambio en el favor del público, convirtiéndose en el libro hasta hoy más popular de Schopenhauer.

Personalidad desconcertante la de este filósofo, que es un ser extraño para la gente y que, por las rápidas caminatas de dos horas que hace todos los días en compañía de su perro de aguas, llega a convertirse en una de las «curiosidades» de la ciudad de Francfort; que sólo ofrece en concreto su compasión universal a su perro y odia al mundo, y sin embargo, rico por familia, encuentra placer en la buena mesa y en los vestidos elegantes; que desprecia a los hombres y en especial (luego de algunas relaciones amorosas y proyectos de matrimonio fracasados) a las mujeres («die Weiber»), y sin embargo, a lo largo de toda su vida añora tanto el reconocimiento de los hombres como la compañía de una mujer; que niega la voluntad de vivir, y sin embargo, temiendo el dolor y la muerte, ansía alcanzar los noventa años de edad. Muere a sus setenta y un años, el 21 de septiembre de 1860, de bronconeumonía. En su gabinete de trabajo, en el que muere, cuelgan de la pared retratos de Descartes, Shakespeare, Goethe y Martin Claudius; sobre su escritorio hay un busto de Kant y en un ángulo de la habitación, sobre una consola de mármol, una estatuilla dorada de Buda. En la última conversación que mantiene antes de

[84] A. Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers seit ihrem Auftreten durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat,* en *Werke* III, 299-479.

[85] A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften,* en *Werke* III, 481-815. [Trad. española de V. Romano, *Los dos problemas fundamentales de la ética,* 2 vols., Madrid 1965].

[86] A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften,* 2 vols. = *Werke* IV y V.

[87] A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit,* en *Werke* IV, 373-592. [Trad. española de M. Chamorro, *Aforismos sobre la sabiduría de la vida,* Madrid, 1970].



su muerte con su amigo, albacea y más tarde biógrafo, el abogado y escritor Wilhelm von Gwinner, expresa Schopenhauer su alegría sobre todo por el hecho de «que sus doctrinas aparentemente irreligiosas 'han surtido los efectos de una religión' y, ocupando el vacío dejado por la pérdida de la fe, se han convertido en manantial de íntima serenidad y satisfacción» [88]. Y aún llega a decir como despedida que «sería para él un gran favor desembocar en la nada absoluta; sólo que la muerte no abre ninguna perspectiva en esa dirección. Pero que, suceda lo que suceda, él tiene al menos una *conciencia intelectual* pura» [89].

e) Itinerario personal de Nietzsche.

La doctrina salvífica y la ética de Schopenhauer —últimamente determinada más por la espiritualidad budista que por la espiritualidad cristiana— es otro gran ejemplo de la «religiosidad» atea moderna, esa religiosidad que ha sido capaz de convocar en medida creciente una verdadera comunidad de seguidores cultos y entusiastas «apóstoles» y «archievangelistas», como llama a sus primeros discípulos este filósofo-«fundador de religión». ¿Y Nietzsche? También en Nietzsche ocupa esta doctrina «el vacío dejado por la pérdida de la fe», cuando siendo estudiante en Leipzig, no habiendo estudiado hasta entonces con intensidad a más filósofos que a Platón, descubre a los cinco años de la muerte de Schopenhauer este «evangelio» (por no decir «dys-angelion», mala noticia) de la negación y la renuncia. Pero esta doctrina no constituye para Nietzsche, como esperaba Schopenhauer, un «manantial de íntima serenidad y satisfacción». Al contrario: la consecuencia es un autoanálisis despiadado, una ascesis inmisericorde, un odio y hasta una tortura de sí mismo a lo largo de dos semanas, en las que no duerme más de cuatro horas cada vez. De todos modos, esto no dura mucho. Sin embargo, ahora se despierta en él la pasión por la filosofía; el solitario Schopenhauer impresiona al solitario Nietzsche.

La gran estima en que Nietzsche tiene a Schopenhauer se ve corroborada definitivamente (prescindiendo ahora de la *Historia del materialismo* de F. A. Lange [90], que le orienta sobre historia de la filosofía y darwinismo) por el ya famosísimo «compositor» *Richard Wagner,* treinta y un años mayor que él, cuya fascinante personalidad tiene ocasión de conocer —para Nietzsche es éste el segundo

[88] W. von Gwinner, *Schopenhauers Leben,* 393. [89] *Ibíd.*

[90] F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (Iserlohn 1866).

gran descubrimiento de Leipzig (1868), después del de Schopenhauer— en una «soirée» privada en casa de la hermana de Wagner, y que abiertamente le confiesa su admiración por Schopenhauer: Schopenhauer es «el único filósofo que ha comprendido la esencia de la música» [91]. Wagner, inicialmente feuerbachiano entusiasta, hace llegar ya en 1854 a manos de su filósofo el poema del *Anillo de los Nibelungos* con una dedicatoria manuscrita: «Aus Verehrung» (= como prueba de admiración); Schopenhauer contesta con la corrección de algunos versos y una protesta a favor... de Mozart y Rossini. Mas no es *El anillo* (al que a menudo equivocadamente se critica como «Schopenhauer en verso») lo primero que Wagner escribe en el espíritu de Schopenhauer, sino el *Tristán,* pues aquí es donde él pone en música la idea del dolor universal y de la salvación por inmersión en lo universal.

Wagner es para Nietzsche en música lo que Schopenhauer en filosofía: ¡el «genio», el ídolo de su corazón, al menos por el momento! La filología le sigue pareciendo pura fatalidad. Pero inesperadamente —¡cuando Nietzsche realmente quería ir a París a estudiar química!— recibe en 1869, a sus veinticinco años, sin tener hecho el doctorado ni la habilitación, por recomendación de su maestro Ritschl, una invitación de la Universidad de Basilea como profesor de griego y literatura. El joven intelectual —así como su lección inaugural sobre «Homero y la formación clásica»— es acogido muy amistosamente en Basilea; así traba conocimiento, entre otros, con el gran historiador del arte Jakob Burckhardt, cuyo ciclo de lecciones de 1879 (publicado con el título de *Consideraciones sobre la historia universal)* tendría amplia resonancia, y más tarde con el joven Franz Overbeck, escéptico teólogo e historiador de la Iglesia, casi el único amigo que se mantiene hasta el final [92]. Pero prescindiendo de los tres meses de servicios prestados por convicciones nacionalistas como enfermero voluntario en la guerra franco-prusiana (su anterior servicio militar voluntario como artillero había terminado a causa de una caída del caballo), en los tres años siguientes Nietzsche viaja siempre que puede de Basilea a la cercana Lucerna, a la villa «Tribschen», junto al lago de los Cuatro Cantones, donde Richard Wagner reside y compone, conviviendo con Cosima von Bülow, de treinta y un años, joven esposa de su amigo el director musical Hans von Bülow e hija de Franz Liszt y de la condesa francesa Marie d'Agoult. Para el joven amigo, recibido siempre con alegría, hay en la casa dos habitaciones permanentemente dispuestas. Nietzsche no parece causar profunda impresión en Cosima, a la que tanto aprecia, pero que está enteramente fascinada por Richard: Aun cuando los diarios de Cosima, no publicados hasta los años 1976-77 [93], lo mencionan una y otra vez, apenas cuentan nada de las conversaciones con él.

¿Qué cosa más natural que el joven Nietzsche, en este primer período de su creatividad, al comienzo de los años setenta, intente sobre el trasfondo de un irracionalismo esteticista del sentimiento *unir la metafísica de la voluntad de Schopenhauer con la teoría del arte de Wagner? El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música* (1871) [94], escrito en su primer año de estancia en Basilea, constituye un intento semejante. Pues el tan admirado mundo de la antigüedad griega no es simple «ingenuidad y sosegada grandeza» (Winckelmann), sino profunda disensión entre dos fuerzas vitales (Schopenhauer): una permanente confrontación entre lo *apolíneo,* principio de la medida y del orden (= el mundo como representación), y lo *dionisíaco,* principio de la destrucción y de la fuerza impetuoso-creativa (= el mundo como voluntad). De esta pugna, y más directamente de la danza coral extática del culto a Dióniso, esto es, de la música, surge la máxima creación de los griegos: la tragedia. Mas lo dionisíaco es en seguida sofocado por el espíritu intelectualista de la ciencia y la ilustración socrática. Y no puede celebrar su resurrección hasta el Romanticismo: ¡en la filosofía de Schopenhauer y en la música de Wagner, expresión de un nuevo comienzo cultural universal!

¡Una interpretación tan nueva como vulnerable del arte griego y de la cultura contemporánea, y expuesta, para consternación de todos los filólogos clásicos de su tiempo, por un filólogo clásico! Y he aquí las consecuencias para Nietzsche: este escrito le deja —especialmente después de la réplica del joven y, luego, famoso filólogo de la Antigüedad Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff contra la nietzscheana «filología del futuro» [95]— ante los ojos de

[91] F. Nietzsche, carta a E. Rohde de 9 de noviembre de 1886, en *Werke* III, 999.

[92] Cf. C. A. Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft,* 2 vols. (Jena 1908).



[93] Cf. C. Wagner, *Die Tagebücher* vol. 1.º: 1869-1877, editado por M. Gregor-Dellin y D. Mack (Munich-Zurich 1976). El vol. 2.º: 1878-1883 (Munich-Zurich 1977) incluye ante todo la reacción de Wagner al escrito de Nietzsche *Humano, demasiado humano,* pp. 87. 88. 92, etc.

[94] F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik,* en *Werke* I, 19-134.

[95] U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches «Geburt der Tragödie»* (Berlín 1872). El amigo de Nietzsche E. Rohde tiene que intervenir con un escrito de réplica: *Afterphilologie. Zur Beleuchtung des von dem Dr. phil. U.v. Wilamowitz-Möllendorff herausgegebenen Pamphlets: «Zukunftsphilologie!» Sendschreiben eines Philologen an R. Wagner* (Leipzig 1872). Cf. K. Gründer, *Der Streit um Nietzsches «Geburt der Tragödie». Die Schriften von E. Rohde, R. Wag-*

sus colegas de especialidad, serios filólogos todos ellos, «científicamente muerto» para siempre. A las lecciones de Nietzsche asisten en total cuatro oyentes, y uno de ellos es un tapicero, que apenas entiende el griego. Y Nietzsche queda, y para siempre, profundamente afectado por la reacción de sus colegas, incluido Ritschl [96]. Por estas fechas, Nietzsche desprecia ya la pura filología y la pura historia, y lo afirma públicamente de forma inequívoca en las *Consideraciones extemporáneas,* que aparecen poco después, sobre *David Strauss* (1873) y, especialmente, sobre *Las ventajas y desventajas de la historia para la vida* (1874), sobre *Schopenhauer como educador* (1874) y, finalmente, sobre *Richard Wagner en Bayreuth* (1876). Del *filólogo* Nietzsche nace ahora el *filósofo* Nietzsche, que todavía en Basilea intenta, por desgracia sin éxito, obtener otra cátedra para poder anunciar como profesor de filosofía su visión estético-heroica del mundo contra todo tipo de pedantería en la vida como en la ciencia. Desde este momento, el helenismo presocrático se constituye (¿sustitutivo del cristianismo primitivo?) en modelo y pauta del verdadero humanismo. Y en particular lo dionisíaco (el gusto por lo irracional, por la vida, por la fuerza de los instintos, por el vértigo primario embriagador, por el caos informe, que surge del fundamento primigenio de todo lo creador) se erige desde este momento en una de las categorías fundamentales de Nietzsche.

Ya en este primer período de su creación Nietzsche se va *distanciando* cada vez más *de Schopenhauer.* Desde siempre Nietzsche ha apreciado en él no tanto el sistema filosófico universal como al hombre de la veracidad incondicionada, de la conciencia intelectual pura y del pensamiento arriscado, al educador para la autocrítica, la autodisciplina, la autodefensa, la dureza, la simplicidad y el sano pesimismo, y en último término, al gran estilista y esteta que propugna el singular camino de la genialidad de la naturaleza en oposición al hombre medio, al burgués. Frente a Kant, Schopenhauer es el poeta; frente a Goethe, el filósofo. Pero Nietzsche se distancia muy pronto de la negación schopenhaueriana de la voluntad y de la vida, pues en seguida comienza a propugnar el sí dionisíaco-embriagador a todas las manifestaciones de la vida;

*ner, U. von Wilamowitz-Möllendorff* (Hildesheim 1969), obra que recoge todos estos escritos, acompañados de una introducción. Wagner mismo tomó postura en una carta abierta «A Friedrich Nietzsche» en el diario «Norddeutsche Allgemeine Zeitung» de 23 de junio de 1872: *loc. cit.,* 57-64; y la réplica de Wilamowitz-Möllendorff a Rohde (1873) también *loc. cit.,* 113-135.

[96] F. W. Ritschl anota en su diario el 31 de diciembre de 1871: «ingeniosa borrachera», citado por K. Schlechta, en *Werke* III, 1363.



el ideal de un helenismo germánico es más propio de Nietzsche que de Schopenhauer. Y al mismo tiempo comienza la crítica expresa de Nietzsche a uno de los puntos centrales de Schopenhauer: la idea básica de reemplazar la «cosa en sí» kantiana por la «voluntad» sin más y de imponer a lo absolutamente impensable tantos predicados y tan concretos es encajar con demasiada facilidad el mundo dentro de un sistema. «Schopenhauer quiso hallar la *x* de una ecuación, y de sus cálculos resulta que es igual a *x,* que no la ha hallado» [97]. Pero «los errores de los hombres grandes son dignos de respeto, porque son más fecundos que las verdades de los pequeños» [98]. Claramente se distancia Nietzsche asimismo de la valoración relativamente positiva (atea) que Schopenhauer hace del cristianismo (ascético): «Es igualmente cierto que él se ha equivocado en lo tocante al *valor de la religión para el conocimiento*». Y ahora, de seguro, también Schopenhauer diría con Nietzsche: *«Nunca una religión ha contenido siquiera una verdad, ni mediata ni inmediatamente, ni como dogma ni como parábola»* [99].

Más cruelmente discurre su *distanciamiento de Wagner* y su (segunda) mujer Cosima, ahora ya casada con éste. El distanciamiento se inicia con el traslado de ambos a Bayreuth, tan distante de Lucerna, en 1872. La distancia espacial se convierte pronto en distancia personal. La hipersensibilidad de ambas partes, pero ante todo la susceptibilidad de Nietzsche, sus manifiestos sentimientos de rivalidad y su cada vez más deteriorado estado de salud desempeñan un papel importante. Pero lo decisivo para la ruptura es otra cosa: ¡la aproximación de Wagner —el activo revolucionario de 1839 (en Leipzig) y 1849 (en Dresde, con Bakunin), el autor de *El arte y la revolución* (1849) [100]— al cristianismo! Es el mismo Nietzsche quien doce años después, en su escrito *Nietzsche contra Wagner,* cuenta de aquel primer festival de verano de Bayreuth: «En ese momento, efectivamente, era llegado el tiempo de la despedida: y en seguida recibí clara prueba de ello. Richard Wagner, aparentemente el máximo triunfador, en verdad un decadente corrompido y desesperado, cayó repentinamente, desvalido y quebrantado, a los pies de la cruz cristiana...» [101]. Cuando Wag-

[97] F. Nietzsche, *Schriften der Studenten- und Militärzeit 1864-1868,* editado por H. J. Mette y K. Schlechta, en *Werke und Briefe, Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke Bd. III* (Munich 1935) 360.

[98] *Loc. cit.,* 353.

[99] F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister,* en *Werke* I, 435-733. Cita, en I, 519.

[100] R. Wagner, *Die Kunst und die Revolution* (Berlín 1849).

[101] F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner (Wie ich von Wagner loskam 1),* en *Werke* II, 1054.

ner, en un encuentro posterior, en Sorrento, le habla calurosamente de su realización del *Parsifal* cristiano, Nietzsche enmudece, inopinadamente se disculpa y desaparece en el crepúsculo, para no volverse a ver jamás. Dos años después, Nietzsche contesta al envío del *Parsifal* con su libro *Humano, demasiado humano* [102], iniciado en los días de su huida de Bayreuth, escrito casi todo él en Sorrento y ahora recién aparecido, en el que Wagner no recibe otro apelativo que el de «artista». Tampoco Cosima vuelve a ver a Nietzsche. La ruptura es definitiva, los caminos son divergentes. Wagner, entendiéndose más y más como guardián del santo Grial del arte alemán, continúa trabajando en Bayreuth, santuario de la nueva religión secular, estetizante, en la que el mismo Wagner acaba por ser estilizado e idealizado como figura salvífica, mesiánica, y Cosima, investida de infalible autoridad tras la muerte de Wagner, sigue administrando la santa herencia.

Un año después, en 1879, a sus treinta y cinco años de edad, Nietzsche se ve obligado a pedir su retiro como profesor de la universidad a causa de su grave estado de salud (fortísimos dolores de cabeza y ojos, continuos vómitos, accesos de melancolía). Sobre la *enfermedad* de Nietzsche, que lo libera sin rupturas de la profesión de filólogo, tan poco grata para él, y del entorno precedente y le obliga a la inacción y a pensar por propia cuenta, se ha escrito mucho [103]. Su enfermedad es, en todo caso, un fenómeno complejo: ataques de dolores de cabeza y ojos desde su juventud; heridas en el pecho por una caída del caballo en el servicio militar (1868); luego, disentería en la guerra franco-prusiana (1870) y, desde entonces, molestias abdominales; taras psíquicas debidas, por ejemplo, a la ruptura con Wagner y su mujer y, más tarde, a sus fracasados proyectos matrimoniales. De consecuencias particularmente graves debió de ser la infección sifilítica que, como está comprobado, aun cuando la fecha exacta sea controvertida, contrajo en sus tiempos de estudiante [104]. Sin embargo, por más que la enfermedad y el dolor hayan sido acompañantes permanentes de Nietzsche desde 1870 y su ruina corporal —no obstante algunas temporadas de restablecimiento, frecuentes estados de euforia y períodos de extraordinaria fuerza creativa— haya avan-

[102] F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1878), en *Werke* I, 435-733. Sigue luego, en 1879: *Vermischte Meinungen und Sprüche,* y en 1880: *Der Wanderer und sein Schatten,* ambos incorporados como 2.° volumen de *Menschliches, Allzumenschliches* en la nueva edición de 1886, en *Werke* I, 735-1008.

[103] Cf. sobre todo la detallada exposición de K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung,* 91-118.

[104] Cf. los testimonios en R. Blunck, *Nietzsche,* 160-162.



zado incesantemente en la década de los ochenta, sus escritos del último período no deben verse como las obras de un enfermo mental. Semejante «diagnóstico» sería demasiado cómodo.

Con *Humano, demasiado humano* (1878), el «libro para espíritus libres» enviado a Wagner en un gesto pleno de ironía, Nietzsche se encuentra por fin a sí mismo, como un «espíritu liberado» del idealismo, del cristianismo, de Schopenhauer y de Wagner: a partir de este momento sigue impertérrito su *propio camino* de escritor y pensador. Para este enfermo, que de continuo busca alivio en lugares siempre diferentes entre Génova y Venecia, Naumburgo y Maria Sils en la Alta Engadina, que por su enfermedad y su inestable forma de vida apenas puede sentarse a escribir con cierta continuidad, pero que hasta en sus viajes y paseos registra sin descanso en su libro de notas incontables sentencias breves, observaciones, ocurrencias, descubrimientos y esbozos, el estilo aforístico es la forma más adecuada de expresión. Un estilo pulido, flexible, con dominio total de los más sutiles matices del lenguaje, exento de toda árida erudición: a la par científico y artístico, irónica e intelectualmente distante y psicológicamente refinado. Un estilo ejercitado en los grandes modelos literarios franceses: en Michel de Montaigne, La Rochefoucauld y La Bruyère, así como en Chamfort y Stendhal y otros «espíritus fuertes». Tampoco hay que olvidar a Gotthold Ephraim Lessing y, finalmente, a su amigo Paul Rée, con sus *Consideraciones psicológicas* [105] y su apología del amor propio. No hay duda, *Humano, demasiado humano* es un digno regalo para la fiesta del centenario de la muerte de Voltaire, que a diferencia de sus seguidores, y como Nietzsche piensa de sí mismo, ha sido «más que nada un *gran señor* del espíritu» [106]. «Para mi generación —dice de Nietzsche el poeta Gottfried Benn—, él fue el terremoto de la época y, de Lutero para acá, el genio más grande del idioma alemán» [107].

Donde otros ven algo ideal, Nietzsche sólo ve algo humano, demasiado humano. Su *fe en la cultura, en la modernidad, se ha cuarteado:* vivimos en un tiempo de ruina interior, de incertidumbre, de pérdida de la sustancia del alma, un tiempo en que el delirio y la sensación acallan el vacío y el aburrimiento de la vida, un

[105] P. Rée, *Psychologische Beobachtungen* (Berlín 1875).

[106] F. Nietzsche, *Ecce homo (Menschliches, Allzumenschliches 1),* en *Werke* II, 1118.

[107] G. Benn, citado en I. Frenzel, *Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Reinbek 1966); este librito ofrece una primera introducción a Nietzsche muy buena.

tiempo de decadencia. Síntoma de ello es la música de Wagner [108]. El antisocrático schopenhaueriano-wagneriano, que ensalzaba el sentimiento estético y el entusiasmo dionisíaco, se ha convertido en un socrático negativo, crítico, y en un intelectual escéptico-racional. Portando conscientemente «la bandera de la Ilustración, la bandera con los tres nombres: Petrarca, Erasmo y Voltaire» [109], somete a una crítica sin miramientos, con agudeza insobornable, no sólo la eudemonista moral burguesa, sino todo el «idealismo» en general: «errores» como «el ideal», «el genio», «el santo», «el héroe», «la fe», «la convicción», «la compasión», «la cosa en sí» y, con ello, el cristianismo y toda la metafísica (en sí posible, pero ya no necesaria ni verosímil) no son sino ese soñado *«segundo* mundo *real»,* la «descomposición anímica y corporal del hombre» [110]. Tanto si se trata de las «primeras y últimas cosas», de la «historia de los sentimientos morales», de la «vida religiosa», del «alma de los artistas y escritores» y de los «indicios de superior e inferior cultura», como si se trata del «hombre en relación», de la «mujer y el hijo», del «Estado» y del «hombre solo consigo mismo» [111], Nietzsche siempre parte (no especulando, sino analizando y revisando el contenido de verdad desde el punto de vista empírico-inductivo) de realidades y no de idealidades, mostrándose así, con su tremenda perspicacia psicológica, como el diagnosticador más destacado, aunque también más peligroso, del hombre moderno. Dicha obra ya apunta, con una «necesaria *diferencia de perspectiva»,* a la «subversión de los valores usuales y los usos valorados», como el mismo Nietzsche consigna posteriormente en el prefacio a la nueva edición: «En el fondo del trajín y vagabundeo (del espíritu liberado), pues éste anda inquieto y desorientado como en un desierto, está el signo de interrogación de una curiosidad cada vez más peligrosa. '¿No se pueden subvertir *todos* los valores? Y ¿no es el bien tal vez el mal? ¿Y Dios sólo una invención y sutileza del demonio? ¿Es todo, quizá, en último término falso? Y si nosotros somos engañados, ¿no somos por lo mismo también engañadores? ¿No *tenemos* incluso que ser engañadores?'. Pensamientos tales lo conducen y seducen, siempre más lejos, siempre más hondo. La soledad lo rodea y enrosca, cada vez más amenazante, más sofocante, más oprimente, esa terrible diosa

[108] Cf. H. H. Stuckenschmidt, *Nachruhm als Missverständnis: Richard Wagner,* en la miscelánea de Stuckenschmidt: *Die Musik eines halben Jahrhunderts. 1925-1975. Essay und Kritik* (Munich-Zurich 1976) 263-272.
[109] F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* I, 26, en *Werke* I, 467.
[110] *Menschliches, Allzumenschliches* I, 5, en *Werke* I, 450.
[111] Estos son los temas específicos de los principales apartados del primer volumen, publicado por separado en 1878; cf. *Werke* I, 447-731.



y *mater saeva cupidinum;* pero ¿quién sabe hoy qué es la soledad?...» [112].

A la *«escuela de la sospecha»* pertenecen, y esta vez ya plenamente, las obras siguientes de este período, equívocamente llamadas «positivistas»: esos otros dos escritos aforísticos, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales* (1881) y *La gaya ciencia* (1882). Con *Aurora* [113] se inicia la gran campaña de Nietzsche contra la moral como prejuicio, como decadencia, como menosprecio de la vida y del cuerpo, como despersonalización (Entselbung). Ya se da aquí, de hecho, una situación más allá del bien y del mal, una «transmutación de todos los valores» con un propósito afirmativo-positivo, como el mismo Nietzsche explicita más tarde en mirada retrospectiva: «en *trastrocar todos los valores,* en desembarazarse de los valores morales, en pronunciar un sí y adoptar una actitud de confianza ante todo lo que hasta ahora era prohibido, menospreciado, maldito. Este libro de talante *afirmativo* sólo irradia su luz y su ternura sobre cosas malas, les devuelve 'el alma', la buena conciencia, el gran derecho y *privilegio* de la existencia. No es que se ataque a la moral, es que ya no se la toma en consideración... Este libro concluye con un '¿O bien?': es el único libro que termina con un '¿O bien'...» [114].

Después de la *Aurora,* el paso decisivo para su «restablecimiento» interior y exterior —así lo considera Nietzsche— es sobre todo *La gaya ciencia* [115], esa «gaya scienza» provenzal propia del juglar, el caballero, el librepensador, con la que se pasa como danzando por encima de la moral («Canciones del Príncipe Proscrito» - Lieder des Prinzen Vogelfrei). Nietzsche escribe esta obra en un nuevo momento de entusiasmo. Su estado de salud ha mejorado sensiblemente durante su primera estancia en Maria Sils, en el valle suizo de Engadina, a dos mil metros de altura sobre el nivel del mar. Aquí concibe también la idea clave de su *Zaratustra,* personaje que Nietzsche ya introduce por primera vez al final del libro cuarto de *La gaya ciencia* [116]. En general esta obra ya preludia los temas de *Zaratustra,* temas, por cierto, de una alegría bastante ambivalente, los temas fundamentales de una antirreligión.

[112] *Menschliches, Allzumenschliches* (Prólogo 1. 3), en *Werke* I, 437. 440.
[113] F. Nietzsche, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile* (1881), en *Werke* I, 1009-1279.
[114] F. Nietzsche, *Ecce homo (Morgenröte 1),* en *Werke* II, 1124s.
[115] F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft («la gaya scienza»)* (1882), en *Werke* II, 7-274. [Trad. española de L. Jiménez Moreno, *El gay saber,* Madrid 1973].
[116] *Fröhliche Wissenschaft* IV, 341s, en *Werke* II, 202s. Cf. en el apéndice el poema «Sils-Maria» (II, 271).

## 2. *La antirreligión*

«El más grande acontecimiento de los últimos tiempos —que 'Dios ha muerto', que la fe en el Dios cristiano ha perdido toda credibilidad— comienza a proyectar sus primeras sombras sobre Europa»: con estas palabras abre Friedrich Nietzsche el primer párrafo (encabezado con el epígrafe «Lo que viene dado con nuestra alegría») del libro 5.º (cuyo título reza: «Nosotros los sin miedo») de su *Gaya ciencia* [1].

Pero ¿cuántos presienten las *últimas consecuencias* de este terrible acontecimiento? ¿Cuántos son capaces de imaginar la tremenda pérdida de confianza, la gran ruina de la moral, la subversión y la decadencia, la oscuridad y el eclipse de sol que traerá consigo en un *lejano* futuro? ¿No deberían todos ellos, dentro de su autosuficiencia burguesa, quedar horrorizados? Nietzsche no se hace ilusiones a este respecto: «A esos pocos, cuando menos, cuyos ojos, mejor aún, cuyo *recelo* en los ojos es lo suficientemente fuerte y fino para ver este espectáculo, precisamente a ésos, les parece que algún sol se ha puesto, que alguna de las antiguas, hondas confianzas se ha trocado en duda: nuestro viejo mundo les tiene que parecer cada día más vespertino, más sospechoso, más extraño, 'más viejo'. Pero en esencia se puede afirmar que el acontecimiento es demasiado grande, demasiado lejano, está demasiado apartado de la capacidad de comprensión de muchos como para que se pueda decir siquiera que su noticia ya ha *llegado,* y menos aún que muchos supieran ya *lo que* verdaderamente ha ocurrido con ello, supieran todo lo que ahora, una vez socavada esta fe, debería venirse abajo, puesto que está construido sobre ella, se ha apoyado en ella y ha crecido dentro de ella: toda nuestra moral europea, por ejemplo. Este cúmulo, esta larga serie de derrumbamientos, destrucción, ocaso y subversión, que está por venir: ¿quién podría hoy saber de todo esto lo bastante como para servir de maestro y augur de tan terrible lógica del espanto, para servir de profeta de un oscurecimiento y un eclipse de sol tal, que probablemente no se ha dado otro igual sobre la tierra...?» [2].

¡Pocos son, pues, los que lo presienten siquiera! E incluso las preocupaciones y temores de éstos son mínimos! ¿Por qué? Porque no tienen ante sus ojos más que las *consecuencias inmediatas* de este terrible acontecimiento. Y para su propio futuro *inmediato* ven aparecer una indescriptible iluminación y consolación, un desahogo y estímulo, una nueva aurora, un horizonte libre, un mar

[1] F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* V, 343, en *Werke* II, 205.
[2] *Ibid.*



abierto: «Tal vez nosotros estamos aún demasiado inmersos en las *consecuencias inmediatas* de este acontecimiento; y estas consecuencias inmediatas, las consecuencias para *nosotros,* no son —contra lo que quizá podría esperarse— tristes y oscuras, sino más bien una nueva especie de luz y felicidad, de desahogo y consolación, de estímulo y aurora, difícil de describir... De hecho, nosotros los filósofos y 'espíritus libres' nos sentimos como iluminados por una nueva aurora ante la noticia de que el 'viejo Dios está muerto'; nuestro corazón rebosa agradecimiento, asombro, presentimiento, expectación: por fin el horizonte se nos antoja otra vez libre, pese a no ser luminoso; por fin pueden nuestros barcos hacerse otra vez a la mar, arrostrar cualquier peligro; vuelve a estar permitida cualquier osadía del conocimiento, y el mar, *nuestro* mar, vuelve a estar abierto, quizá nunca ha habido un mar tan 'abierto'» [3].

No obstante, en esta obra Nietzsche pone todo su interés en considerar también las *consecuencias últimas* de la muerte de Dios. Y lo hace de manera muy distinta y más exhaustiva que Feuerbach. El libro 5.º, «Nosotros los sin miedo», lleva como encabezamiento unas palabras del mariscal francés Turenne que representan una advertencia: «Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien devantage, si tu savais, où je te mène»: Carcasse, ¿tiemblas? Temblarías mucho si supieras adónde te conduzco [4].

### a) Contra el ateísmo inconsecuente.

«El ocaso de la fe en el Dios cristiano, la victoria del ateísmo científico es», según Nietzsche, «un acontecimiento que abarca toda Europa y en el que todas las razas han de tener su parte de mérito y honor» [5]. ¿Qué se sigue de este ateísmo si acepta con Schopenhauer —que para Nietzsche es «el *primer* ateo autónomo e insobornable» de Alemania— «el carácter no divino de la existencia... como algo dado, palpable, indiscutible»? [6] ¿Qué se sigue? «Inmediatamente se nos plantea de forma acuciante la pregunta de *Schopenhauer: ¿tiene sentido la existencia?,* esa pregunta que todavía necesitará un par de siglos para ser oída por entero y en toda su profundidad» [7]. Con toda decisión hay que sobrepasar la misma respuesta de Schopenhauer —juvenil, precipitada y lamentablemente influida aún por el cristianismo— a «su conster-

[3] *Fröhliche Wissenschaft* V, 343, en *Werke* II, 205s.
[4] *Fröhliche Wissenschaft* V (Lema), en *Werke* II, 205.
[5] *Fröhliche Wissenschaft* V, 357, en *Werke* II, 227.
[6] *Ibid.*
[7] *Fröhliche Wissenschaft* V, 357, en *Werke* II, 228.

nada visión de un mundo desdivinizado, necio, ciego, loco y problemático, a su *sincera* consternación»[8]: tal respuesta significa todavía «detenerse y quedarse estancado en las perspectivas morales de la ascética cristiana, las cuales, al ser privadas de la fe en Dios, quedan *desprovistas de toda credibilidad*»[9]. ¿Entonces?

En ninguna otra parte anuncia Nietzsche las últimas consecuencias del ateísmo más dramáticamente que en la famosa parábola del «hombre loco», esa visión de un vidente con vista aguda «que en una clara mañana enciende una linterna» y proclama la *muerte de Dios.* Conviene advertir que esta proclamación de la muerte de Dios no va dirigida en primera línea a los teólogos. Sus destinatarios son más bien esos ateos superficiales —estamos pensando en «nuestros señores físicos y fisiólogos», a los que «falta en estas cosas la pasión»—, que no saben lo que significa haber perdido a Dios y que al grito del vidente: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!», replican con una «gran carcajada»: «¿Acaso se ha perdido... o se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado?»[10]. Lo que aquí se estigmatiza es el ateísmo frívolo e irresponsable, que no ve las consecuencias.

Sin embargo, los hombres no pueden eludir su responsabilidad, aun cuando según Nietzsche no sepan lo que han hecho. «¿Adónde ha ido Dios?», grita el «hombre loco», y «los traspasa con sus miradas»: «¡Yo os lo voy a decir! *Nosotros lo hemos matado,* ¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos asesinos! Pero ¿cómo lo hemos hecho?»[11]. ¿Puede quedar esto sin *consecuencias?*

No. Lo que al principio podía parecer mar abierto, horizonte amplio, nueva aurora, tiene ahora, para el vidente que contempla el futuro y juzga el presente, una apariencia muy distinta. En *tres* impresionantes y grandiosas *imágenes* describe el «hombre loco» lo que muy difícilmente podría traducirse en conceptos: «¿Cómo fuimos capaces de bebernos todo el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar íntegro el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desatamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve esa tierra en este momento?»[12].

«¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto!»[13]: ¡un acontecimiento de vertiginosa imposibilidad y amenazadora insensatez! Los teólogos han tratado de minimizar esta parábola, eliminando la imagen de la tierra desatada de su sol o reduciendo la del horizonte borrado a una «revocación» alegórica de la prueba anselmiana de la

[8] *Fröhliche Wissenschaft* V, 357, en *Werke* II, 229.
[9] *Fröhliche Wissenschaft* V, 357, en *Werke* II, 228.
[10] *Fröhliche Wissenschaft* III, 125, en *Werke* II, 126s.
[11] *Fröhliche Wissenschaft* III, 125, en *Werke* II, 127.
[12] *Ibíd.* [13] *Ibíd.*



existencia de Dios[14]. Pero esto no puede justificarse ni partiendo de la historia del texto ni partiendo del texto y contexto de las tres metáforas, que se complementan y explican recíprocamente[15]. No. También el ateísmo de Nietzsche ha de tomarse completamente en serio en teología[16]: ¡Nietzsche niega a Dios, a todo tipo de Dios, y en particular al Dios cristiano! No quiere que luego se haga de él un «buscador de Dios». Como ya Schopenhauer, Nietzsche está por un «teísmo absolutamente honrado», que «no se permite a sí mismo la *mentira* en la fe en Dios»: y ello por una «conciencia científica» y una «pureza intelectual» que en el fondo no son sino una sublimación del «concepto de veracidad tomado en su más estricto sentido» y de la «delicadeza de la conciencia cristiana, típica de confesores», de suerte que es «la misma moralidad cristiana» la que «propiamente ha triunfado sobre el Dios cristiano»[17]. También se puede aplicar a Nietzsche lo que él mismo alababa en Schopenhauer: «La no divinidad de la existencia era para él algo dado, palpable, indiscutible; en todo momento perdía él su circunspección de filósofo y ardía en indignación cuando veía a alguien titubear o andarse con rodeos en este punto. Aquí es donde reside toda su honradez»[18].

Esto es lo decisivo: Nietzsche, al hablar de la muerte de Dios, no se limita a hacer una constatación puramente psicológica: no hay Dios, yo no creo en ningún Dios. Su constatación tiene más bien el carácter de un hecho básico para la interpretación de la totalidad del mundo y del hombre, que entraña graves consecuencias para el ulterior decurso de la época. ¡La muerte de Dios significa el *gran derrumbamiento!* Vacío desolador: el mar plenamente agotado. Un espacio vital sin esperanzas: el horizonte borrado. La nada sin fondo: la tierra desenganchada del sol. Para el propio hombre, una caída mortal, sin rumbo en ninguna dirección, que necesariamente le desgarra: «¿Adónde nos dirigimos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos precipitamos incesantemente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, en todas direcciones?»[19]. Sí.

[14] Así E. Biser, *«Gott ist tot». Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins* (Munich 1962); íd., *Nietzsches Begriff des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen:* «Philosophisches Jahrbuch» 78 (1971) 34-65, 295-305.
[15] Así, contra E. Biser, P. Köster, *Nietzsches Beschwörung des Chaos:* «Theologische Quartalschrift» 153 (1973 132-163. Cf. además E. Biser, *Antwort auf P. Köster,* loc. cit., 164-166; P. Köster, *Replik auf E. Biser,* loc. cit., 167-168.
[16] Cf. pp. 444ss: Tercer balance provisional: Tesis sobre el ateísmo.
[17] F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* V, 357, en *Werke* II, 227s.
[18] *Fröhliche Wissenschaft* V, 357, en *Werke* II, 227.
[19] *Fröhliche Wissenschaft* III, 125, en *Werke* II, 127.

Aquí se abre el caos, el frío y la noche mortal del nihilismo: «¿Sigue habiendo un arriba y un abajo? ¿No andamos errantes a través de una nada infinita? ¿No sopla sobre nosotros el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No avanza sin cesar la noche, más y más noche?» [20].

El alivio de Feuerbach ante la muerte de Dios resulta peligrosamente inocuo e ingenuo frente a la profunda consternación que aquí manifiesta el «hombre loco». «¿No es preciso encender linternas por la mañana? ¿No oímos nada del ruido de los sepultureros que están enterrando a Dios? ¿No percibimos aún el olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podemos consolarnos nosotros, los asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y poderoso que el mundo ha tenido hasta hoy, yace desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos va a limpiar de esta sangre? ¿Con qué agua podemos purificarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar?» [21].

¿«Fiestas expiatorias»? ¿«Juegos sagrados»? Algunos han sacado de aquí un argumento apologético para la existencia de Dios, contra el mismo Nietzsche. Nietzsche, sin embargo, no evoca aquí a Dios para nada. Más profeta que diagnosticador, Nietzsche no proclama, bajo la máscara del «hombre loco», la muerte de Dios simplemente para describir la situación espiritual del hombre y del mundo, sino para hacer tomar conciencia de ella y cambiar así la situación. Semejante discurso tiene, como se dice en la actual teoría del lenguaje, carácter performativo. Nietzsche quiere lograr que se tome conciencia de las tremendas consecuencias del asesinato de Dios, y él está dispuesto a cargar con estas consecuencias: «¿No es la magnitud de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No debemos nosotros mismos convertirnos en dioses, para parecer dignos de él? Nunca ha habido un hecho mayor, y en virtud de él, todo el que nazca después de nosotros pertenecerá a una historia superior a lo que ha sido hasta ahora toda historia» [22].

En su *Gaya ciencia,* Nietzsche no explica el significado de «convertirse en dioses», de esta «historia superior». Pero lo hará en seguida. Aquí se trata, primeramente, del anuncio de la muerte de Dios, sin una alternativa positiva. Pero, sólo con esto, Nietzsche se adelanta a su época, a una época superficial: «Vengo demasiado pronto», dice finalmente el «hombre loco», después de haber hecho callar a sus oyentes y haber estampado su linterna contra el suelo: «Aún no ha llegado mi hora. Este tremendo acontecimiento está todavía en camino, en peregrinación, todavía no ha penetrado en los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos, incluso después de estar realizados, necesitan tiempo para ser vistos y oídos. Este hecho todavía dista de ellos más que las más lejanas estrellas, *¡y son ellos, no obstante, los que lo han realizado!*» [23].

[20] *Ibíd.* [21] *Ibíd.* [22] *Ibíd.*



Nietzsche da a la conclusión de este fragmento de «gaya ciencia» una pincelada crítica, dirigida a la Iglesia: «Aún se cuenta que el hombre loco entró el mismo día en distintas iglesias y entonó su *Requiem aeternam deo.* Sacado afuera e interrogado, replicaba una y otra vez lo mismo: 'Pues ¿qué otra cosa son estas iglesias, sino tumbas y sepulcros de Dios?'» [24].

Todo esto permite concluir que, según Nietzsche, hay que *superar* no sólo la fe en Dios, sino también todas sus *consecuencias.* Dios está muerto, pero su sombra es larga: «Después de muerto Buda, durante siglos se siguió exhibiendo su sombra en una cueva, una sombra horripilante, terrible. Dios está muerto: pero tal como es la especie de los hombres, probablemente seguirá habiendo durante milenios cuevas en las que se exhiba su sombra. Y nosotros, ¡nosotros tenemos aún que vencer su sombra!» [25]. Para consumar por completo la muerte de Dios en la teoría y en la praxis son necesarias «nuevas batallas» [26].

De ahí la reiterada advertencia de Nietzsche: «¡Cuidémonos!» de una naturaleza divinizada. No debemos creer en ningún orden último, en ninguna finalidad, teleología, racionalidad, de base orgánica o mecanicista: «El carácter entero del mundo, muy al contrario, es por toda la eternidad caos, no en el sentido de falta de necesidad, sino en el de falta de orden, articulación, forma, belleza, sabiduría o como quiera que se llamen todas nuestras humanidades estéticas» [27].

De ahí también que Nietzsche impugne con creciente virulencia la moral. Con «frases graníticas» expresa esa lucha al final del libro tercero de *La gaya ciencia:*

«*Escepticismo final.* A fin de cuentas, pues, ¿qué son las verdades del hombre? Son los *irrefutables* errores del hombre.

*Cuando es necesaria la crueldad.* Quien tiene grandeza, es cruel frente a sus virtudes y consideraciones de segundo orden.

*Con un gran objetivo.* Con un gran objetivo se está incluso por

[23] *Ibíd.*
[24] *Fröhliche Wissenschaft* III, 125, en *Werke* II, 127s.
[25] *Fröhliche Wissenschaft* III, 108, en *Werke* II, 115.
[26] *Ibíd.*
[27] *Fröhliche Wissenschaft* III, 109, en *Werke* II, 115.

encima de la justicia, no sólo sobre las propias acciones y los propios jueces.
*¿Qué hace a uno héroe?* Hacer frente al máximo dolor y a la máxima esperanza.
*¿En qué crees tú?* En que el peso de todas las cosas debe ser determinado de nuevo.
*¿Qué dice tu conciencia?* 'Tú debes llegar a ser el que tú eres'.
*¿Dónde residen tus máximos peligros?* En la compasión.
*¿Qué amas en los otros?* Mis esperanzas.
*¿A quién llamas malo?* A quien siempre quiere avergonzar.
*¿Qué es para ti lo más humano?* Ahorrar vergüenza a alguien.
*¿Cuál es el sello de la libertad conseguida?* No avergonzarse más de sí mismo» [28].

De acuerdo con su concepción altruista y social, Schopenhauer situaba en la compasión el culmen de toda moralidad. Esa compasión es precisamente lo que ahora rechaza Nietzsche por principio desde una perspectiva egoísta y aristocrática.

b) El superhombre como contrafigura.

¿Cómo disipar la sombra de Dios, cómo borrar sus huellas, cómo eliminar todas las secuelas de la fe en él? Si no se sobrepasa a sí mismo, el hombre no entra en una «historia superior», igual a los «dioses». Tal es el gran tema de la primera parte de esa obra que resume todo lo anterior y fundamenta todo lo siguiente. En ella Nietzsche ya no se limita a escribir y hablar, sino que proclama, predica: *«Así habló Zaratustra»* [29].

Este «libro para todos y ninguno» es escrito por un autor nuevamente gravado por fuertes cargas físicas y psíquicas, que se encuentra si cabe más solitario que nunca. En efecto, el año 1882 Nietzsche se encuentra en Roma, ha concluido su *Gaya ciencia* y se enamora perdidamente de la joven rusa Lou von Salomé, tan atractiva como inteligente, que más tarde pertenecerá al círculo de amigos de Freud. Con ella y con su amigo Paul Rée viaja Nietzsche a Lucerna, visita Tribschen, tan cargado de recuerdos, deja correr su imaginación sobre el tiempo pasado allí con Richard Wagner y Cosima y hace a Lou confidente de sus pensamientos filosóficos más secretos. Solo otra vez en Naumburg, pone música a la *Oración a la vida* de Lou y, después, vuelve a verse con ella

[28] *Fröhliche Wissenschaft* III, 265-275, en *Werke* II, 159s.
[29] F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1884-1885), en *Werke* II, 275-561. [Trad. española de A. Sánchez Pascual, *Así habló Zaratustra,* Madrid 1977].



cerca de Bayreuth (¡no en Bayreuth, no con Wagner, no en el estreno de *Parsifal!*). Pero también este amor, tal vez el más serio amor de Nietzsche, termina fatalmente: ¡rivalidad de su amigo Rée, igualmente enamorado de Lou, indecibles intrigas de su celosa hermana, escasa sinceridad e inhibición por parte de Nietzsche, que llega a pedir al mismo Rée que solicite en su nombre la mano de Lou! Total: Nietzsche acaba rompiendo con su hermana y con su madre, separándose de Rée y, sobre todo, distanciándose de Lou, su alumna y admiradora, que con todo rechaza su solicitud de matrimonio. Nietzsche huye a Italia, a Rapallo, junto al promontorio de Portofino: «Este invierno fue el peor de mi vida» [30].

Y aquí precisamente escribe Nietzsche en sólo diez días, a velocidad vertiginosa, en un estado de eufórica «inspiración» —él habla incluso de «revelación» [31]—, la primera parte del *«Zaratustra: la antibiblia de una antirreligión».* Esta obra no fue escrita por el Nietzsche prosista, que como tal incluso hoy está por encima de toda crítica, sino por el Nietzsche poeta, polemista, predicador, profeta, quien con un lenguaje religioso y un apasionamiento bíblico esperaba triunfar y superar la misma Biblia y erradicar toda religión, y que precisamente por ello —y hoy más que nunca— causa una impresión tan retórica y teatral y, en ocasiones, incluso bombástica. Pero, al margen de la *forma, lo que* dice debía y debe tomarse en consideración. Y ¿qué es lo que dice? *Dos grandes imágenes paradigmáticas* —el *superhombre* y el *eterno retorno*— presiden y determinan, en una sobreabundancia de parábolas y metáforas, los discursos de «Zaratustra», fundador religioso persa, anterior al cristianismo, al que Nietzsche pone como figura central de su obra precisamente por haber sido el único en enseñar que la máxima virtud es «hablar verdad y *saber disparar las flechas*» [32] y por haber sido el primero en predicar el dualismo entre el bien y el mal; por eso debe también él ser el primero en anunciar su superación.

Y Zaratustra habló así al pueblo: *«Yo os muestro al superhombre.* El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho vosotros para superarlo?» [33]. La *superación del hombre por el hombre* es el tema del primer libro, y el *superhombre,* la *primera imagen* de todo el *Zaratustra.*

En el mismo contexto se habla de *Darwin,* de quien se reco-

[30] F. Nietzsche, carta a Peter Gast de 19 de febrero de 1883, en *Werke* III, 1201.
[31] F. Nietzsche, *Ecce homo (Also sprach Zarathustra 3),* en *Werke* III, 1131.
[32] *Ecce homo (Warum ich ein Schicksal bin 3),* en *Werke* II, 1154.
[33] F. Nietzsche, *Zarathustra* (prefacio 3), en *Werke* II, 279.

gen las ideas más conocidas y generales. Como el mono ha sido superado por el hombre, también el hombre debe ser superado por el superhombre: «Habéis hecho el camino que va del gusano al hombre, y en vosotros queda aún mucho de gusano. Antes fuisteis monos, e incluso ahora es el hombre más mono que cualquier mono... ¡Mirad! ¡Yo os muestro el superhombre!» [34]. El término de la evolución no es un Dios y su reino, sino el superhombre y su reinado, y así debe serlo: «El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: *¡sea* el superhombre el sentido de la tierra!» [35]. El superhombre —con su tierra sin cielo, con su más acá sin más allá, con su mundo sin trasmundo, con su cuerpo sin alma espiritual— debe ocupar *tras la muerte de Dios el puesto de Dios:*

«Yo os conjuro, hermanos míos: *¡permaneced fieles a la tierra* y no deis crédito a los que os hablan de esperanzas ultraterrenas! Lo sepan o no, son envenenadores.

Son los denigradores de la vida, moribundos y envenenados ellos mismos, de quienes está hastiada la tierra: ¡que se marchen, pues! En otro tiempo el ultraje a Dios era el mayor de los ultrajes, pero Dios ha muerto, y con él han muerto también tales ultrajadores. ¡Ahora, lo más terrible es ultrajar a la tierra y apreciar más las entrañas de lo impenetrable que el sentido de la tierra!

En otro tiempo el alma miraba despectivamente al cuerpo, y este desprecio era entonces soberano: lo quería escuálido, repugnante, famélico. De esa manera pretendía evadirse de él y de la tierra» [36].

Así, pues, de la hazaña de la muerte de Dios se saca resueltamente la consecuencia exigida por el «hombre loco». Lo que era imposible para el hombre, no lo es para el superhombre: sobreponerse a la muerte de Dios. El superhombre constituye la meta de la tierra desatada de su sol, es capaz de beberse el mar entero, va a actuar como relámpago abrasador y destructor: «Mirad; yo os muestro el superhombre: ¡él es ese mar, en él puede sumergirse vuestro gran desprecio! ¡El es ese relámpago, él es esa locura...! Lo único digno de ser amado en el hombre es que es *transición* y *crepúsculo*» [37].

De esta manera será el superhombre, a la vez fuerte y sabio, a la vez aniquilador y amante, el nuevo tipo. En función de este grandioso futuro del hombre, todavía no realizado en parte alguna, se efectúa la *crítica a los valores tradicionales y contra*

[34] *Zarathustra* (prefacio 3), en *Werke* II, 279s.
[35] *Zarathustra* (prefacio 3), en *Werke* II, 280.
[36] *Ibid.*
[37] *Zarathustra* (prefacio 3. 4), en *Werke* II, 280s.



*todo lo establecido.* Contra los denigradores de la vida y del cuerpo, contra los maestros de virtud y los sacerdotes, contra los poetas y santos, contra los transmundistas y predicadores de la muerte, contra los compasivos, contra la chusma, contra la vieja manía del bien y del mal:

un elogio de la vida, del cuerpo, de la salud, de los gozos de la carne;

un elogio de las pasiones, que pasan a ser placeres;

un elogio de la guerra, la lucha, el odio, la dureza y la obediencia;

un elogio de las naturalezas fuertes, de los guerreros y soldados frente a todos los sabios ignorantes;

un elogio de las minorías aristocráticas frente a las multitudes y su Estado democrático;

un elogio de la inversión de valores, de las nuevas tablas en vez de las viejas, del amor al lejano en vez de al próximo;

un elogio, finalmente, de la *voluntad de poder,* poder que es el verdadero objetivo de la vida y al que toda voluntad de verdad debe servir: «Dondequiera que he encontrado algo viviente, he encontrado la voluntad de poder; incluso en la voluntad del criado he hallado la voluntad de ser amo... Y la misma vida me ha confiado este secreto: 'Mira', me dijo, 'yo soy aquello *que siempre debe superarse a sí mismo'.* Es cierto que vosotros llamáis a esto voluntad de procreación o tendencia hacia el fin, hacia lo más alto, lo más lejano, lo más diverso: pero todo esto no es sino una sola cosa y *un solo* secreto... Y tú, que conoces, tú también eres sólo un sendero y una huella de mi voluntad: ¡mi voluntad de poder, efectivamente, camina también sobre las huellas de tu voluntad de verdad!» [38]. Por todas partes se trasluce aquí, calladamente, el padrinazgo de Darwin: la fuerza (el poder) de la vida y su evolución; la lucha por la existencia, en la que sólo sobreviven los más fuertes; elección y selección de los más capacitados... Lo que Strauss había descuidado es recuperado, y con toda radicalidad, por Nietzsche.

### c) El más insondable pensamiento.

El superhombre es la primera imagen paradigmática de «Zaratustra». Hasta la tercera parte de la obra, escrita en Niza en 1884, no desvela Nietzsche la *segunda imagen,* la auténtica concepción básica de su obra, que le invade de manera fulminante cuando, solitario y absorto en sus propios pensamientos, deambula por la orilla del lago y los senderos del bosque de Engadina: *el eterno*

[38] *Zarathustra II (Von der Selbst-Überwindung),* en *Werke* II, 371.

*retorno de lo mismo.* El mismo Nietzsche nos lo cuenta: «La concepción básica de la obra, la *idea del eterno retorno,* la máxima fórmula de afirmación que se puede alcanzar, corresponde al mes de agosto del año 1881: está esbozada en una hoja de papel que lleva al pie esta leyenda: '6.000 pies más allá del hombre y del tiempo'. Aquel día caminaba yo por los bosques próximos al lago de Silvaplana; me detuve junto a un imponente bloque de piedras amontonadas en forma de pirámide, no lejos de Surlei» [39].

Como hemos visto, ya en *La gaya ciencia* había prenunciado interrogativamente esta idea básica, que entonces se le había presentado con toda su ambivalencia de máxima afirmación *y* máxima negación: «Si un buen día o una noche un demonio se introdujese en tu más solitaria soledad y te dijese: 'Esta vida que ahora vives y has vivido tendrás que vivirla una vez más, incontables veces más, y en ello no habrá nada nuevo, sino que todo dolor y todo placer y todo pensamiento y gemido y todo lo indeciblemente pequeño y lo grande de tu vida tiene que volver otra vez, y todo ello en el mismo turno y orden, e igualmente esta araña y esta luz de la luna entre los árboles, y también este momento y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia se invierte sin cesar, ¡y tú con él, polvillo del polvo!' ¿No te arrojarías al suelo y rechinarían tus dientes y maldecirías al demonio que así te hablaba? ¡O quizá has vivido alguna vez un momento terrible en que habrías respondido: 'tú eres un Dios y yo nunca oí nada más divino'!» [40].

En el primer caso, pues, máxima *negación:* «Si ese pensamiento se apoderara de ti, llegaría a hacerte distinto de lo que eres y puede que a aniquilarte; ¡y esa pregunta para cada caso y cada cosa: '¿quieres esto una vez más, incontables veces más?', gravitaría sobre tu obrar como el summum de los pesos pesados!» [41].

¿O quizá, al revés, la máxima *afirmación?* «¿O cómo deberías arreglártelas contigo mismo y con la vida, para no *exigir nada más* que esta última y eterna ratificación y rúbrica?» [42]. Eterno retorno: un pensamiento extremadamente ambiguo.

Nietzsche tarda tres años en exponer esta «concepción básica» que le asalta fulminantemente en Engadina, pero que evidentemente no resulta fácil de desarrollar. La introduce de forma impresionante, pero bajo un signo totalmente negativo, al comienzo de la tercera parte de su *Zaratustra* en el contexto de una grotesca discusión con un enano, bajo el epígrafe de «Visión y enigma»:

[39] F. Nietzsche, *Ecce homo (Also sprach Zarathustra 1),* en *Werke* II, 1128.
[40] F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* IV, 341, en *Werke* II, 202.
[41] *Ibid.*
[42] *Fröhliche Wissenschaft* IV, 341, en *Werke* II, 202s.



«¡Mira este pórtico, enano!... Tiene dos rostros. Aquí se juntan dos caminos: hasta ahora nadie los ha recorrido por completo. Esta larga calle que retrocede: ésta dura una eternidad. Y esa larga calle que sigue... es otra eternidad... El nombre del pórtico está escrito en su parte superior: 'instante'... De este pórtico del 'instante' arranca *hacia atrás* una larga y eterna calle. Detrás de nosotros hay una eternidad. Todo lo que *puede* suceder, ¿no debe ya haber sucedido, haberse dado, haber pasado alguna vez?... ¿No debemos todos nosotros haber estado aquí ya? ¿No debemos volver y andar por esta otra calle que continúa delante de nosotros, por esta larga y lúgubre calle? ¿No debemos eternamente retornar?» [43]. Pensamiento difícil de digerir: ¡al final, el pastor tiene que morder la cabeza de la serpiente, introducida a hurtadillas en su boca mientras dormía, para poder así reir como un iluminado y transfigurado!

Pero la verdadera «revelación» de esta doctrina no tiene lugar sino después del decisivo capítulo «de las antiguas y nuevas tablas»: «Yo, Zaratustra, el portavoz de la vida, el portavoz del dolor, el portavoz del (eterno) círculo..., ¡te invoco, a ti, mi más insondable pensamiento!» [44]. Un pensamiento, que provoca a un mismo tiempo «salud» y «asco, asco, asco... ¡ay de mí!» [45]. Luego lo explican los animales:

«Todo se va, todo retorna; la rueda de la existencia gira eternamente. Todo muere, todo florece de nuevo; el ciclo de la existencia se persigue eternamente.

Todo se quiebra, todo se une de nuevo; eternamente se edifica la misma casa de la existencia. Todo se despide, todo se saluda de nuevo; el anillo de la existencia permanece eternamente fiel a sí mismo. A cada momento comienza la existencia; en torno a cada 'aquí' rueda la bola 'allá'. El centro está en todas partes. El sendero de la eternidad es tortuoso» [46].

Tal es, pues, el destino de Zaratustra: «Mira, *tú eres el maestro del eterno retorno*» [47]. Como tal, también el propio Zaratustra debe «convalecer», «desaparecer» y «retornar». Mas también aquí persiste la ambivalencia: «¡Ay! ¡El hombre retorna eternamente! ¡El hombre pequeño retorna eternamente!... ¡Y eterno retorno hasta del más pequeño!... ¡En esto consistía mi hastío de toda existencia! ¡Ay! ¡Asco, asco, asco!» [48]. Frente a esto, «nuevas can-

[43] F. Nietzsche, *Zarathustra III (Vom Gesicht und Rätsel 2),* en *Werke* II, 408s.
[44] *Zarathustra III (Der Genesende 1),* en *Werke* II, 462. [45] *Ibid.*
[46] *Zarathustra III (Der Genesende 2),* en *Werke* II, 463.
[47] *Zarathustra III (Der Genesende 2),* en *Werke* II, 466.
[48] *Zarathustra III (Der Genesende 2),* en *Werke* II, 465.

ciones» y el soportar el «destino» habrán de proporcionar «consuelo» y «curación»[49]. Por eso pasa Zaratustra a «otra canción de baile»: un canto a la «vida» eterna, la vida «más allá del bien y del mal», la vida que significa dolor, muerte y nacimiento y, por lo mismo, eternidad:

> «El mundo es profundo,
> más profundo de lo que pensaba el día.
> Profundo es su dolor...,
> la alegría..., más profunda que la pena:
> el dolor dice: ¡pasa!
> Pero toda alegría quiere eternidad...,
> ¡profunda, profunda eternidad!»[50].

Así, la tercera parte del *Zaratustra* culmina y acaba en la gran «canción del amén» («Ja- und Amen-Lied»), con el estribillo de «Los siete sellos»: «¡Oh! ¡Cómo no iba a estar yo anhelante de la eternidad, anhelante del nupcial anillo de los anillos..., del anillo del retorno!... *¡Porque te amo, oh eternidad!*»[51].

La cuarta parte del Zaratustra nada añade a la tercera en el punto fundamental del eterno retorno. Otra vez se canta la «canción de la embriaguez», «¡la canción cuyo nombre es 'una vez más' y cuyo sentido es 'por toda al eternidad'!»[52]. La única diferencia estriba en que ahora, contra la tentación del «último pecado», contra el peligro de flaquear en el dolor y la compasión, se predica la dureza: «Mi pasión y mi compasión..., ¡qué importan! ¿Es que yo persigo la *felicidad?* ¡Yo persigo mi *obra!*»[53].

Nada más concluir la tercera parte, Nietzsche había escrito a Rohde: «... tengo para mí que con este Zaratustra he llevado el idioma alemán a su perfección. Todavía había que dar, tras *Lutero* y Goethe, un tercer paso...; fíjate, viejo camarada del alma, si alguna vez en nuestro idioma han estado tan juntas fuerza, flexibilidad y sonoridad»[54].

Más tarde, en una mirada retrospectiva del *Ecce homo,* Nietzsche llega a situar el *Zaratustra* por encima de Shakespeare, Dante

[49] Cf. *Zarathustra III (Der Genesende 2),* en *Werke* II, 465s.
[50] *Zarathustra III (Das andere Tanzlied 3),* en *Werke* II, 473 (entre cada uno de los versos se oye una de las doce campanadas de la medianoche).
[51] *Zarathustra III (Die sieben Siegel. Oder: das Ja- und Amenlied 1),* en *Werke* II, 473s.
[52] *Zarathustra IV (Das trunkne Lied 12),* en *Werke* II, 558.
[53] *Zarathustra IV (Das Zeichen),* en *Werke* II, 561.
[54] F. Nietzsche, carta a E. Rohde de 22 de febrero de 1884, en *Werke* III, 1215.



y los poetas de los Vedas; se perfila ya una incipiente megalomanía. Sin embargo, subraya objetiva y sintéticamente lo que para él es central: que esta obra de negación de todo lo establecido es en todos los aspectos una obra de afirmación dionisíaca de todas las cosas: «En el tipo del Zaratustra, el problema psicológico reside en cómo puede ser lo contrario de un espíritu de negación el que niega y rechaza con una radicalidad sin precedentes todo lo que hasta ahora se ha afirmado; cómo el espíritu que soporta el destino más penoso, la tarea más fatídica, puede ser el más ligero y trascendente —Zaratustra es un bailarín—: cómo el que tiene la visión más dura y más tremenda de la realidad, el que ha pensado el 'pensamiento más insondable', no encuentra en ello ninguna objeción contra la existencia ni —incluso— contra su eterno retorno; sino que más bien encuentra aún una razón *para ser él mismo* el sí eterno a todas las cosas, 'el tremendo e incondicionado decir sí y amén' a todas las cosas... 'A todos los abismos llevo en mis labios la bendición de mi sí'... *Pero esto es, otra vez, la idea de Dióniso*»[55].

Nietzsche tenía razón para suponer que había escrito la obra del siglo. Pero por eso fue más amarga la experiencia: el *Zaratustra* no tuvo resonancia alguna. Querellas, primero, con el editor, que consideraba poco rentable la publicación y la fue demorando; más tarde, efectivamente, un fracaso de ventas. Por último, la cuarta parte se imprimió por cuenta del propio Nietzsche: una tirada de... 40 ejemplares. La salud de Nietzsche vuelve a empeorar: «Prescindiendo de estas obras de los diez días» —las tres partes del *Zaratustra,* escritas cada una en diez días según la autobiografía de Nietzsche— «los años de la redacción de *Zaratustra* y, sobre todo, los *siguientes* fueron de una penuria sin igual. Ser inmortal cuesta un precio muy elevado: exige morir varias veces en vida»[56]. Pero Nietzsche está convencido de haber cumplido su *positiva* tarea: *«diciendo sí* hasta la justificación, y aun hasta la redención de todo lo pasado...: Zaratustra ha llegado a ser señor incluso del *gran asco* del hombre»[57].

Ahora bien, «la tarea *dionisíaca* exige inexorablemente como condición previa la dureza del martillo, el *placer de la destrucción misma*»[58]. La tarea *negativa,* por tanto, su lado negativo. Con esto nos adentramos en los últimos años de Nietzsche. Externamente, en estos años apenas hay novedades: los veranos en Sils, los in-

[55] F. Nietzsche, *Ecce homo (Also sprach Zarathustra 6),* en *Werke* II, 1136.
[56] *Ecce homo (Also sprach Zarathustra 4),* en *Werke* II, 1133.
[57] *Ecce homo (Also sprach Zarathustra 8),* en *Werke* II, 1139.
[58] *Ecce homo (Also sprach Zarathustra 8),* en *Werke* II, 1140.

viernos casi siempre en Niza y en Turín, con reiteradas desavenencias con su madre y su hermana (que con gran escándalo de Nietzsche está ahora casada con el Dr. Bernhard Förster, berlinés, profesor de segunda enseñanza, wagneriano y antisemita). Internamente, sin embargo, en estos años llega el drama a su punto crítico.

### 3. *¿Qué es el nihilismo?*

«Desde este momento queda ya prefijado con la máxima exactitud posible el quehacer de los años siguientes. Una vez resuelta la parte afirmativa de mi trabajo, le llega el turno a la otra mitad, la negativa, la *destructiva:* la transmutación de todos los valores hasta ahora vigentes, la gran guerra, el conjuro del día del desenlace» [1]. El propio Nietzsche da con esto a toda la producción de sus últimos años una orientación que con excesiva frecuencia no ha sido tenida en cuenta en el desarrollo de la discusión sobre su obra tardía.

Efectivamente, ¡en los tres años siguientes, los últimos de Nietzsche antes de su derrumbamiento, escrito tras escrito, se desencadena una *guerra de exterminio* sin precedentes! En el fondo, todas las negaciones están ya presentes en el *Zaratustra:* no hay ningún tema que no esté ya anunciado allí; no hay ninguna sombra que no esté ya iniciada allí. Pero Nietzsche quiere ahora poner el contrapunto e independizar las sombras con el máximo énfasis para conseguir mayor claridad. De ahí que aquí predomine el frío, el escepticismo, la desconfianza, la maldad, no la luz y el calor del *Zaratustra.* Empleando todos los recursos del estilo y del lenguaje, en una artística combinación de clarividencia psicológica y sarcasmo, con tanto ingenio y finura como brutalidad, Nietzsche ilumina, tantea, horada y, por último, precipita y arrumba todo lo que la civilización europea moderna, aunque hace mucho tiempo que ha dejado de ser cristiana, ha considerado hasta ahora como verdadero, bueno y humano. Ni Sócrates ni Platón, ni Descartes ni Kant, ni el budismo ni el cristianismo son respetados. Y, evidentemente, tampoco el viejo amor-odio de Nietzsche, Richard Wagner, muerto en Venecia el mismo año de la aparición del *Zaratustra* (1883), a quien Nietzsche aún persigue exasperadamente largo tiempo después de muerto: como *«artista de la 'décadence'»* —pues *«él ha hecho enfermar a la música»*— y como *«comediante musical»,* como genio malogrado, incluso como neurótico. Cinco

[1] F. Nietzsche, *Ecce homo (Jenseits von Gut und Böse 1),* en *Werke* II, 1141.



años después de la muerte de Wagner, Nietzsche escribe su polémica obra *El caso Wagner. El problema de un músico (ambulante)* [2] y, resumiendo cosas anteriores, *Nietzsche contra Wagner. Fragmentos de las actas de un psicólogo* [3].

#### a) Descartes y Pascal o el debate sobre la certeza primera.

*Más allá del bien y del mal.* También este motivo resonaba una y otra vez en *Zaratustra.* Ahora es tema exclusivo de una obra específica, conscientemente destructiva (1886). Ya este «preludio» de una «filosofía del futuro» [4] quiere ser «en lo esencial una *crítica de la modernidad»,* incluidas las ciencias modernas, las artes, la cultura y hasta la política. ¿Y contra qué? «Contra la famosa 'objetividad', por ejemplo, contra la 'compasión con todo doliente', contra el 'sentido histórico' y su sumisión al gusto ajeno y su 'ponerse boca abajo ante hechos insignificantes', y contra la 'ciencia'» [5]. Al propio tiempo se dan algunas «indicaciones» sobre «un antitipo que es lo menos moderno que cabe, un tipo aristocrático, distinguido, afirmativo»: el libro recuerda la línea que va del *Cortesano* de Castiglione al *Caballero* de Méré y a Pascal [6] y viene a ser «una *escuela del gentilhombre,* entendiendo el término en un sentido más espiritual y *más radical* que nunca» [7].

Los alemanes no han «vivido jamás un siglo XVII de implacable autorrevisión como los franceses», dice Nietzsche una vez [8], mencionando a este propósito los nombres de La Rochefoucauld y Descartes y, en otros pasajes, el de Pascal. ¡Nietzsche emprende esta radical autorrevisión trescientos años después! Y, sintomáticamente, también tropieza con el punto del que nosotros nos hemos creído obligados a partir históricamente para comprender el planteamiento moderno del problema de Dios, el «cogito» de Descartes como fundamento de toda certeza: «pienso, luego existo». El interés de Nietzsche es manifiesto: hay que *socavar todos* los

[2] F. Nietzsche, *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem (1888),* en *Werke* II, 901-938; cita, en *Werke* II, 912. 925.

[3] F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen* (1889), en *Werke* II, 1035-1061.

[4] F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), en *Werke* II, 563-759. [Trad. española de A. Sánchez Pascual, *Más allá del bien y del mal,* Madrid 1977].

[5] F. Nietzsche, *Ecce homo (Jenseits von Gut und Böse 2),* en *Werke* II, 1141.

[6] Cf. pp. 102ss: Ni librepensamiento ni tomismo.

[7] F. Nietzsche, *Ecce homo (Jenseits von Gut und Böse 2),* en *Werke* II, 1141.

[8] *Ecce homo (Der Fall Wagner 3),* en *Werke* II, 1149.

*fundamentos en que el saber humano* se ha basado hasta ahora, demostrando que son *prejuicios de la fe* o «prejuicios de los filósofos», como reza el epígrafe de la primera parte de *Más allá del bien y del mal.* Así, tras nuestra larga pero imprescindible andadura por la Edad Moderna, volvemos a topar con el punto básico de la problemática de la razón y la fe, que ya desde un principio habíamos avistado. Por tanto, si hoy es posible dar una respuesta fundamental al problema de Dios, sólo lo será partiendo de aquí. Por eso hay que tomar con toda seriedad los argumentos *negativos* de Nietzsche. ¿Qué actitud adopta Nietzsche en su «rigurosa autorevisión» ante Descartes y Pascal?

Nietzsche reduce «el viejo problema teológico de la 'razón' y la 'fe'» al problema del «instinto y la razón»: en la moral, desde Platón para acá, todos los filósofos y teólogos han otorgado al «instinto» o, como dicen los cristianos, a la «fe» o, como dice Nietzsche, al «rebaño» la primacía sobre la razón [9]. Con una única gran excepción: *Descartes,* el «padre del racionalismo (y consiguientemente el abuelo de la revolución), que adjudicó la autoridad a la razón en exclusiva». «Pero» —en Nietzsche la censura siempre va pisando los talones al elogio— «la razón es sólo un instrumento, y Descartes un superficial» [10]. ¿Superficial?

Como hemos visto [11], Descartes, el gran maestro de la «certitude», fue tachado por Pascal, igualmente preocupado por la certeza (superior), de «incertain»; el «cogito» de Descartes le parece a Pascal un fundamento poco adecuado, poco seguro para el saber. Nietzsche conoce y aprecia a Pascal, su temprano precursor, como «psicólogo» y estudioso de las profundidades y abismos del yo. Escepticismo, pasión en el pensar y afán de verdad, aversión a toda autoridad y afilada pluma eran también sus cualidades. Nietzsche lo cuenta, junto con Epicuro y Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau y, finalmente, Schopenhauer, entre los cuatro pares de pensadores «que no me han fallado, a mí que soy su inmolador», y que tiene siempre presentes [12]. Son para él más importantes que todos los vivientes. En casi todas sus obras, Nietzsche mantiene un careo con Pascal; tiene siempre ante sus ojos el destino de este hombre singular al borde del abismo, destino tan similar al suyo. Poco antes de su colapso mental escribe a su admirador danés Georg Brandes: «Pascal, a quien yo casi amo porque me ha enseñado infinitas cosas; el único cristiano

[9] F. Nietzsche, *Jenseits* 192, en *Werke* II, 648s.
[10] *Jenseits* 192, en *Werke* II, 649.
[11] Cf. pp. 25ss: El ideal de la certeza matemática.
[12] Cf. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II (Vermischte Meinungen und Sprüche 408),* en *Werke* I, 870.



*lógico»* [13]. Que el problema del hombre no es sólo la incertidumbre de la razón, sino la inseguridad de la existencia humana, que el hombre no es sólo razón, sino corazón, sentimiento, instinto y, en el fondo, una quimera, un monstruo, un caos, un sujeto de contradicción: tales ideas son compartidas por Nietzsche con Pascal y contra Descartes.

Pero la *solución de Pascal* —el salto a la fe en el Dios de la Biblia— es totalmente *inaceptable* para Nietzsche. Aquí Nietzsche vuelve a ponerse del lado de Descartes: alaba a Pascal como cristiano auténtico (= asceta), pero afirma que precisamente por eso es Pascal «la más aleccionadora víctima del cristianismo, asesinado poco a poco, primero corporalmente, después psíquicamente, toda la lógica de esta horripilante forma de crueldad inhumana» [14]. Pascal creyó en la propia corrupción, porque «¡creyó en la corrupción de su razón por el pecado original, mientras que ésta sólo estaba corrompida por su cristianismo!» [15]. ¡Por eso hay algo que Nietzsche no podía tomar en consideración: el sacrificio de la razón, el *«pascaliano 'sacrifizio dell'intellecto'»!* [16]

Pero ¿pueden la razón y el «cogito» de Descartes proporcionar la certeza fundamental? No; Nietzsche cree haber *comprendido a Descartes.* Sólo «auto-observadores anodinos» pueden aún «creer que se dan 'certezas inmediatas', como por ejemplo 'yo pienso' o —como supersticiosamente creía Schopenhauer— 'yo quiero': como si el conocimiento captase su objeto puro y desnudo, como 'cosa en sí', y como si ni el sujeto ni el objeto llevaran a un falseamiento» [17]. La certeza inmediata es para Nietzsche una «contradictio in adiecto»: «El pueblo puede creer que conocer es conocer hasta el fin, pero el filósofo debe decirse a sí mismo: si fracciono el proceso que se expresa en la frase 'yo pienso', obtengo toda una serie de atrevidas afirmaciones cuya fundamentación es muy difícil, tal vez imposible: por ejemplo, que *yo* soy quien piensa, que en general tiene que haber algo que piensa, que el pensar es acto y efecto de un ser que se piensa como causa, que se da un 'yo' y, por último, que ya consta lo que se debe designar con pensar: que yo *sé* lo que es pensar» [18].

Así, pues, en lugar de esa certeza inmediata «en que el pueblo

[13] F. Nietzsche, carta a G. Brandes de 20 de noviembre de 1888, en *Werke* III, 1335.
[14] F. Nietzsche, *Ecce homo (Warum ich so klug bin 3),* en *Werke* II, 1088.
[15] F. Nietzsche, *Antichrist 5,* en *Werke* II, 1167.
[16] F. Nietzsche, *Jenseits 229,* en *Werke* II, 694.
[17] *Jenseits 16,* en *Werke* II, 579.
[18] *Jenseits 16,* en *Werke* II, 579s.

puede creer en un caso determinado», el filósofo se encuentra con una serie de preguntas metafísicas, «verdaderos casos de conciencia del entendimiento»: «¿De dónde saco yo el concepto de pensar? ¿Por qué creo en la causa y el efecto? ¿Qué me da derecho a hablar de un yo, de un yo en cuanto causa e incluso de un yo en cuanto causa de los pensamientos?» [19]. De forma análoga argumenta Nietzsche contra el «yo quiero» de Schopenhauer y más aún contra la teoría de la «voluntad libre» [20].

Pero Nietzsche critica además la «fe en los 'juicios sintéticos a priori'» en el sentido de Kant [21], así como la «fe en la 'materia', en el átomo-residuo y en el átomo-porción mínima» [22] en el sentido de los científicos y, naturalmente, más aún el «atomismo de las almas», «esa fe..., que toma al alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un *átomo: ¡esta* fe debe ser desterrada de la ciencia!» [23]. Porque la física es sólo «una exposición y un ordenamiento del mundo... y *no* una explicación del mundo»: «sin embargo, en cuanto que se apoya en la fe en los sentidos, tiene mayor valor y debe, a la larga, tener aún más valor: un valor de explicación» [24].

Con una radicalidad desconocida hasta ahora, Nietzsche plantea por doquier la *cuestión de la verdad, del valor de la verdad en general:* «Damos por sentado que queremos la verdad: y *¿por qué no preferir* la falsedad, la incertidumbre, incluso la ignorancia?» [25]. Sólo partiendo de una «fe» llegan los filósofos a su «saber», a algo que al final bautizan solemnemente como «la verdad». ¿Qué clase de fe, qué clase de «fe fundamental» es esa? Es la *fe en la oposición de los valores,* que en modo alguno es evidente: ante todo la oposición radical entre el bien y el mal, lo verdadero y lo falso... ¡Pero eso es precisamente lo que, según Nietzsche, habría que haber puesto en duda! Pero ni siquiera los filósofos seguidores de Descartes han hecho tal cosa: «Ni a los más cautos de ellos se les ha ocurrido dudar ya aquí, en el umbral, donde había mayor necesidad: aun cuando todos se habían hecho lenguas del 'de omnibus dubitandum'» [26].

Nietzsche cree que se han de someter a una duda radical dos cosas: «primera, que se den las oposiciones como tales; segunda, que las valoraciones y oposiciones de valor populares, sobre las que han estampado su sello los metafísicos, sean tal vez meras valoraciones superficiales, perspectivas provisionales y, además, quizá adoptadas desde un ángulo único, quizá de abajo arriba, como ocurre en la perspectiva de la rana, con el fin de lograr esa expresión típica y habitual entre los pintores» [27]. El pensamiento más consciente de un filósofo estaría guiado secretamente por sus instintos. Tras la lógica habría determinadas valoraciones, incluso exigencias psicológicas que reclaman mantener un determinado modo de vida, y los verdaderos «intereses» de los intelectuales no residirían de ordinario en el afán de conocer, sino en otras cosas: en la familia, en ganar dinero, en la política. En todo caso, pese al valor que algunos atribuyen a lo verdadero, lo verosímil y lo desinteresado, siempre habría que decirse: «Es posible que haya que asignar un valor superior y más fundamental para la vida a la apariencia, a la voluntad de engaño, al egoísmo y al apetito» [28].

[19] *Jenseits 16,* en *Werke* II, 580.
[20] *Jenseits 19,* en *Werke* II, 581s.
[21] *Jenseits 11,* en *Werke* II, 575.
[22] *Jenseits 12,* en *Werke* II, 577. [23] *Ibíd.*
[24] *Jenseits 14,* en *Werke* II, 578. Para la equivocidad del mundo, confróntese también *Jenseits 34,* en *Werke* II, 598-600.
[25] *Jenseits 1,* en *Werke* II, 567.
[26] *Jenseits 2,* en Werke II, 568.



¿No es, pues, la falsedad de un juicio una objeción contra el mismo? No: «La cuestión es en qué medida estimula y conserva la vida, mantiene y tal vez hasta multiplica la especie» [29]. Posible*mente, los juicios más falsos son los más imprescindibles para nosotros.* Por consiguiente, más allá del bien y del mal significa ante todo *¡más allá de lo verdadero y de lo falso!*

b) Superación de la moral.

Para Nietzsche, la cuestión de la verdad se reduce en definitiva a una *cuestión psicológica.* Pero ¿qué se entiende aquí por psicología? La psicología según Nietzsche debe ser una «morfología y *teoría evolucionista de la voluntad de poder»* y, con ello, «el camino de acceso a los problemas fundamentales» [30]. La psicología se convierte así en la «señora de las ciencias» [31]. Contra toda la «violencia de los prejuicios morales» y todas las «resistencias inconscientes» hay que implantar una «fisio-psicología» de este tipo: «la doctrina del condicionamiento recíproco de los impulsos 'buenos' y 'malos'», más aún, «la doctrina de que todos los impulsos buenos pueden derivarse de los malos» [32]. Tan lejos llega esto, que posiblemente haya que afirmar que «los afectos del odio, la envidia, la codicia y el despotismo son condiciones indispensables para la vida»: «algo que tiene que estar básica y esencialmente presente en el presupuesto general de la vida y que, por tanto, hay que potenciar, suponiendo que se deba potenciar más la vida» [33].

[27] *Ibíd.* [28] *Ibíd.* [29] *Jenseits 4,* en *Werke* II, 569.
[30] *Jenseits 23,* en *Werke* II, 587. [31] *Ibíd.* [32] *Ibíd.* [33] *Ibíd.*

Más allá del bien y del mal quiere decir más allá de lo verdadero y de lo falso. Pero también al revés: más allá de lo verdadero y de lo falso significa asimismo *más allá del bien y del mal.* El problema gnoseológico se presenta como el reverso de la problemática ético-moral. Un segundo y destructivo tratado, *Genealogía de la moral,* aplica esta psicología en forma de «polémica» [34]. El tratado consta de tres partes independientes. Primero, la psicología del cristianismo: «Nacimiento del cristianismo del espíritu del resentimiento» [35]. Después, la psicología de la conciencia: la conciencia no es «la voz de Dios en el hombre», sino «el instinto de crueldad vuelto hacia atrás» [36]. Finalmente, la psicología del sacerdote: «el terrible *poder* del ideal ascético, ... el ideal *nocivo por excelencia*» [37]. En la práctica: «¡tres decisivos trabajos preliminares de un psicólogo para una transmutación de todos los valores!» [38].

El tercer escrito contra la moral, igualmente destructivo, es *El ocaso de los ídolos o la manera de filosofar con el martillo* [39]. Para Nietzsche es todo ello una *«gran declaración de guerra»,* y esta vez no contra los «ídolos del tiempo», de la modernidad, sino contra los «ídolos *eternos,* a los que aquí se les conmueve con el martillo como con un diapasón» [40]. Nietzsche comenta: «Si alguien quiere por lo breve hacerse una idea de cómo todo andaba de cabeza ante mí, comience por este escrito. El *ídolo* de la portada designa sencillamente lo que hasta ahora se ha llamado verdad. *Ocaso de los ídolos* significa en lenguaje llano que la antigua verdad está llegando a su fin...» [41].

Las consecuencias son obvias. Toca a su fin «casi toda la moral que hasta ahora se ha enseñado, respetado y predicado» [42]. ¿Por qué? Porque se dirige «justamente *contra* los instintos de la vida» y representa «una *condena,* unas veces encubierta y otras clara e insolente, de tales instintos»: «Al decir 'Dios escudriña el corazón', dice 'no' a los más bajos y más altos apetitos de la vida y toma a Dios como *enemigo de la vida...»* [43]. Lo que Nietzsche

[34] F. Nietzsche, *Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), en *Werke* II, 761-900. [Trad. española: *La genealogía de la moral,* Madrid 1972].
[35] F. Nietzsche, *Ecce homo (Genealogie der Moral),* en *Werke* II, 1143.
[36] *Ibíd.* [37] *Ibíd.* [38] *Ibíd.*
[39] F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889), en *Werke* II, 939-1033. [Trad. española de A. Sánchez Pascual, *El ocaso de los ídolos,* Madrid 1973].
[40] *Götzen-Dämmerung* (Prólogo), en *Werke* II, 941.
[41] F. Nietzsche, *Ecce homo (Götzen-Dämmerung 1),* en *Werke* II, 1144.
[42] F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung (Moral als Widernatur 4),* en *Werke* II, 968.
[43] *Ibíd.*



quiere, por el contrario, es el «naturalismo en la moral» o, en otras palabras, una «moral *sana»,* «presidida por el instinto de la vida» [44]. Semejante moral amoral, semejante inmoralismo, afirma todo lo que es útil para la vida. «Nosotros los otros, nosotros los inmorales, en cambio, hemos ensanchado nuestro corazón para todo tipo de entendimiento, comprensión, *aprobación.* No negamos fácilmente, nos honramos en ser *afirmativos»* [45].

El resumen y punto culminante de la confrontación de Nietzsche con la moral, a la par que el último escrito destinado por él mismo para la publicación, es *El anticristo.* Una «maldición sobre el cristianismo», verdaderamente [46]. O en términos más exactos: el cristianismo mismo como la *«única* gran maldición, la *única* máxima corrupción interior, el *único* gran instinto de venganza, para el que ningún medio es venenoso, soterrado, lo bastante *pequeño»* [47].

Aniquilación del cristianismo, pues: tal es el objetivo que Nietzsche persigue cuando lleno de cólera, odio y orgullo trata el cristianismo —y a una con él el budismo y el judaísmo— en su gran evolución histórica negativa: como una religión que desde el principio interpretó erróneamente a su propio fundador. Jesús, el «fausto mensajero» que «murió como vivió, como *enseñó»* [48], fue luego convertido por Pablo y la primitiva Iglesia en la figura del redentor. ¿Cómo pasarlo por alto? «La *Iglesia* es exactamente aquello contra lo que predicó Jesús, y contra lo que enseñó a luchar a sus discípulos» [49]. Nada tiene de extraño que en este contexto Nietzsche vuelva a someter a una durísima crítica el *concepto* cristiano *de Dios,* que él siempre ha combatido: «El concepto cristiano de Dios —Dios como un Dios de enfermos, como un Dios-araña, como un Dios-espíritu— es uno de los más corrompidos conceptos de Dios que sobre la tierra se han formado; señala tal vez el nivel más bajo alcanzado en el proceso descendente del tipo de los dioses. ¡Dios degradado a *contradicción de la vida,* en vez de ser su glorificación y *sí* eterno! ¡En Dios se declara la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir! ¡Dios es la fórmula para cualquier denigración del 'más acá', para cualquier mentira del 'más allá'! ¡En Dios se diviniza la nada, se canoniza la voluntad del no-ser...!» [50].

[44] *Götzen-Dämmerung (Moral als Widernatur 4),* en *Werke* I, 967.
[45] *Götzen-Dämmenrung (Moral als Widernatur 6),* en *Werke* II, 969.
[46] F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1888), en *Werke* II, 1161-1235.
[47] *Antichrist 62,* en *Werke* II, 1235.
[48] *Antichrist 35,* en *Werke* II, 1197.
[49] F. Nietzsche, *Nachlass,* en *Werke* III, 658.
[50] F. Nietzsche, *Antichrist 18,* en *Werke* II, 1178.

Estas negaciones de Nietzsche, a menudo desmesuradas, no deben ocultarnos sus afirmaciones: así lo expresa él mismo con el máximo énfasis en el capítulo último, ya patológicamente patético, de su autobiografía *Ecce homo,* escrita poco tiempo después, con el subtítulo «Por qué yo soy un destino». Nietzsche conoce sin duda su poder destructor. Se siente como «el primer *inmoralista»* y el *«destructor por excelencia»* [51]: «No soy un hombre, soy dinamita» [52]. Pero Nietzsche no quiere en absoluto decir «no» simplemente. Se siente a la vez —tras una «mendacidad de siglos»— como «el primer hombre *decente»:* «Yo contradigo como nunca se ha contradicho y soy, a pesar de todo, lo contrario de un espíritu negativo. Yo soy un *fausto mensajero,* como no ha habido otro, conozco tareas de una altura tal, que hasta ahora no había términos para expresarlas; sólo de mí en adelante hay otra vez esperanzas» [53]. De esta manera Nietzsche, aunque no quiere ser un fundador de religión, ni dirigirse a las masas, ni tener «creyentes», tiene no obstante «un miedo terrible a ser un día *canonizado...* Yo no quiero ser un santo, prefiero ser un bufón... Tal vez soy un bufón... Y a pesar de ello, o más bien *no* a pesar de ello —pues hasta ahora no se ha dado nada más mentiroso que los santos—, por mi boca habla la verdad. Pero mi verdad es *terrible:* pues hasta aquí se ha llamado a la *mentira* verdad. *Transmutación de todos los valores:* esta es mi fórmula para el acto de máximo autoconocimiento de la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio» [54].

Hasta este extremo lleva Nietzsche su cuestionamiento de los valores tradicionales de la moral, la religión y la cultura. ¿Qué queda? Lo que de aquí primeramente resulta es la confrontación de Nietzsche con un concepto que gracias a él ha venido a ser el concepto clave de la historia del espíritu del siglo xx: el nihilismo. Lugar de esta confrontación: la *obra tardía,* las obras póstumas de Nietzsche, que han sido objeto, como casi ningún otro legado filosófico, de apasionadas discusiones entre los expertos.

Fue Peter Gast, amigo de Nietzsche durante muchos años, quien secundando las intenciones de la hermana de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, publicó la «principal obra» póstuma del filósofo, ampliándola incluso considerablemente en la segunda edición: *La voluntad de poder. Intento de una transmutación de*

[51] F. Nietzsche, *Ecce homo (Warum ich ein Schicksal bin 2),* en *Werke* II, 1153.
[52] *Ecce homo (Warum ich ein Schicksal bin 1),* en *Werke* II, 1152.
[53] *Ibíd.*
[54] *Ibíd.*



*todos los valores* (1911) [55]. Esta obra ha despertado tanto entre los entusiastas como entre los adversarios de Nietzsche más interés que las otras obras destinadas a la publicación por el propio Nietzsche. Hoy, sin embargo, luego de las investigaciones que tras la muerte de la hermana de Nietzsche (1935) ha llevado a cabo durante largos años Karl Schlechta (editor de la edición que utilizamos) en el Archivo de Nietzsche en Weimar, está claro lo siguiente: no hay tal «obra capital» compuesta por el propio Nietzsche; *La voluntad de poder* no es una obra póstuma del propio Nietzsche. Las intenciones de la hermana, con toda seguridad, no son las intenciones del hermano; las decisivas cartas del hermano a la hermana, que atestiguan una relación de confianza y un máximo grado de acuerdo con ella o contienen juicios negativos sobre amigos de Nietzsche como Overbeck, Rée y Lou Salomé, son falsificaciones de Elisabeth, tan celosa como ansiosa de notoriedad [56]. Numerosos alemanes que conocían bien a Nietzsche aceptaron durante decenios, como critica duramente Erich E. Podach, esta arbitrariedad editorial y fomentaron la formación de leyendas [57].

Así, pues, desde el punto de vista histórico-crítico, lo que el mismo Nietzsche nos ha dejado no es más que una colección de todo tipo de notas y esbozos con los más diferentes planes y títulos para la ordenación del material («Voluntad de poder», «El eterno retorno», «Transmutación de todos los valores»): un «legado de los años ochenta», en suma, tal como ha sido editado ahora por Schlechta según criterios puramente filológicos, sin una estructuración clara [58]. De todo ello, como es natural, se pueden hacer distintas compilaciones, tanto en la línea de Förster-Gast como en la —muy diferente— de Friedrich Würzbach [59]. Pero toda sistematización será siempre obra del editor. Lo que de ello hubiera hecho el ingenio de Nietzsche debe quedar para siempre irresuelto.

Pero eso no significa que tengamos que contentarnos con los materiales no estructurados, como opina Schlechta, que interpreta

[55] F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte,* en *Nietzsches Werke,* edit. por el Nietzsche-Archiv, vol. XV, 129-489; vol. XVI, 1-412 (Leipzig 1911).
[56] Cf. K. Schlechta, *Nachwort,* en *Werke* III, 1433-1452; íd., *Der Fall Nietzsche. Aufsätze und Vorträge* (Munich 1958); especialmente la confrontación con la crítica de Rudolf Pannwitz, pp. 99-115.
[57] Cf. E. F. Podach, *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs* (Heidelberg 1961) 9-12. Esta edición contiene las obras *Nietzsche contra Wagner, El anticristo, Ecce homo* y *Ditirambos de Dióniso,* pero no la obra propiamente póstuma.
[58] F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der achtziger Jahre,* en *Werke* III, 415-925.
[59] F. Würzbach, *Das Vermächtnis Nietzsches* (1940), ahora en edición de bolsillo con el título: *Umwertung aller Werte,* 2 vols. (Munich 1969).

todo partiendo del desmoronamiento de Nietzsche, no logra encontrar ahí «ningún pensamiento central *nuevo*» y desaconseja «revolver en los desperdicios» [60]. No se puede excluir que Nietzsche hubiera sido capaz de concluir su obra, que él entendía como una unidad. Y si los grandes temas son constantes y todos ellos ya resuenan, como hemos advertido, en el *Zaratustra,* algunos se desarrollan ahora por vez primera y presentan múltiples modificaciones. Por eso nosotros, al contrario de otras exposiciones sistemáticas [61], nos hemos atenido con todo rigor histórico a las obras destinadas a la publicación por el propio Nietzsche y ahora, sin perseguir en absoluto una sistematización cerrada de su obra póstuma, podemos abordar los temas desarrollados por él al final. Para nuestro tema tiene importancia capital la problemática del *nihilismo,* que Nietzsche comienza ahora a examinar minuciosa y sistemáticamente. El propio Nietzsche dice ahora: «*Sobre la génesis del nihilista* Hasta muy tarde no se atreve uno con lo que verdaderamente *sabe.* Hasta hace muy poco no me he confesado a mí mismo que he sido nihilista desde el principio hasta hoy: me ha engañado sobre este hecho fundamental la energía, el radicalismo con que yo he procedido como nihilista. Cuando uno avanza hacia un objetivo parece imposible que el postulado de nuestra fe sea 'la falta de objetivo como tal'» [62]. Aquí se alude no sólo al problema personal de Nietzsche, sino al problema general de la humanidad contemporánea, un problema que los teólogos, con excesiva frecuencia, han escamoteado valiéndose de la «fe».

c) Origen del nihilismo.

Como ya hemos visto, la fe de Nietzsche en la civilización, la cultura, el progreso y la modernidad se había derrumbado hacía mucho tiempo. Desde su separación de Wagner y Cosima, Nietzsche está firmemente convencido de que vivimos en un tiempo de incertidumbre, de ruptura, de inanidad, esto es, de decadencia y, por lo mismo, de «declive, ruina y desecho» [63]. Ya en *Humano, demasiado humano* se ha planteado la pregunta: «¿No se pueden invertir *todos* los valores?» [64]. Y en *La gaya ciencia* el «hombre loco» profetiza: la secuela más revolucionaria de la muerte de Dios

[60] K Schlechta, *Nachwort,* en *Werke* III, 1433.
[61] Por ejemplo, la muy clara exposición de W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen* I, 429-457
[62] F Nietzsche, *Nachlass,* en *Werke* III, 530
[63] *Nachlass,* en *Werke* III, 779
[64] F Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches (Vorrede 3),* en *Werke* I, 440



es «andar errantes por una nada infinita» [65]. El «nihilismo» es desde este momento el gran «*signo de interrogación*» de Nietzsche [66], el «carácter de interrogación» que impregna todas las cosas [67]. En lugar de lo tradicional, de lo aparentemente tan seguro, aparece ahora —y con tanta mayor evidencia cuanto más tiempo pasa— la nada, el nihilismo.

Se ha afirmado que el término «*nihilismo*» se empleó por primera vez el año 1829 en Rusia y fue divulgado por la novela de Turgueniev *Padres e hijos* (1862) [68] o, un poco antes, en el *Curso elemental de estética* de Jean Paul, al hacer la crítica de Novalis [69] Pero se encuentra ya en una carta misiva del filósofo Friedrich Heinrich Jacobi a su colega Johann Gottlieb Fichte (1799): «En verdad, mi querido Fichte, no me ha de disgustar que usted o quien sea quiera llamar *quimerismo* a lo que yo contrapongo al idealismo, al que yo por mi parte califico de *nihilismo*» [70]. Es decir, el idealista es muy capaz de rechazar la realidad de Dios, de los otros hombres y de las cosas —realidad experimentada inmediatamente por la razón, según Jacobi— como una quimera, como algo puramente imaginado, como una nada en suma. Pero a su vez el idealismo, en el que la razón únicamente se percibe a sí misma y diluye todo lo previamente dado en la nada de la subjetividad, es para él, para Jacobi, también un nihilismo, de manera que habrá que elegir entre un nihilismo y otro [71].

Desde este momento la palabra pasa a ser de uso corriente en la discusión en torno al idealismo. Muy a menudo como una etiqueta difamatoria y, en todo caso, de muy distinta aplicación: se aplica al ateísmo, panteísmo y fatalismo, a la decadencia de Occi-

[65] F Nietzsche, *Frohliche Wissenschaft* III, 125, en *Werke* II, 127
[66] *Frohliche Wissenschaft* V, 346, en *Werke* II, 210-212
[67] *Frohliche Wissenschaft* V, 375, en *Werke* II, 250s
[68] Así H Wein, *Zur Rechtfertigung des Nihilismus. Aus Anlass seines 100 Geburtstags* (1963), en *Der Nihilismus als Phanomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts,* editado por D Arendt (Darmstadt 1974) 195-209
[69] Así W Vordtriede, *Das nihilistische Geburtstagskind* (1963), en *Der Nihilismus als Phanomen,* 210-212 De forma demasiado general ve en el cristianismo el origen del nihilismo H Thom, *Wie alt ist der Nihilismus?* (1964), en *Der Nihilismus als Phanomen,* 213-220.
[70] Citado y comentado en O. Poggeler, *Hegel und die Anfange der Nihilismus-Diskussion* (1970), en *Der Nihilismus als Phanomen,* 307-349 También Poggeler indica que, tres años antes que Jacobi, D. Jenisch había calificado ya de nihilismo al idealismo trascendental absoluto
[71] Para la relación idealismo-nihilismo, cf , además de Poggeler, W. Muller-Lauter, *Nihilismus als Konsequenz des Idealismus F H Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen,* en *Denken im Schatten des Nihilismus* Hom W Weischedel, ed por A Schwan (Darmstadt 1975) 113-163.

dente... También Nietzsche al principio la emplea un tanto indiferenciadamente. Hasta su obra póstuma no la hace objeto de un análisis minucioso. «¿Qué significa nihilismo?», se pregunta ahora Nietzsche, y ésta es su respuesta: *«Que los supremos valores se devalúan*. Falta el fin, falta la respuesta a la pregunta '¿para qué?'»[72]. Y en otro de sus fragmentos precisa: «El *nihilismo radical* es el convencimiento de la absoluta inconsistencia de la existencia, cuando se trata de los supremos valores reconocidos; y, por añadidura, el *entender* que no tenemos el más mínimo derecho a establecer un más allá o un en-sí de las cosas que sea 'divino', que sea la personificación de la moral»[73]. Puede decirse —y esto es lo que vamos a explicar en lo que sigue—: *nihilismo* es, según Nietzsche, el *convencimiento de la inanidad, la incoherencia, el sinsentido y sinvalor de la realidad.*

Nietzsche ve que tal nihilismo se cierne sobre los siglos XX y XXI: «Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que se avecina, lo que ya no puede sobrevenir de otra manera: *el surgimiento del nihilismo.* Esta historia ya se puede ahora contar: pues aquí ha puesto manos a la obra la misma necesidad. Este futuro habla ya por cien señales, este destino se anuncia ya por doquier; para esta música del futuro están ya aguzados todos los oídos. Toda nuestra cultura europea se mueve desde hace tiempo, torturada por una tensión que crece de década en década, como en dirección hacia una catástrofe: sin reposo, violentamente, precipitadamente: semejante a una corriente que quiere alcanzar su *final,* que ya no vuelve sobre sí, que tiene miedo de volver sobre sí»[74]. Es preciso afirmarlo: «El nihilismo está a la puerta», y sólo cabe preguntar: «¿De dónde nos viene este huésped, el más lúgubre de todos los huéspedes?»[75].

Mas ¿no es el mismo Nietzsche quien ha dado entrada en nuestra sociedad a este inquietante huésped? Así opinan algunos. Nietzsche, sin embargo, no aceptaría en absoluto este reproche. Pues el nihilismo llega *por necesidad histórica.* «¿Por qué es ya necesario su surgimiento?». Nietzsche responde: «Porque nuestros mismos valores tradicionales son los que extraen en él su última consecuencia; porque el nihilismo es la conclusión final de la lógica de nuestros grandes valores e ideales»[76]. ¿Cómo se entiende esto?

[72] F. Nietzsche, *Nachlass,* en *Werke* III, 557
[73] *Nachlass,* en *Werke* III, 567.
[74] *Nachlass,* en *Werke* III, 634.
[75] *Nachlass,* en *Werke* III, 881.
[76] *Nachlass,* en *Werke* III, 635.



Los valores e ideales del hombre —verdad, justicia, amor, moral, religión— no existen por sí mismos en ninguna parte. Son enteramente producto de la invención y determinación del hombre. El hombre los situó en un principio dentro de las cosas y así se ha ido fabricando valores e ideales según las necesidades de su vida: «Todos estos valores son, examinados psicológicamente, resultados de determinadas perspectivas de utilidad en orden al mantenimiento y acrecentamiento de ciertas construcciones humanas de dominación: y falsamente *proyectados,* sin más, en la esencia de las cosas»[77]. Muy pronto, en efecto, como históricamente se puede constatar ya en Sócrates y Platón, los valores e ideales se hacen autónomos: lo bueno o verdadero «en sí», la «idea» de lo bueno o verdadero... Y las necesidades de la vida caen en el olvido. Los valores e ideales tienen en adelante vigencia «en sí», ab-solutamente, des-ligados de las cosas y necesidades de la vida. Los valores máximos adquieren dimensiones religiosas y hasta metafísicas: «Los valores supremos, a cuyo servicio *debía* vivir el hombre, sobre todo cuando éstos disponían de él imponiéndole grandes cargas y costas, estos *valores sociales* se han elevado por encima del hombre, con el fin de *amplificar su resonancia* cual si fueran órdenes de Dios, como 'realidad', como 'verdadero' mundo, como esperanza y como mundo *futuro»*[78].

Sin embargo, «ahora que se ha puesto en claro el mezquino origen de estos valores, el universo entero parece habérsenos devaluado, tornado 'sin sentido'»[79]. Y he aquí la consecuencia: precisamente por esta su independización, precisamente como valores religiosos y morales absolutos, estos valores supremos se vuelven contra las necesidades de la vida, son expresión de la lejanía, la extrañeza, la hostilidad a la vida, en una palabra, de la decadencia. ¿Es, pues, la moral entera un «instinto de decadencia»[80], un «instinto de negación de la vida»?[81] Sí: «Tan total extravío de la humanidad de sus instintos fundamentales, tan total decadencia de los juicios de valor es el signo de interrogación *por excelencia,* el verdadero enigma que propone al filósofo el animal 'hombre'»[82].

Para Nietzsche, por tanto, está claro: ¡tras esos valores absolutizados que persigue la moral hay... nada! Orientada como está a valores fútiles (Dios, más allá, verdadera vida, virtudes), la *moral entera* está abocada a la nada; es, ella misma, *nihilista.*

Y esto es especialmente válido para la *moral cristiana* y para la religión cristiana en general, que para Nietzsche se reduce en

[77] *Nachlass,* en *Werke* III, 678. [78] *Nachlass,* en *Werke* III, 679.
[79] *Ibid.* [80] *Nachlass,* en *Werke* III, 738.
[81] *Nachlass,* en *Werke* III, 887. [82] *Nachlass,* en *Werke* III, 661.

esencia a eso, a una moral: «Ese absurdo residuo de fábulas cristianas, texturas conceptuales y teología no nos atañe nada en absoluto»[83]. ¿No es acaso esta moral cristiana —en mayor medida que la segunda gran religión nihilista, el budismo— el mejor ejemplo de la independización de los valores? Ya Platón había situado todos los valores en un supramundo eterno, inmutable: en el mundo de las ideas eternas, de las ideas supremas del bien, de lo divino como tal. El cristianismo ha establecido igualmente unos valores absolutos, y como absoluto valor sobre todos ellos, al hombre mismo: «El cristianismo es un platonismo para el 'pueblo'»[84]. De ahí que el cristianismo, con su moral, haya pecado contra la vida más que cualquier otra religión: la moral del cristianismo es un *«crimen capital contra la vida»*[85], y Dios mismo ha degenerado en la *«contradicción de la vida»*[86]. Así, pues, en la medida en que está orientado a valores fútiles, hostiles a la vida, y particularmente hacia Dios, valor supremo a la par que absolutamente nulo, el cristianismo es una «religión *nihilista*»[87]. Esta es la gran paradoja: la misma veracidad nacida del cristianismo es la que ha hecho patente la inanidad del cristianismo y alumbrado el ateísmo: «En Dios es deificada la nada, canonizada la voluntad del no-ser»[88].

«Quien abandona a Dios, se aferra más rígidamente a la fe en la moral»[89]. Se comprende que la moderna humanidad, en una situación sin Dios y, consiguientemente, sin sentido y sin apoyo, se haya procurado en lugar del viejo sentido y apoyo suprahumano un nuevo sentido y apoyo puramente humano: *autoridades de recambio.* «La pregunta del 'nihilismo': '*¿para qué?*', proviene de un hábito anterior, conforme al cual el fin parecía puesto, dado, exigido *desde fuera,* esto es, por una *autoridad suprahumana.* Pero una vez que se ha dejado de creer en esta autoridad, se busca, siguiendo el viejo hábito, *otra* autoridad que *sepa hablar incondicionalmente* y *pueda señalar* fines y tareas. Como compensación de una autoridad *personal,* pasan ahora a primer plano la autoridad de la *conciencia* (cuanto más emancipada de la teología, tanto más imperativa se vuelve la moral), la autoridad de la razón, el *instinto social* (el rebaño) o la *historia* que, por su espíritu inmanente tiene su fin en sí misma y a la que *uno puede confiarse.* Se pretende

[83] *Nachlass,* en *Werke* III, 686.
[84] F. Nietzsche, *Jenseits (Vorrede),* en *Werke* II, 566
[85] F. Nietzsche, *Nachlass,* en *Werke* III, 826.
[86] F. Nietzsche, *Antichrist 18,* en *Werke* II, 1178.
[87] F. Nietzsche, *Nachlass,* en *Werke* III, 638.
[88] F. Nietzsche, *Antichrist 18,* en *Werke* II, 1178
[89] F. Nietzsche, *Nachlass,* en *Werke* III, 880.



*soslayar* la *voluntad,* la *búsqueda* de un fin, el riesgo de fijarse una meta; se intenta eludir la responsabilidad, aceptando el *fatalismo.* En definitiva lo que se busca es la *felicidad* y, con algo de hipocresía, la *felicidad universal»*[90].

Pero ¿pueden estas autoridades de recambio dar un sentido y apoyo último? «Todo asentamiento puramente *moral* de los valores (como, por ejemplo, el budista) *termina en el nihilismo:* ¡tal es el destino de Europa! Se cree poder pasar con un moralismo sin trasfondo religioso: mas con ello necesariamente se abre el camino al nihilismo»[91]. ¿Y las ciencias modernas que no están obligadas a ninguna moral, la ciencia de la naturaleza y la ciencia de la historia? También ellas contribuyen decisivamente al surgimiento del nihilismo, ya que deben ser cultivadas «sin prejuicios morales». Deben ser ciencias «exentas de valor», que no se ocupen del sentido de la naturaleza, del sentido de la historia, del sentido del todo. Por eso en ellas —como también en la economía, la política y el arte, igualmente exentos de todo valor y toda moral— hay un enorme «impulso nihilista»[92].

Lo que venía preparándose desde hace tiempo de múltiples formas, despunta poco a poco en nuestro tiempo. Toda esta gran evolución nos hace plenamente conscientes del nihilismo hasta ahora encubierto, y esto significa: «Todo carece de sentido», «absurdo», «anhelo de la nada»[93]; «fe en la ausencia de valores», «todo inútil hasta ahora»[94]; «radical recusación de todo valor, sentido y apetibilidad»[95]; «retroceso del 'Dios es la verdad' a la creencia fanática del 'todo es falso'»[96]. Esta es, pues, la «fe del nihilista»: *«que no hay absolutamente ninguna verdad»*[97]. «El nihilista filosófico está convencido de que todo acontecimiento es gratuito y sin sentido»[98]. «El pathos del 'en vano'»: tal es, según Nietzsche, «el pathos del nihilista y a la par, en cuanto pathos, una *inconsecuencia* del nihilista»[99]. ¿No queda ahora definitivamente claro lo que esto significa: nihilismo es el convencimiento de la inanidad, esto es, de la incoherencia, el sinsentido y sin-valor de la realidad? En esta realidad no hay ninguna coherencia, ningún sentido, ningún valor; todo es nulo, nada.

Cuando el hombre toma conciencia de la inanidad de la realidad, el nihilismo, hasta entonces encubierto y tácito, se hace explícito, pero todavía es en muchos aspectos un «nihilismo im-

[90] *Nachlass,* en *Werke* III, 554. [91] *Nachlass,* en *Werke* III, 881.
[92] *Nachlass,* en *Werke* III, 491s. [93] *Nachlass,* en *Werke* III, 881s.
[94] *Nachlass,* en *Werke* III, 893s. [95] *Nachlass,* en *Werke* III, 881.
[96] *Ibid* [97] *Nachlass,* en *Werke* III, 675.
[98] *Nachlass,* en *Werke* III, 679. [99] *Nachlass,* en *Werke* III, 549.

perfecto»[100]; quiere evitar las consecuencias, pero involuntariamente agudiza el problema, al emplear, en vista de todo ese vacío, sus tácticas dilatorias y toda suerte de «medios de autoadormecimiento» (música, trabajo, ciencia, entusiasmo por personas o tiempos)[101]. Mas el nihilismo perfecto no se detiene por esto.

### d) ¿Fue Nietzsche nihilista?

¿Qué hacer, pues? Nietzsche pasa ahora a lo más característico suyo: ¡el nihilismo no debe aplazarse; hay que sostenerlo e imponerlo! Tal es la reclamación de Nietzsche: ¡del *nihilismo de la debilidad hay que hacer un nihilismo de la fuerza!* El nihilismo de la debilidad es un «nihilismo cansino, que ya no *acomete*»[1]. Su forma más conocida —aquí Nietzsche vuelve a disentir en lo esencial de la apreciación de Schopenhauer— es el budismo: éste es un «nihilismo *pasivo*»[2], que no es sino signo del desencanto, del *«ocaso y retroceso del poder del espíritu»*[3]. Los valores y fines hasta ahora vigentes ya no gozan de ningún crédito y se desmoronan. El nihilismo de la *fuerza,* en cambio, es un «signo del *elevado poder del espíritu*...»[4]. Su nueva fuerza no se contenta con los valores y fines anteriores, aunque por otra parte aún no sea lo bastante fuerte como para «asentar otra vez eficazmente un nuevo fin, un porqué, una fe»[5]: «Alcanza el *maximum* de su fuerza relativa actuando como violenta fuerza de *destrucción:* como *nihilismo activo»*[6]. Pero la «forma más extrema de nihilismo» residiría «en descubrir que toda fe, todo 'tener por verdadero', es necesariamente falsa: porque un *mundo verdadero* no se da en absoluto. Sólo hay, pues, una pura *apariencia perspectivista,* cuyo origen reside en nosotros (dado que continuamente *tenemos necesidad* de un mundo estrecho, recortado, simplificado)»[7]. En cuanto *«negación* de todo mundo verdadero, de todo ser verdadero», el nihilismo podría ser *«un modo divino de pensar...»*[8].

Pero el nihilismo *no* es *simplemente un modo de pensar:* no es una pura «reflexión sobre el 'en vano', no es una mera fe en que todo merece perecer». Al contrario: la *praxis* es indispensable: «Se pone manos a la obra, se *destruye*... Esto es, si se quiere, *ilógico:* pero el nihilista no cree en la obligación de ser lógico... La aniquilación por el juicio secunda la aniquilación por la mano»[9]. En este lento y complejo proceso de exterminio de la

[100] *Nachlass,* en *Werke* III, 621. [101] *Nachlass,* en *Werke* III, 911.
[1] F. Nietzsche, *Nachlass,* en *Werke* III, 558. [2] *Ibíd.*
[3] *Nachlass,* en *Werke* III, 557. [4] *Ibíd.* [5] *Ibíd.*
[6] *Nachlass,* en *Werke* III, 558. [7] *Nachlass,* en *Werke* III, 555.
[8] *Ibíd.* [9] *Nachlass,* en *Werke* III, 670.



moral por la acción —según Nietzsche un espectáculo en cien actos— no se debe tener consideración alguna con el hombre, ni consigo mismo ni con los demás. No se puede vacilar en «inmolar sin piedad *víctimas humanas,* en correr cualquier peligro, en tomar sobre sí todo lo malo y lo peor: la *gran pasión»*[10].

Toda esta negación, no obstante, es mero tránsito; la destrucción, mero presupuesto de la nueva creación; el gran NO, simple preparación del gran SI: «Todavía no sabemos 'adónde' somos arrastrados, después de habernos desarraigado de tal suerte de nuestro antiguo suelo. Pero este mismo suelo ha implantado en nosotros la fuerza que nos impulsa a la lejanía, a la aventura, que nos empuja a lo ilimitado, lo no experimentado, lo no descubierto. No nos queda otra elección, tenemos que ser conquistadores, después de habernos quedado sin país donde poder sentirnos en casa, donde poder 'medrar'. A ello nos arrastra un *sí* latente, que es más fuerte que todos nuestros noes. Nuestra misma *fuerza* ya no nos aguanta en el viejo y podrido suelo: nosotros nos lanzamos a tierras lejanas, *nos* arriesgamos: el mundo es aún rico, está aún por descubrir, incluso es mejor perecer que emponzoñarse a medias. Nuestra misma fuerza nos obliga a salir a la mar, a ir allí donde todos los soles anteriores se han puesto: *sabemos* de un nuevo mundo...»[11].

Con esto encuentran su respuesta las preguntas del «hombre loco» por el mar agotado, el horizonte borrado, la tierra desprendida. Lo cual significa en concreto: ¡a la des-valorización de todos los valores debe seguir un *«movimiento contrario»,* una «transmutación de todos los valores![12] Como propugnaba ya la iniciativa de *Zaratustra:* ¡en lugar de las viejas tablas de valores, tablas nuevas!

Y ¿qué *nuevos valores e ideales* deben ser éstos? En ningún caso los valores metafísicos, morales y religiosos, los valores enemigos de la vida. Sino los valores vitales, naturales, naturalistas, los valores impulsores de la vida: *«Innovaciones fundamentales:* en lugar de 'valores morales', *valores naturalistas* simplemente. Naturalización de la moral... En lugar de 'metafísica y religión', *doctrina del eterno retorno* (como medio de cultivo y selección)»[13].

Volvemos a parar así a la teoría del *eterno retorno,* con la que había terminado el *Zaratustra.* Esta es la respuesta al nihilismo redescubierta por Nietzsche: la teoría del eterno retorno. Tal teoría es la *forma más extrema de nihilismo y,* a la vez, *su superación,* pues desde el «no» permite *«decir sí* al mundo tal como el

[10] *Nachlass,* en *Werke* III, 533. [11] *Nachlass,* en *Werke* III, 478.
[12] *Nachlass,* en *Werke* III, 634. [13] *Nachlass,* en *Werke* III, 560.

mundo es, sin merma, sin excepción, sin selección»[14]: un «decir sí a la vida aun en sus más extraños y graves problemas, la voluntad de vivir la vida en el *holocausto* de sus tipos superiores, alegrándose de la propia inagotabilidad, ... para *ser la personificación* del eterno placer del devenir, ese placer que también incluye en sí mismo el *placer de la aniquilación*»[15].

Así, pues, la *vida* con todas sus contradicciones es, según Nietzsche, lo auténticamente verdadero. La vida es el criterio —¡de todo punto relativo!— de lo verdadero y de lo falso. Verdadero es lo que es útil para la vida, para la vida del individuo. Y vida entendida (ahora, en su última fase, Nietzsche sigue cada vez más la línea de Schopenhauer, y también la de Burckhardt, con su insistencia en las personalidades históricas) como *voluntad de poder* ciega, instintiva, creadora-destructora: «Mi fórmula dice así: la vida es voluntad de poder»[16]. Esta vida inagotable, en eterno nacimiento y muerte, en eterno retorno, esta voluntad de poder expresada y siempre de nuevo manifestada en la vida instintiva, en las funciones orgánicas, en todas las fuerzas activas, es en la práctica el principio metafísico fundamental del gran antimetafísico Nietzsche, y su símbolo es *Dióniso*: «¿Qué es para mí 'el mundo'? Un monstruo de fuerza sin principio ni fin..., que no se consume sino sólo se transforma..., envuelto por 'la nada' como su frontera, ... en sí mismo un mar de fuerzas tempestuosas y torrenciales, que eternamente retrocede en un flujo y reflujo de sus distintas formas, extrayendo de las más simples las más complejas, de lo más rígido y frío lo más salvaje y contradictorio, y que luego otra vez retorna de la abundancia a la simplicidad, del juego de las contradicciones al placer de la armonía, ... como un devenir que no conoce hartura ni cansancio: este mundo mío *dionisíaco* del eterno hacerse a sí mismo, del eterno destruirse a sí mismo, ... ¿queréis un *nombre* para este mundo? ... *Este mundo es la voluntad de poder, y nada más.* Incluso vosotros mismos sois esta voluntad de poder, y nada más»[17]. Y así, al contrario que Schopenhauer, Nietzsche se preocupa por «una *rehabilitación de la vida,* incluidos sus aspectos más tremendos, equívocos y mendaces; para esto tuve en mi mano la fórmula 'dionisíaca'»[18].

¿Es, pues, Nietzsche nihilista? Hay que distinguir: *no es nihilista* en cuanto sólo diagnostica el desmoronamiento de los valores y avista y proclama en voz alta antes que otros el surgimiento del

[14] *Nachlass,* en *Werke* III, 834.
[15] F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung (Was ich den Alten verdanke 5),* en *Werke* II, 1032.
[16] F. Nietzsche, *Nachlass,* en *Werke* III, 480.
[17] *Nachlass,* en *Werke* III, 917. [18] *Nachlass,* en *Werke* III, 556.



nihilismo. Pero él, hijo de un pastor protestante, devoto de Schopenhauer y amigo de Wagner, experimenta en su propio cuerpo el nihilismo más cruelmente que otros y lo afirma de tal forma que llega a ser para él un destino insalvable: en este sentido *es nihilista.* Es decir, si así se quiere: ¡es en una persona, paciente, diagnosticador y terapeuta de la enfermedad mortal del nihilismo! Nada, absolutamente nada resulta estable en su vida: ni la piadosa educación de su madre, ni la estricta disciplina de Schulpforta, ni la formación clásica del profesor Ritschl, ni la visión estética del mundo de un Schopenhauer o un Wagner. Al final, todo se le viene abajo: la verdad, la moral, la religión, la fe en Dios, el cristianismo en general, incluso la fe en la humanidad, en la razón, en la ciencia humana, en la filosofía, la cultura, la evolución y el progreso. ¿Qué otra cosa le queda sino aprender a «vivir solo, 'sin Dios y sin moral'»?[19].

Y ¿no hace él todo lo posible para sobreponerse a este destino? Como espíritu independiente y precursor del inminente superhombre, acomete la sobrehumana tarea de mirar a los ojos a la nada que acecha en todas las cosas. Con el gran instinto de los creadores pasa de la total desvalorización a la transmutación de todos los valores, de la absoluta negación a la absoluta afirmación: a la afirmación de la vida y sus contradicciones, a la afirmación de su absurdo girar, a la afirmación de la ciega voluntad de poder. Ama —lo mejor que puede— su destino («amor fati») y atraviesa en solitario lo que después de él va a ofrecer a todos el futuro. Solo, sin mujer, sin alumnos ni discípulos, sin profesión, sin ambiente y sin domicilio fijo, se sacrifica y se arriesga a probarlo todo para prenunciárselo a otros: «Como un espíritu osado y tentador que ya se ha perdido una vez en todos los laberintos del futuro; como un espíritu adivino que *mira atrás* cuando relata lo que está por venir; como el primer nihilista cabal de Europa, pero que en sí mismo ya ha vivido el nihilismo como tal hasta el fin, que ya lo tiene detrás de sí, debajo de sí, fuera de sí»[20].

¿Verdaderamente tiene Nietzsche el nihilismo detrás, debajo y fuera de sí? Se imponen las dudas. Nietzsche presiente su propio ocaso con mucha antelación. Siete años antes de su derrumbamiento advierte a la mujer de Overbeck, de nombre Ida, que no abandone la idea de Dios, y hace esta sombría observación: «Yo la he abandonado, quiero crear algo nuevo, y no puedo ni quiero volverme atrás. Voy a perecer por causa de mis pasiones, que me arrojan de acá para allá; me desmorono continuamente, pero eso

[19] *Nachlass,* en *Werke* III, 453.
[20] *Nachlass,* en *Werke* III, 634.

nada me importa»[21]. En los siete años que median entre el fracaso de su amor por Lou Salomé y su trastorno espiritual, ¿no parece que Nietzsche anda buscando una persona que pueda ayudarle a salir del laberinto en que temerariamente se ha internado? ¿Tal vez una mujer, esa mujer por la que él —en esto igual que Schopenhauer— ha suspirado toda su vida: una *Ariadna,* que como en la leyenda griega sea capaz de sacarlo de este laberinto? Ariadna, en efecto, desempeña un misterioso papel de fondo en los ditirambos de Dióniso, esos últimos grandiosos poemas de verso libre de los años 1884-1888 dedicados al infinitamente doliente y en cada momento resurgente dios Dióniso, que Nietzsche pasa a limpio y dispone para la imprenta en Turín poco antes de su definitivo derrumbamiento (su último año consciente es un año de extraordinaria euforia creativa). Aquí —«entre aves de rapiña»— tiene que reconocer Nietzsche, «hasta hace poco tan orgulloso..., hasta hace poco eremita sin Dios y cohabitante con el demonio, príncipe escarlata de toda arrogancia»:

«Ahora...
arqueado
entre dos nadas,
signo de interrogación,
fatigado enigma:
un enigma para las *aves rapaces...*
¡al punto te 'solucionarán',
ellas ya hambrean tu 'solución',
ya aletean en torno a ti, su enigma,
en torno a ti, ahorcado!
¡Oh, Zaratustra...!
*¡Conocedor de sí mismo...!*
*¡Verdugo de sí mismo...!*»[22].

Y con esta ocasión vuelve Nietzsche a transcribir la canción del encantador, lo que demuestra cuán poco puede olvidar este solitario al Dios que él mismo había abandonado. Esta elegía se pone ahora en labios de Ariadna. La queja se dirige contra el cruel cazador de nubes, innombrable, escondido, terrible, contra el Dios verdugo de la moral, que malévola, celosa y desvergonzadamente penetra en el corazón y todo lo escucha y todo lo roba, contra el *Dios desconocido* en suma.

[21] Cit. en C. A. Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft,* vol. I (Jena 1908) 250.
[22] F. Nietzsche, *Dionysos-Dithyramben: Zwischen Raubvögeln,* en *Werke* II, 1249-1252; cita, en 1251s.



A este Dios, ahora por boca del personaje de Ariadna, se le pide amor:

«Dame *amor*... ¿quién me ama todavía?
¿quién, aún, me da calor?
Tiéndeme manos ardientes,
dale un brasero a mi corazón...».

Pero este Dios, cuando tenía que entregarse, escapa:

«... ofrécete, sí,
entrégate a mí,
*tú,* el más cruel enemigo...!
¡Huyó!
¡El mismo ha huido,
mi único compañero,
mi gran enemigo,
mi desconocido,
mi Dios verdugo...!»

A pesar de todo, a este Dios, felicidad y dolor a la par, se le pide que vuelva:

«¡No!
¡Vuelve otra vez!
*¡Con* todos tus suplicios!
Mis lágrimas todas corren
hacia ti su carrera,
y para ti de mi corazón se enciende
la llama postrera.
¡Oh, vuelve atrás,
mi Dios desconocido! *¡Dolor* mío!
¡Mi última felicidad!»[23].

Igual que de Wagner, su presunto oponente, tampoco se libera Nietzsche de su otro presunto —aunque muy diferente— oponente: de Dios. Por tanto, ¿una voluntad prometeica hacia el superhombre sin Dios y, a la vez, una nostalgia reprimida, absorbente, del Dios desconocido, mal entendido como enemigo, rechazado? Al final de este ditirambo, sin embargo, ante Ariadna se presenta Dióniso, «bello como una esmeralda», y pone término a la tentación de la nostalgia de Dios. ¿Cómo? Dióniso pregunta a

[23] *Dionysos-Dithyramben: Klage der Ariadne,* en *Werke* II, 1258s.

Ariadna... por su amor. Cosa digna de atención: este final es una añadidura del propio Nietzsche en la segunda redacción. ¿Quién es Ariadna? Un gran enigma. En *Ecce homo* escribe Nietzsche por las mismas fechas: «La respuesta a este ditirambo de los soles solitarios en la luz» —aquel «nocturno» romano del ansia de amor del *Zaratustra*— «sería Ariadna... ¡Quién fuera de mí sabe qué es Ariadna! Nadie supo hasta ahora la solución de todos estos enigmas, y hasta dudo de que alguien los haya visto siquiera una vez como tales»[24]. El mismo Nietzsche, no obstante, en su última carta a Jacob Burckhardt, escrita ya en medio de su obnubilación, el 6 de enero de 1889, lo desvela: «El *resto* para Frau Cosima..., Ariadna». No es casualidad: años antes Nietzsche hablaba de ella como de la «mujer más simpática que he encontrado en mi vida»[25]. Y ahora, por las mismas fechas que Burckhardt, también Comisa Wagner recibe una nota en un gran trozo de papel de tina: «Ariadna, te amo. Dióniso». El remitente es Friedrich Nietzsche.

El 3 de enero de 1889 *sobreviene la catástrofe definitiva*[26]. Nietzsche, cumplidos ya sus cuarenta y cinco años, acaba de abandonar su residencia de Turín cuando en la Piazza Carlo Alberto ve a un cochero maltratar brutalmente a su caballo. Sollozando se arroja al cuello del animal; la gente se arremolina, y por suerte también llega el casero de Nietzsche, quien con gran dificultad consigue llevar a su huésped a casa. Tres días después, el amigo más constante de Nietzsche, el teólogo Franz Overbeck, es alarmado por Jacob Burckhardt, que había recibido la carta de Nietzsche desde Turín y no había podido interpretarla sino como la carta de un loco: Nietzsche, sintiéndose enteramente como un «inmolado», no sólo se identifica con Dióniso, el despedazado y a la par el generador de la vida, sino también con el crucificado, con Dios mismo. Firmando como «El Crucificado» había escrito también cartas al rey de Italia, al cardenal secretario de Estado Mariano Rampolla y a varios amigos. Overbeck, por su parte, cuando al día siguiente recibe una carta con la firma de Dióniso, no lo piensa más: se pone en contacto con el director de la Clínica Psiquiátrica de Basilea, el profesor Wille, viaja a Turín y con grandísimas dificultades logra trasladar a Nietzsche de Italia a Basilea. También es Overbeck quien da la noticia a la madre de Nietzsche, aquella sencilla mujer de un pastor protestante, de pocos alcances, pero enormemente, tiernamente preocupada por el hijo, que inmediatamente acude a Basilea y por todos los medios quiere llevarse consigo al hijo a Naumburg para tomarlo bajo su cuidado. Overbeck y Wille, sin embargo, consiguen que Nietzsche sea antes ingresado en la clínica del profesor Binswanger en Jena. Ahí encuentra Nietzsche el descanso y los cuidados necesarios para que mejore cuando menos su estado corporal, tanto que la madre, que en 1890 traslada su residencia a la misma Jena, puede por fin llevarlo consigo para cuidarle. La madre es más tarde reemplazada por la hermana, mujer ansiosa de notoriedad, que «organiza» a su modo el archivo de Nietzsche. A lo largo de diez años, en plena tiniebla espiritual, va Nietzsche caminando hacia su ocaso. Muere a los cincuenta y seis años de edad, el 25 de agosto de 1900, hacia el mediodía. Yace enterrado en su pueblo natal, junto a su padre, el pastor Karl Ludwig Nietzsche.

[24] F. Nietzsche, *Ecce homo (Also sprach Zarathustra 8)*, en *Werke* II, 1138s.

[25] F. Nietzsche, carta a Malvida von Meysenburg de 14 de enero de 1880, en *Werke* III, 1161.

[26] Cf. C. A. Bernoulli, *F. Overbeck und F. Nietzsche* II, 202-257; E. F. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch. Beiträge zu einer Biographie auf Grund unveröffentlichter Dokumente* (Heidelberg 1930); especialmente importante para la figura de Ariadna, p. 57; 88-94.

# II. ¿SUPERACION DEL NIHILISMO?

Las «maldiciones» de Nietzsche contra el cristianismo provocan rápidas —tal vez demasiado rápidas— reacciones de defensa. Es fácil eludir su crítica, con frecuencia unilateral, injusta y desorbitada, personalizando y psicologizando su «caso». No obstante, también en Nietzsche se da lo que hemos visto en el caso de Feuerbach, Marx y Freud: que tras toda su crítica, rechazo e indignación contra la religión se esconde a menudo un dramático destino personal. Si la vida de estas tres grandes figuras de la historia universal nos infundía respeto, de la misma manera nos lo infunde la vida de este hijo de pastor protestante, que sin reparar en costes rompe con todo lo que le ata al pasado; que recorre su camino filosófico con honradez absoluta, sin rastro de oportunismo; que tiene pocos amigos, y éstos la mayoría de las veces no le comprenden y, lo que aún es peor, parecen ignorarle absolutamente en sus escritos.

¿No se explica así algo de la creciente agresividad, elevación de tono e incluso dureza de corazón de este hombre, que se va quedando cada vez más solo, aprisionado en un círculo mortal de auto y heteroaislamiento? Sus mismos amigos silencian su filosofía, y las universidades ni siquiera toman nota de ella: «Pese a todo, la verdad es que casi todas las cartas que desde hace años recibo me parecen un enorme cinismo: hay más cinismo en la benevolencia respecto a mí que en cualquier tipo de odio... Se lo digo a cada uno de mis amigos a la cara: ninguno de ellos ha creído nunca que merece la pena *estudiar* uno solo de mis escritos; de los más pequeños indicios deduzco que ni siquiera saben lo que dentro de ellos se encierra. En lo que respecta a mi *Zaratustra,* ¿quién de mis amigos ha visto en él algo más que una pretensión ilícita, por suerte completamente indiferente?... Diez años: y nadie en Alemania se ha hecho cargo de conciencia de defender mi nombre contra ese absurdo silencio en que yace sepultado: un extranjero, un danés ha sido el primero que ha tenido bastante finura de instinto *y valor,* y se ha indignado contra mis supuestos



amigos... ¿En qué universidad alemana podrían hoy impartirse lecciones sobre mi filosofía como las que el famoso —y con esto doblemente acreditado— psicólogo Dr. Georg Brandes impartió la primavera pasada en Copenhague?» [1]. Visto esto así, ¿dependió únicamente de Nietzsche que él, el herido de muerte, tuviera que dejar tan pronto su trabajo y andar el camino de la obnubilación?

Sí. Aquí reside la verdadera *tragedia de Friedrich Nietzsche.* «Es sorprendente pensar que un Nietzsche sano, no contagiado por una prostituta sifilítica, muy probablemente nunca habría abandonado el ambiente de los libros y pupitres, de las aulas y bibliotecas», escribe Walter Jens. «Como Kant desarrolló su *Crítica de la razón práctica* en un gabinete de Königsberg..., como Marx construyó su filosofía, orientada a superar la teoría en la praxis, en el British Museum, también el tercero de los tres grandes filósofos prácticos hubiera podido con un poco de suerte exponer en un aula su filosofía de la transmutación de todos los valores. En diálogo con los estudiantes, y no en habitaciones de hotel, en diálogo consigo mismo. La verdadera tragedia de Nietzsche reside en que se le negó la posibilidad de diálogo en una escuela (a él, que a pesar de todo era un burgués bueno y correcto), en que no pudo influir directamente, sino sólo por medio de sus escritos y de precarios cursos de suplencia. Tal es la causa de que envidiase a Sócrates e incluso a Bismarck, que por lo menos tenía un 'Reichstag' en el que podía exponer sus pensamientos. Nietzsche, pastor sin púlpito, profesor sin cátedra» [2].

## 1. *Nietzsche ante la crítica*

Nietzsche gustosamente hubiera seguido siendo profesor. Mejor profesor que... Dios. La última carta de Nietzsche, tan caótica como conmovedora, dirigida al gran basiliense Jacob Burckhardt con fecha de 6 de enero de 1889, dos días después de su derrumbamiento, revela el deseo insatisfecho del ateo, del sin Dios, cuya manía de grandeza, nacida de una gran penuria, se había convertido en manía de Dios: «Mi querido profesor: En último término, me hubiera gustado más ser profesor de Basilea que... Dios; pero no me he atrevido a llevar tan lejos mi egoísmo particular y abandonar por esta causa la tarea de la creación del mundo. Ya ve usted; uno tiene que hacer sacrificios, comoquiera y dondequiera

[1] F. Nietzsche, *Ecce homo (Der Fall Wagner 4),* en *Werke* II, 1151.
[2] W. Jens, *Friedrich Nietzsche. Pastor ohne Kanzel:* «Frankfurter Allgemeine Zeitung» (6 de febrero de 1974); reproducido en su miscelánea: *Republikanische Reden* (Munich 1976) 101-112.

que viva»[3]. Nadie debería utilizar apologéticamente semejante final. Suscita interrogantes, es cierto, pero en ambos sentidos.

a) ¿Eterno retorno de lo mismo?

«Se hace demasiado teatro en torno a Nietzsche. Una buena parte de la bibliografía nietzscheana no es más que agua de borrajas, artificio y truculencia. Tiempo es ya de poner fin al coqueteo con el hondo sentido, el sinsentido y la demencia del pensamiento de Nietzsche. Nietzsche ha hecho ya bastante daño. Allí donde llega Alemania, pensaba él, echa a perder la cultura. Más exacto sería decir: allí donde llega Nietzsche, echa a perder la filosofía. Un joven que busque su primer contacto con la filosofía de la mano de Nietzsche, nunca aprenderá a pensar de una manera clara, sobria, crítica y, sobre todo, realista, sino que pronto comenzará a forzar lo unilateral y subjetivo, a pronunciar enérgicos aforismos y a lanzar consignas dictatoriales. Esto es justamente lo contrario de la filosofía. Ahora bien, dado que las cosas no son como debieran ser, el hecho es que Nietzsche ha tenido un sinnúmero de seguidores, de modo que podemos hablar de un verdadero movimiento nietzscheano». Así habla el filósofo católico Johannes Hirschberger[4]. Sí; ésta es una manera de enfocar la discusión en torno a Nietzsche, pero también de... soslayarla.

Hirschberger, sin duda, tiene razón[5]: hoy se reacciona con mayor reserva y escepticismo que nunca ante los distintos *movimientos nietzscheanos*. Pues:

Ya ha pasado el tiempo de una *interpretación estético-musical de Nietzsche* como la propuesta por el círculo de Stephan George (K. Hildebrandt, E. Bertram) a comienzos de siglo, que recomendaba a los alemanes el helenismo heroico-estético de la tragedia como ideal de formación y cultura alemana.

Ha quedado desautorizada sobre todo la *interpretación político-nacionalista de Nietzsche* en el sentido de la propaganda popular del nacionalsocialismo a partir de 1933 y su versión académica (especialmente A. Baeumler): ¿quién sería hoy capaz de ensalzar la bestia rubia y la brutalidad de la raza aristocrática, o siquiera el activismo heroico, la vitalidad instintiva, la lucha permanente, el placer en el sacrificio y la destrucción?

[3] F. Nietzsche, carta a Jacob Burckhardt de 6 de enero de 1889, en *Werke* III, 1351 (pruebas muy concretas en la continuación).

[4] J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie,* vol. II: Neuzeit und Gegenwart (Friburgo 1952) 477.

[5] Cf. *loc. cit.,* II, 478-482.



Pero ¿está también superada la *interpretación filosófico-existencialista* de un Karl Jaspers? Muy difícilmente podremos convenir aquí con la exposición unilateral que Hirschberger hace de Jaspers. La interpretación que Jaspers ofrece de Nietzsche, prescindiendo de algunos parcialismos e intentos de armonización, podría estar más cerca que las anteriores del auténtico Nietzsche. Más cerca, por supuesto, que la caprichosa interpretación de Martin Heidegger, quien después de volver del análisis de la existencia humana al pensamiento del ser mismo interpreta a Nietzsche, para él el último representante de una metafísica (de la «voluntad de poder» y del «eterno retorno de lo mismo»), enteramente a la luz de su propia comprensión del ser[6].

La extrema variedad de las interpretaciones de Nietzsche, evidentemente, está fundamentada en su misma obra: muchas afirmaciones se contradicen y permiten entresacar y aislar diferentes líneas de pensamiento. No obstante, y frente a los neoescolásticos, que están tan seguros del ser que ni siquiera son capaces de considerar el nihilismo como un verdadero problema, hay que confesar abiertamente: *¡el reto del nihilismo debe ser aceptado!* Lo que aquí se presenta no es un «teatro en torno a Nietzsche», sino la crisis, seria crisis, de los fundamentos de una metafísica ingenua.

Y tampoco se puede soslayar la radical y definitiva confrontación utilizando objeciones en sí legítimas como pretextos o *escapatorias:*

la escapatoria, por ejemplo, de mostrar en la obra de Nietzsche las inexactitudes científicas, sociológicas, psicológicas, filosóficas y teológicas y de censurar su falta de método y formación filosófica: Nietzsche era totalmente consciente de su limitado saber, particularmente en las ciencias de la naturaleza e incluso en filosofía, pero muchos de estos defectos los suplió con su genial intuición crítica;

la escapatoria de contabilizarle minuciosamente todas sus posibles contradicciones: en una obra tan extensa, compuesta en su mayor parte por aforismos y, al final, exclusivamente por notas privadas y ocurrencias del momento, es éste un juego facilísimo; el pensamiento de Nietzsche debe entenderse como un todo;

la escapatoria de fijarlo de inmediato en cualquiera de las contradicciones inherentes a su misma concepción básica: a la afirmación, por ejemplo, de que la idea del retorno y la idea del super-

[6] Cf. M. Heidegger, *Nietzsche Wort «Gott ist tot»,* en *Holzwege* (Francfort 1950) 193-247; íd., *Nietzsche,* 2 vols. (Pfullingen 1961) = Vorlesungen und Abhandlungen aus den Jahren 1936-1946).

hombre se contradicen, se puede en síntesis contestar: también el superhombre, también Zaratustra vuelve[7];
la escapatoria, en fin, de tomar en serio en su controvertida obra póstuma nada más que las páginas negativas y destructivas (la absoluta carencia de sentido del mundo y la voluntad del no ser): la «voluntad de poder» no debe ser rechazada como un «expediente para salir del atolladero», como hace, por ejemplo, Karl Schlechta[8].

Al contrario que Schlechta, Wilhelm Weischedel subraya tanto el lado positivo del pensamiento de Nietzsche —no del todo sin razón— que parece como si Nietzsche no mantuviera el sinsentido de todo, no estableciese la idea del eterno retorno como sentido último ni equiparara el eterno devenir al eterno ser, para huir así del nihilismo en lugar de superarlo[9]. Sin embargo, un nihilista no encuentra muchas dificultades en confesar sus contradicciones: el principio fundamental de Nietzsche, la «voluntad de poder», es contradictorio por naturaleza. Quien toma en serio la descripción que hace Nietzsche de la vida como un devenir pulsional, vivo, complejo y contradictorio en sí mismo, no tiene que encontrar necesariamente en ella una falta de consecuencia, ya que la *idea del eterno retorno* no quiere ser un principio coherente del devenir o del ser, sino simple expresión del sinsentido del acontecer todo. Con ello Nietzsche no escapa al nihilismo. Por cierto: ¿ha pasado Nietzsche siquiera por él? Porque el eterno retorno era y es *ambivalente:* «la existencia tal como es, sin sentido ni meta, pero retornando inevitablemente, sin un final en la nada... ¡Esa es la forma más extrema de nihilismo: la nada (el 'sinsentido') eternamente!»[10].

*Lou von Salomé,* que fue la primera a quien Nietzsche confió su pensamiento del retorno, da noticia de esta ambivalencia: «Inolvidables son para mí aquellas horas en que me lo confió, a mí la primera, como un misterio, como algo cuya comprobación y confirmación le horripilaba indeciblemente: sólo en voz baja y con todos los signos de un hondísimo terror hablaba de ello. Él, en efecto, padeció tanto y tan profundamente en su vida, que la certeza del eterno retorno de la vida hubo de suponer para él algo horroroso. La quintaesencia de la teoría del retorno, la refulgente apoteosis de la vida, que Nietzsche asentaría más tarde, ofrece un contraste tan radical con su propio sentimiento angustioso de la vida, que nos hace la impresión de una inquietante máscara. Convertirse en heraldo de una doctrina que sólo es tolerable en la medida en que predomina el amor a la vida, que sólo puede surtir efectos notables cuando el pensamiento del hombre se encumbra hasta la divinización de la vida, esto hubo de suponer, en verdad, una terrible contradicción con sus más íntimos sentimientos, una contradicción que al final lo pulverizó. Todo lo que Nietzsche pensó, sintió y vivió después del surgimiento de su idea del retorno tiene su origen en este desgarramiento de su interior, se mueve entre el 'maldecir con dientes crujientes al demonio de la vida eterna' y la expectación de ese 'momento terrible' que da la fuerza a estas palabras: '¡tú eres un Dios y yo jamás oí nada más divino!' Cuanto más alto llegaba, como filósofo, hasta la total exaltación y glorificación de la vida, tanto más bajo se sumía, como hombre, en el dolor que le causaba su propia doctrina de la vida»[11].

[7] Para un tratamiento exhaustivo de esta problemática, cf. W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (Berlín 1971).
[8] Así K. Schlechta, *Der Fall Nietzsche. Aufsätze und Vorträge* (Munich 1958) 92.
[9] W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen,* 2 vols. (Darmstadt 1971-1972); cita, en II, 451s.
[10] F. Nietzsche, *Nachlass,* en *Werke* III, 853.



Respecto a la fundamentación de la idea del retorno, añade Lou von Salomé: «En aquella época..., la idea del retorno aún no había llegado a ser una convicción de Nietzsche, aún era un simple temor. En su intención, la predicación de esta idea dependía de si era posible, y en qué medida, fundamentarla científicamente. Nosotros intercambiamos una serie de cartas sobre el tema, y las expresiones de Nietzsche reflejaban siempre la errónea creencia de que los estudios físicos y la teoría de los átomos permitirían dar a tal idea una base científica inamovible. Fue entonces cuando decidió estudiar durante diez años exclusivamente ciencias naturales en la Universidad de Viena o París. Luego, tras algunos años de silencio absoluto, quiso, caso de lograr el éxito que temía, presentarse entre los hombres como el maestro del eterno retorno»[12].

El temor de Nietzsche de que la teoría atómica demostraría la verdad de este fatal pensamiento no se ha visto confirmado. Pero: «Lo que debía convertirse en verdad científica probada adquiere el carácter de una revelación mística, y en adelante, y para toda su filosofía, Nietzsche asienta como su fundamento definitivo no la base científica, sino la inspiración interior, su propia inspiración

[11] L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* (Viena 1894) 222s.
[12] *Loc. cit.,* 224.

personal» [13]. El mismo Peter Gast, amigo de Nietzsche, se muestra reservado ante la idea del retorno, y Overbeck la tiene por una extravagancia. ¿Pudo esta idea, por fin, imponerse? Karl Jaspers ha estudiado y diferenciado minuciosamente las razones de Nietzsche a favor de la teoría del retorno y ha llegado a la conclusión de que todas ellas carecen de valor probatorio [14]. De entrada, hay que convenir con él cuando algunos años después escribe: «Pero propiamente nadie ha creído en el eterno retorno, en el Dióniso y en el superhombre de Nietzsche. La extraordinaria indeterminación de 'vida', 'fuerza' y 'voluntad de poder' parece admitir una continua traslación de su sentido» [15].

Nietzsche quiso dejar atrás el nihilismo, pero de ninguna manera volver a la concepción judeo-cristiana de la historia como un acontecer pleno de sentido, coherente, progresivo, orientado a un fin. Su alternativa: ¡recurrir al mito! A ese *antiquísimo mito de la humanidad* que en una misma formulación general se encuentra tanto en la vetusta tradición india como en la más antigua tradición germánica: «La fe en la destrucción y creación periódica del universo se encuentra ya en el 'Altharva Veda'. La conservación de representaciones parecidas en la tradición germánica (la conflagración mundial, 'ragnarök', a la que sigue una nueva creación) refuerza la estructura indo-aria de este mito...» [16]. Además, este mito se encuentra no sólo en el budismo y en el jainismo, sino también —por influjo oriental probablemente— en los presocráticos, muy apreciados por Nietzsche, particularmente claro en el pitagorismo primitivo, modificado también en Platón y otra vez muy claro en el neopitagorismo, con muchas influencias posteriores en la Edad Media y la Edad Moderna (en tiempos de Nietzsche, bajo forma físico-mecanicista, en Louis A. Blanqui, Gustave Le Bon, Jean-Marie Guyau). Según Mircea Eliade, especialista americano en ciencias de la religión, este mito es «un intento extremo de 'estatuir' el devenir, de anular la irrevocabilidad del tiempo» [17].

Ahora bien: *esta concepción cíclica no se puede probar*. Y en cierto sentido puede sernos indifente; porque el hombre no puede

[13] *Loc. cit.*, 225.
[14] K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1935; Berlín ³1950) 350-363.
[15] K. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum* (1947; Munich 1952) 69.
[16] M. Eliade, *Le mythe de l'Eternel Retour. Archétypes et répétition* (París 1949); versión alemana, edición aumentada: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr* (Hamburgo 1966) 94.
[17] *Loc. cit.*, 102.



discernir en su conciencia si existe una sola vez o infinitas veces de una forma totalmente igual y, por tanto, las dos alternativas desembocan en lo mismo. Nadie pone en duda que en la naturaleza se da una periodicidad general, según la cual siempre se repiten procesos esenciales como los movimientos de los astros, las estaciones, el día y la noche; pero precisamente no se repiten los detalles concretos. Por consiguiente, es absolutamente inverificable desde el punto de vista científico toda concepción que vaya más lejos, como la concepción del eterno retorno de lo mismo, según la cual todo acontecimiento en el universo transcurrirá infinitas veces exactamente igual, con todos sus detalles y todas sus conexiones cósmicas, como ya ha transcurrido infinitas veces en el pasado. Respecto a esta concepción dice el filósofo americano Milič Čapek: «El supuesto de una repetición por completo idéntica de toda situación cósmica hace de esta teoría, por su propia e intrínseca esencia, una teoría inverificable... El eterno retorno es rechazado por todos los pensadores que conceden importancia a la irreversibilidad del devenir, a la verdadera novedad y al carácter imperecedero del pasado» [18]. El eterno retorno es un mito que a Nietzsche, de hecho, tras la pérdida de toda religión, le sirve de *sustitutivo de la religión* y, como él mismo dice, de «religión de religiones» [19]. Esta «religión de religiones», que debe absorber, disolver y superar todas las religiones, se entiende evidentemente de una forma atea. ¿Evidentemente?

### b) ¿Ateísmo fundamentado?

¿De verdad ha fundamentado Nietzsche su ateísmo? Esta misma pregunta se la hemos planteado a Feuerbach, Marx y Freud y hemos tenido que darle una respuesta negativa. El ateísmo de Feuerbach era un hegelianismo puesto cabeza abajo, la crítica de la religión de Marx presuponía a Feuerbach, y Freud, por su parte, a todos sus grandes compañeros de increencia del siglo XIX. Con Nietzsche pasa otro tanto. *Tampoco* Nietzsche —si desapasionadamente se mira tras la máscara de su tono profético, visionario, patético y predicador— ha *fundamentado propiamente* su ateísmo, *sino* que lo ha *dado por supuesto*.

[18] M. Čapek, *Eternal Return*, en *The Encyclopedia of Philosophy* (Nueva York - Londres 1967) III, 61-63; cita, en 63.
[19] F. Nietzsche, *Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft und des Zarathustra* (Entwürfe und Gedanken zu einer selbständigen Fortsetzung des Zarathustra 1885/86: nach Abfassung des jetzigen vierten Teils), en *Nietzsches Werke* (Leipzig 1901) XII, 415.

«Los hombres han creado a Dios»[20]. «Un pueblo... proyecta su complacencia en sí mismo, su sentimiento de poder, en un ser al que encima hay que dar gracias»[21]: aquí habla un aventajado discípulo de Ludwig Feuerbach. ¿El cristianismo? ¡Nada más que causas imaginarias, nada más que efectos imaginarios, nada más que seres imaginarios, ciencia natural imaginaria, psicología imaginaria! El filósofo anticipa aquí lo que el psicoanalítico estudiará detenidamente más tarde: el cristianismo es un puro mundo de ficción. Y tal mundo, «para mayor perjuicio suyo, se diferencia del mundo de los sueños en que éste último *refleja* la realidad, mientras que *aquél* falsea la realidad, la desvaloriza, la niega»[22]. Tampoco aquí, no obstante, se aducen verdaderas razones; sólo se hacen afirmaciones, sin más.

Se debe tener en cuenta, con todo, que a Nietzsche no le interesó en absoluto el problema de la fundamentación de su ateísmo. El no trataba de probar la no existencia de Dios, sino, a lo sumo, de refutar históricamente la fe en Dios. Pues para él, lo mismo que para Feuerbach, Marx y Freud, la fe en Dios queda liquidada con sólo preguntar por su génesis. Hay un hecho que para Nietzsche es seguro desde muy pronto, como ya atestigua su escrito *Aurora* (1881): «*La refutación histórica es la definitiva.* En otro tiempo se intentaba probar que Dios no existe; hoy se muestra cómo ha podido *nacer* la fe en que existe un Dios y por qué medios dicha fe ha obtenido su gravedad e importancia: de esta manera la prueba contraria, que no existe ningún Dios, se torna superflua. En otro tiempo, cuando uno había refutado las 'pruebas de la existencia de Dios' que se aducían, todavía quedaba la duda de si no se podrían aún encontrar pruebas mejores que las acabadas de refutar: los ateos no sabían entonces cómo hacer tabla rasa»[23].

*¿De dónde* proviene *la fe en Dios* según Nietzsche? Su interpretación es diferenciada, tiene un lado gnoseológico y un lado práctico: explicación de inexplicables fenómenos naturales, por una parte, y fundamentación de la acción moral, por otra. Para Nietzsche, decididamente, la fe en Dios nace de dos fuentes: del sentimiento de poder y del sentimiento de impotencia del hombre, ambos sentimientos entendidos como procesos psicológicos, que deben esclarecerse en su propia «lógica psicológica». Pues, «el *sentimiento de poder,* cuando invade al hombre de repente, avasalladoramente..., suscita en él la duda en su propia persona: el hombre no se atreve a pensarse a sí mismo como causa de este asombroso sentimiento, y así establece una persona *más fuerte,* una divinidad en este caso. En suma, el origen de la religión está en los sentimientos de poder, sentimientos extremos que sorprenden al hombre como algo *extraño*... La religión es... una especie de *sentimiento de miedo y espanto* ante sí mismo... Pero también un extraordinario *sentimiento de felicidad y elevación*»[24]. De un lado, pues, sentimientos de poder; de otro, sentimientos de impotencia, pues también el hombre, por razón del sentimiento de la propia negación y decadencia, «arroja fuera de sí... como Dios todo 'no' que él se dice a sí mismo, a la naturaleza, a la naturalidad, a la facticidad de su esencia»[25].

[20] F. Nietzsche, *Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft und des Zarathustra* (Aus der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft 1881/82), en *Nietzsches Werke* (Leipzig 1901) XII, 169.
[21] F. Nietzsche, *Antichrist 16,* en *Werke* II, 1176.
[22] *Antichrist 15,* en *Werke* II, 1175.
[23] F. Nietzsche, *Morgenröte 95,* en *Werke* I, 1073s.



Para Nietzsche, así, la fe en Dios es un patente error, la religión se evidencia como una invención y el ateísmo resulta evidente, con las correspondientes consecuencias. Con particular decisión rechaza Nietzsche la fe en Dios de procedencia cristiana: da por seguro que no existe Dios, pero, aun cuando pudiera probarse su existencia, nada cambiaría: ¡el *Dios del cristianismo seguirá siendo inaceptable!* «Lo que *nos* distingue no es que nosotros no reencontramos un Dios en la historia, ni en la naturaleza, ni detrás de la naturaleza, sino que lo que se ha adorado como Dios nosotros no lo entendemos como 'divino', sino como algo deplorable, absurdo y dañino, no sólo como un error, sino como un *crimen contra la vida*... Nosotros negamos a Dios como Dios... Y si este Dios de los cristianos se nos *probase,* todavía sabríamos menos cómo creer en él»[26]. La esencia de Dios es en cierto modo la prueba contra su existencia.

Mas al ateo —ya lo vimos antes— siempre le queda una última duda y una última nostalgia, como se echa de ver en la «Canción del encantador» y después en el «Lamento de Ariadna». El ateísmo de Nietzsche es emoción, tormento y nostalgia, todo en uno. Particularmente en su obra póstuma se leen notas como ésta: «Sólo el Dios moral está, en el fondo, superado. ¿Qué sentido tiene pensar en un Dios 'más allá del bien y del mal'?»[27]. Nietzsche, preguntándose de nuevo —como siempre— por el trasfondo de todo, parece pensar aquí en un eterno retorno dentro de un contexto panteísta. En otra ocasión habla de un Dios como expresión de la

[24] F. Nietzsche, *Nachlass,* en *Werke* III, 747.
[25] F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* II, 22, en *Werke* II, 833.
[26] F. Nietzsche, *Antichrist 47,* en *Werke* II, 1211s.
[27] F. Nietzsche, *Nachlass,* en *Werke* III, 853; cf. 496.

voluntad de poder: «La única posibilidad de que el concepto de 'Dios' guarde un sentido sería entender a Dios *no* como una fuerza motriz, sino como un *estado máximo,* como una época, un punto en el desarrollo de la voluntad de poder»[28]. Pero ¿qué clase de Dios sería éste? Frases tan aisladas y ambiguas no permiten construir una gran argumentación o poner siquiera en duda el ateísmo de Nietzsche. Mucho más importante es, en particular para los cristianos, tomar en serio la crítica que Nietzsche hace de la fe en Dios y del cristianismo. Lo provocativo para los cristianos no son tanto sus «soluciones» positivas (voluntad de poder, vida dionisíaca, eterno retorno, superhombre: todos ellos sucedáneos del Dios muerto), como sus radicales planteamientos, ejecutados conscientemente con una clara voluntad de ateísmo y de puro más acá: «Si hubiera dioses, ¡cómo iba yo a soportar no ser Dios! Luego no hay dioses»[29].

## 2. *Lo que pueden aprender los cristianos*

Los cristianos, obviamente, no necesitan aceptar todas las críticas que Nietzsche aduce. Con todos los respetos hacia su pasión por la verdad, las verdades de Nietzsche son muy a menudo medias verdades. Sus conocimientos de teología y de historia de la Iglesia no responden a la gravedad de sus acusaciones. Muchos pasajes, en particular del *Anticristo,* de orientación histórico-exegética, son más panfleto que sosegada investigación. Su lenguaje de indignación y desprecio quiere herir. Y, no obstante el reconocimiento que merece su veracidad, sus salidas de tono son a veces penosas, predominan los juicios globales y las etiquetas, y el fanatismo anticristiano enturbia el juicio. Hasta los cumplimientos que hace a la estructuración antidemocrática de la jerarquía romana, a su voluntad de poder y a sus modos dominadores antidemocráticos, como también a los jesuitas, al celibato y a la confesión, son problemáticos. Y aún más problemáticas son sus invectivas contra Lutero, a quien tacha de corruptor del renacimiento pagano, de plebeyo y grosero, como el más parlanchín e inmodesto aldeano de Alemania, que ha tocado todas las cuestiones cardinales relativas al poder de una forma funestamente breve, superficial, imprudente: «Lutero, esa fatalidad de monje, ha reconstruido la Iglesia y, lo que es mil veces peor, el cristianismo, en el preciso momento *en que estaba derrotado*»[1]. ¿Qué decir a todo esto? Las refutaciones pormenorizadas podrían llenar libros enteros, pero no merecerían la pena. No se trata del detalle, sino de la totalidad. Las manifestaciones positivas de Nietzsche sobre la Iglesia y los sacerdotees, tomadas aisladamente, no tienen ningún peso frente a su total destrucción de lo que ha llegado a ser el cristianismo[2].

[28] *Nachlass,* en *Werke* III, 585.

[29] F. Nietzsche, *Zarathustra II (Auf den glückseligen Inseln),* en *Werke* II, 344.



### a) ¿El único cristiano verdadero?

Decidido rechazo del cristianismo y, sorprendentemente, respeto ante aquél a cuya persona y causa se remite el cristianismo: *Jesús de Nazaret.* Es cierto que Nietzsche termina por rechazar también a Jesús como decadente —«el más interesante *décadent*»[3]—, pero sin la carga de odio y los sentimientos de asco usuales en el tema cristianismo. En su ensayo de crítica del evangelio, Nietzsche se cree obligado a constatar una contradicción fundamental: ahí está el «predicador del monte, del lago y del campo, cuya figura da la impresión de un buda indio sobre un suelo muy poco indio», y ahí está el «fanático de la invectiva, el enemigo mortal de los teólogos y sacerdotes»[4]. Nietzsche opina que sólo más tarde «vertió» la propaganda cristiana el tipo del fanático «sobre el tipo del maestro»[5].

Lo que a Nietzsche verdaderamente interesa de Jesús es «el problema de la *psicología del salvador*»[6]. Conceptos como «héroe» y «genio» no le cuadran: sería «más adecuada otra palabra muy distinta: la palabra idiota»[7]. Aparece aquí una curiosa coincidencia con la interpretación que Dostoievsky hace de Cristo, aunque presumiblemente Nietzsche no leyó su novela *El idiota.* «Idiota», esto es, «odio instintivo contra *toda* realidad, la huida a lo 'inconcebible', a lo 'incomprensible', como voluntad contraria a toda fórmula, a todo concepto de espacio y de tiempo, a todo lo que es fijo, costumbre, institución, Iglesia»[8]. La «buena noticia» de este «fausto mensajero», en efecto, consiste en que ya no hay contrarios: están borradas las fronteras entre judíos y no judíos, entre extranjeros e indígenas, incluso entre Dios y el hombre. Concep-

[1] F. Nietzsche, *Ecce homo (Der Fall Wagner 2),* en *Werke* II, 1148.

[2] Subraya estas manifestaciones positivas, quizá excesivamente, K. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum,* pp. 8-10.

[3] F. Nietzsche, *Antichrist 31,* en *Werke* II, 1192.

[4] *Antichrist 31,* en *Werke* II, 1193.

[5] *Ibíd.*

[6] *Antichrist 28,* en *Werke* II, 1190.

[7] *Antichrist 29,* en *Werke* II, 1190s; cf. *Antichrist 27,* en *Werke* II, 1189.

[8] *Antichrist 29,* en *Werke* II, 1191.

tos como culpa, castigo y premio no existen: la «bienaventuranza no se promete, no está sujeta a condiciones: es la *única* realidad; el resto es un signo para hablar de ella» [9]. El reino de los cielos de este «gran simbolista» es un «estado del corazón, no algo que llega 'sobre la tierra' o 'tras la muerte'...; está en todas partes, y no está en ninguna parte» [10]. De ahí que lo que distingue a los cristianos no sea la fe, sino la praxis: no resistirse al mal, no defender sus derechos a pesar de la calumnia y el escarnio, aceptar pasivamente todo lo que sucede. Por eso este Jesús muere en la cruz como vivió: «Ruega, sufre, ama *con* aquellos, *en* aquellos, que le hacen el mal... *No* defenderse, *no* encolerizarse, *no* hacer responsable... Tampoco resistirse al mal; *amarlo...*» [11].

Tal es la imagen, no exenta de simpatía, de Jesús de Nazaret. Para Nietzsche es claro que el mensaje de este «simbolista por excelencia», que sólo habla de la interioridad, la vida, la verdad, la luz, y para el que la realidad restante sólo tiene valor de signo, de parábola, no se deja traducir en fórmulas, dogmas y doctrinas. También es claro que los discípulos no le comprendieron hasta que pudieron clasificarle dentro de las formas conocidas: profeta, mesías, juez futuro, maestro de moral, taumaturgo. Pero esto mismo ya fue una distorsión, un malentendido. Y toda la historia del cristianismo, al irse éste vulgarizando y barbarizando cada vez más, al ir asimilando doctrinas y ritos de todos los cultos soterrados del Imperio romano, resulta así la historia de un «grandioso y cada vez mayor malentendido de un simbolismo *original*» [12]. De la praxis de vida de Jesús se hizo una fe y de la fe una doctrina. Basta pensar lo que los cristianos (sobre todo Pablo) han hecho de la cruz. Bajo el signo de esta cruz, que precisamente para Jesús fue la prueba más fuerte de su doctrina del amor, se ha predicado la venganza, la represalia, el castigo, el juicio: la buena noticia se convirtió en noticia conminatoria. Y entonces se creó también el tipo del Jesús fanático: entonces «se vertió todo el desprecio y la amargura contra fariseos y teólogos en el tipo del maestro: ¡así se *hizo* de él un fariseo y un teólogo!» [13].

¿Pintura en blanco y negro? Desde la perspectiva actual, sin duda, este modo de historia y de exégesis tiene que ser enjuiciado críticamente. Pero para cristianos que se entienden a sí mismos partiendo de su Cristo Jesús, ¿no es más decisivo el respeto con que aquí se delimita la figura y el mensaje de Jesús, aun cuando

[9] *Antichrist 33,* en *Werke* II, 1195.
[10] *Antichrist 34,* en *Werke* II, 1196s.
[11] *Antichrist 35,* en *Werke* II, 1197.
[12] *Antichrist 37,* en *Werke* II, 1198.
[13] *Antichrist 40,* en *Werke* II, 1202.



no se esté de acuerdo con el cuadro total? Para vergüenza de muchos cristianos, ¿no es aquí el propio mensajero, en algunos de sus rasgos, anunciado por boca de este ateo y nihilista con mayor credibilidad tal vez de lo que lo hacen muchos cristianos? ¿Cuántos cristianos se preguntan por el cristianismo original? El principal reproche lanzado por Nietzsche merece toda consideración: «Yo cuento la *auténtica* historia del cristianismo... La misma palabra 'cristianismo' es ya un equívoco; en el fondo sólo ha habido un cristiano, y murió en la cruz. El 'evangelio' *murió* en la cruz. Lo que desde ese momento se llamó 'evangelio' es lo contrario de lo que *él* vivió: una '*mala* noticia', un '*dysangelium*'. Es falso, falso hasta el disparate, ver en una 'fe', por ejemplo en la fe en la redención por Cristo, el distintivo del cristiano: sólo la *práctica* cristiana, una vida como la que *vivió* el que murió en la cruz, es cristiana...» [14].

Y oigan y se asombren ustedes de lo que se lee en el *Anticristo: «Semejante* vida es hoy aún posible, para *ciertos* hombres incluso necesaria: el cristianismo auténtico, originario, será posible siempre» [15]. ¿No se ven con esto desafiados los cristianos a hacer permanente comparación crítica entre su pretensión y su realidad, a ajustar de una forma creíble su teoría y su praxis, a medirse a sí mismos con arreglo a su origen, a Jesús mismo?

### b) ¿Ser cristiano y ser hombre?

El *Anticristo,* evidentemente, es más anticristiano que anti-Cristo: es una provocación para los cristianos, que puede ser saludable. Basta traer a la memoria algunas frases características para tener material bastante de reflexión crítica.

*Primero:* ¿qué hay de verdad en la *crítica* de Nietzsche *a la Iglesia?* ¿La Iglesia, una forma de dominio sobre las almas de los hombres, una especie engañosa de Estado? ¿La Iglesia, en oposición con el evangelio de Jesús y toda franca y leal humanidad? ¿La Iglesia, en lucha contra toda grandeza humana, pensando sólo en hacerse indispensable? ¿La Iglesia, un centro de falsificación de moneda, que psicológicamente devalúa los valores naturales de la vida y se inmiscuye en la vida particular de los hombres? ¿Las iglesias, sepulcros de Dios, ajenas a la vida, inamovibles, estáticas...?

*Segundo:* ¿qué hay de verdad en la *crítica al sacerdocio?* ¿Los sacerdotes, los odiadores por antonomasia de la historia universal? ¿Los más arteros hipócritas a sabiendas? ¿Envenenadores de la

[14] *Antichrist 39,* en *Werke* II, 1200. [15] *Ibid.*

vida, parásitos que viven de los pecados, de los sentimientos de angustia y culpabilidad de los hombres? ¿Que temen la sensualidad tanto como la ciencia, que reprimen la libertad tanto como la vida? ¿El sacerdote..., por demasiado tiempo el falso tipo supremo, el ideal del hombre...?

*Tercero:* ¿qué hay de verdad en la *crítica* de Nietzsche *al concepto de Dios?* ¿Ese concepto de Dios, nacido del resentimiento y de la moralidad de la gente humilde, como cota superior de una lastimosa moral de mozos de cuerda, la moral del bien y del mal? ¿Ese concepto de Dios, del que se ha eliminado todo lo fuerte, valeroso, heroico y altanero y que ha hecho de Dios un Dios de los débiles, achacosos y decadentes, un Dios de la pobre gente, un Dios de pecadores, un Dios de enfermos? ¿Qué hay de verdad en la crítica de Friedrich Nietzsche, que siempre que se habla de «gracia», «providencia» o «experiencia de salvación» infaliblemente ve el «abuso de las buenas mañas divinas»? ¿Que encuentra «absurdo» a ese Dios que cura el resfriado en el momento oportuno o que nos deja subir al coche en el preciso momento en que rompe a llover a cántaros? ¿Un Dios, pues, más que nada «recadero», «cartero», «ayuda de cámara»: en definitiva, una palabra para la especie más estúpida de todas las casualidades? ¿No deberemos reconocer que esta crítica a Dios se hace por amor al hombre: para salvaguardar la identidad humana de todo saber paralizante, de toda supervisión moral mezquina, de un amor a Dios opresivo? ¿Acaso Nietzsche no se desembarazó de Dios por amor al hombre; esto es, no fue su ateísmo, más que un fin en sí, un dispositivo contra la creencia en Dios en tanto ésta restaba valor al ser hombre? La inmediatez del ser hombre, ¿no puede verse amenazada por una alienación de carácter religioso?

Pero será menester ir más lejos:
*Si* el cristianismo realmente *fuese* tal y como lo vio Nietzsche, entonces hoy, y con buenas razones, se podría, más aún, se debería rechazarlo:
*Si* «Dios» no fuese más que el concepto-contrario de la vida y en él se encerrase —en una espantosa unidad— todo lo nocivo, envenenador y calumnioso, toda la enemistad mortal contra la vida;
*si* el concepto del «más allá» o del «verdadero mundo» fuese una invención para menospreciar el único mundo que existe, para no reservar a nuestra realidad terrena ningún fin, ninguna racionalidad, ninguna tarea;
*si* el concepto de «alma» o «espíritu» o incluso de «alma inmortal» fuese una invención para despreciar el cuerpo, para ponerlo enfermo o hacerlo «santo», para abordar con monstruosa frivolidad todas las cosas que en la vida reclaman seriedad, esto es, las



cuestiones de la alimentación, la vivienda, el cuidado de los enfermos, el aseo, el tiempo, etc.;
*si* en lugar de la salud estuviese prescrita la «salvación del alma» como un círculo demencial, como una «folie circulaire» entre convulsiones de penitencia e histerias de redención;
*si* tanto el concepto de «pecado» como el de «libre voluntad» fuesen una invención para confundir a los instintos y hacer de la desconfianza hacia ellos una segunda naturaleza;
*si* en el concepto del «desinterés», de la «negación de sí mismo», estuviese implícita la auténtica señal de la decadencia;
*si* la autodestrucción representase el máximo signo de valía, el «deber», la «santidad», lo «divino» en el hombre;
*si,* en fin, con el concepto de «hombre bueno» se tomara partido a favor de todos los débiles, enfermos, fracasados y dolientes en su propia carne, y en contra de los hombres que dicen «sí» y contemplan con seguridad y confianza el futuro;
*si* todo esto fuese la moral cristiana [16],
*entonces,* sí, entonces también habría que suscribir con Nietzsche la frase de Voltaire «Ecrasez l'infâme!» (¡Aplastad al infame!). Entonces, sí, entonces habría que estar con «Dióniso contra el Crucificado» [17]. Entonces ya no se podría ser cristiano, sino únicamente anticristiano.

De hecho, sobre todo en un determinado protestantismo y catolicismo, ¿no se ha presentado muchas veces el cristianismo tal como lo ve Nietzsche, que ha tenido especial ocasión de conocerlo en su propia casa, la casa de un pastor protestante, en un internado cristiano y por medio de la filosofía de Schopenhauer? Y en las Iglesias actuales, ¿no se predica, recomienda y vive muchas veces el cristianismo de esta manera?

Contra esto no se puede alegar más que una cosa: ¡tal interpretación del cristianismo no es la única posible! ¡Es más: desde la perspectiva de Cristo Jesús, entendido éste correctamente, esa interpretación no es legítima! Pues desde Cristo Jesús hay que afirmar: no se puede ser cristiano sin ser hombre. No se puede ser cristiano a costa de renunciar a ser hombre. No se es cristiano al lado, por encima o por debajo de ser hombre. Ser cristiano es ser radicalmente hombre, el verdaderamente humano ser hombre, puesto que el ser cristiano es capaz de asumir plenamente lo humano-demasiado-humano en toda su negatividad [18].

[16] Véase su descripción en *Ecce homo (Warum ich ein Schicksal bin 8),* en *Werke* II, 1158s.
[17] Así termina *Ecce homo,* en *Werke* II, 1159.
[18] Sobre esta problemática, cf. H. Küng, *Ser cristiano,* espec. cap. IV, pp. 652-760.

### 3. *Lo que pueden aprender los no cristianos*

¿Los no cristianos? ¿Pueden también los no cristianos aprender de Nietzsche? La pregunta puede sorprender a quien con demasiada seguridad crea saber a qué atenerse con Nietzsche. Y la pregunta habrá de sorprender a quien no tenga claro qué consecuencias lleva consigo meterse con Nietzsche. Como nadie antes de él, Nietzsche ha horadado y cuestionado los fundamentos del conocer y obrar del hombre; nadie le iguala en agudeza, profundidad y radicalidad de pensamiento, ni Feuerbach, ni Marx, ni siquiera Freud, a lo sumo Pascal. Las consecuencias del nihilismo analizado por Nietzsche, ¿no hubieran tenido que ser pensadas a su debido tiempo?

a) Consecuencias del nihilismo individual.

Tras lo expuesto sobre la lucha de Nietzsche contra el cristianismo, una cosa resulta en extremo evidente: con toda la pasión que late en él, Nietzsche dirige sus ataques contra una determinada especie de hombre, el hombre aquejado, doliente, inferior, mediocre. El hombre-tipo de la decadencia, de la disolución y de la debilidad. Precisamente aquí, por tanto, transmutación de los valores, voluntad de poder. La naturaleza, vista con ojos darwinistas, es el modelo conforme al cual traza Nietzsche su imagen del hombre: «El grandioso modelo: el hombre en la naturaleza... El ser más débil, el más inteligente, convirtiéndose en señor; los poderes más necios, sometiéndose» [19].

Ya lo hemos oído: en ninguna otra parte ve Nietzsche ese tipo, al que él desprecia, más y mejor realizado que en el «Dios en la cruz» del cristianismo, donde «todo lo que padece, todo lo que pende de la cruz» es declarado *«divino»* [20]. Y ¿qué cristiano se atrevería hoy, como tal cristiano, a afirmar que esta imagen nietzscheana del cristiano «típico», doliente, consciente de culpa, humillado, frágil, no es más que una caricatura? Sí, también los cristianos lo han aprendido: hoy, en el ámbito de la formación cristiana, ya no se cultiva la figura pura del hipócrita, el mosca muerta, el débil, el mediocre, el atenazado, el consciente de culpa. Pero —y esta pregunta va ahora dirigida de rechazo a Nietzsche— ¿qué pasa con la contrafigura que Nietzsche desde su *Zaratustra* no se cansa de propagar, elogiar y celebrar como alternativa: el superhombre? ¿Es el superhombre, o cuando menos el hombre

[19] F. Nietzsche, *Nachlass,* en *Werke* III, 491.
[20] F. Nietzsche, *Antichrist 51,* en *Werke* II, 1217.



fuerte, el tipo al que hoy se debe tender y para el que se debe educar? ¿Que según Nietzsche desprecia a la plebe y se cuenta entre los física y espiritualmente fuertes, los distinguidos, aristócratas, privilegiados? ¿Que, inmisericorde incluso consigo mismo, quiere aniquilar lo mediocre y cuidar lo que promete dureza y crueldad? ¿Que bajo la divisa de «vivir peligrosamente» persigue como animal carnicero sus intereses sin reparar en víctimas, si todo ello acrece el poder, aprovecha a la vida, sirve para la dominación? ¿Que afronta sencillamente su destino hasta sumirse en la absurda ruina total?

En la segunda mitad del siglo xx, a este tipo de hombre se le conoce demasiado bien: hombres sin Dios, cuyas relaciones interhumanas están cosificadas hasta en el ámbito privado, determinados por valores de uso y función, guiados por intereses de poder: el débil siempre víctima de los más fuertes, más prepotentes, más cínicos y sin escrúpulos. Del horizonte se ha borrado prácticamente todo sentido, no hay ya valores supremos, normas vinculantes, directrices fiables, verdad absoluta. Hoy, de hecho, ¿no es el nihilismo de los valores lo que determina el comportamiento humano? ¿No se ha cumplido así lo que Nietzsche, más clarividente que muchos de sus predecesores, había previsto? Cierto que con frecuencia es un nihilismo encubierto, sin ruido, sin patetismo, sin el «pathos» de un Zaratustra, pero no menos peligroso. Un nihilismo ruidoso, público, provoca hoy la desconfianza de muchos; ningún político, por ejemplo, podría permitírselo. Pero un nihilismo callado, privado, uno se lo puede permitir, a menudo ingenua e innocuamente, sin descubrir las consecuencias hasta mucho más tarde. Así, en efecto, una vez rotos en el tiempo de la guerra y la posguerra tantos tabúes, desaparecidas tantas tradiciones, caídas tantas convenciones y vaciados tantos humanismos, en muchas familias a menudo los padres ya no saben, a pesar de todo su bienestar y formación, a qué valores, directrices, ideales y normas, a qué verdad deben atenerse y con qué orientación deben educar a sus hijos: completa desvalorización (a menudo incluso sin transmutación) de los valores, cuya pérdida se echa de ver después, pero muy difícilmente se puede invalidar. En educación, formación, economía, ciencia y Estado, pues, un nihilismo vivido al estilo de los burgueses, grandes o pequeños, debilitado, afirmado sólo a medias, un «nihilismo imperfecto... En medio de él vivimos» [21].

Y a veces aún más. El nihilismo presenta muchas caras, desde el indolente escepticismo intelectual hasta el violento anarquismo

[21] F. Nietzsche, *Nachlass,* en *Werke* III, 621.

político. Sin duda alguna, el aterrador aumento del número de hurtos, robos, atentados criminales y asesinatos perpetrados por niños, jóvenes y estudiantes (también, y cada vez más, del sexo femenino) y el notable incremento del número de drogadictos, «drop-outs» y suicidios durante la última década y el hecho de que la vulnerabilidad en materia de ideologías tenga a veces caracteres de locura, no dependen sólo de un cúmulo de factores sociales, sino, en el fondo, también de la carencia nihilista de cualquier orientación y norma. El «déficit de sentido» y el «vacío de sentido» de nuestra sociedad occidental de bienestar hace ya mucho tiempo que no es sólo saboreado por el burgués con burbujeante prurito intelectual en el «teatro del absurdo» de un Ionesco o un Beckett, ni sólo diagnosticado y denunciado por psicoterapeutas y psiquiatras [22]. Comienza a convertirse en un hecho político.

¿Luego Nietzsche tenía razón? Como hemos visto, su análisis es certero en muchos aspectos. ¿Y tiene Nietzsche razón? En su alternativa, no. Pues lo mismo que ese tipo débil de procedencia cristiana, tal como Nietzsche lo vio, ni debe ni puede ser el prototipo *del verdadero ser hombre, tampoco lo puede ser el super*hombre de procedencia secular. Las alternativas no son correctas: ¿es que la debilidad sólo puede superarse mediante la fuerza? ¿Son la compasión, la bondad, la misericordia, la deferencia, el compañerismo y el amor algo que no merece sino ser denunciado como debilidad? ¿No se da también una misericordia que nace de la fuerza, una compasión que nace de la plenitud, una bondad que nace de la grandeza del hombre? En fin, ¿no es éste justamente el objetivo que deberían perseguir los hombres de hoy, también —y precisamente— en cuanto cristianos, también —y precisamente— impulsados por la fe en Dios? ¿Esto es: si no un moralismo, tal vez sí una moral? ¿Si no idealismo, tal vez sí ideales? ¿Si no beatería, tal vez sí religión?

b) Consecuencias del nihilismo social.

Hoy día, esta crisis de sentido tan desoladora ya no afecta solamente al individuo, sino también a la sociedad y sus instituciones (matrimonio y familia, escuela y universidad, incluso el mismo Estado). Más de uno se formulará esta pregunta: ¿qué puede significar todo esto en una «sociedad permisiva», donde nada es verdadero y todo está permitido, donde no se ve ningún sentido

[22] Cf. pp. 435ss: Importancia de la religión para Jung, Fromm, Frankl.



profundo, donde cada cual «puede permitirse todo»? Por otro lado, sin embargo, la discusión pública en torno a los derechos humanos, los valores básicos y la moral social y política demuestra que ahora como antes existe innegablemente una verdadera necesidad de normas, valores, orientación y sentido. El mismo Nietzsche, por cierto, también expuso a este respecto sus propias concepciones sociales.

«El actual predominio de las valoraciones sociales es comprensible y útil: se trata de establecer unos *cimientos* sobre los que por fin se pueda alzar una estirpe *más fuerte.* Medida de la fuerza: poder vivir bajo valoraciones *trastrocadas* y volver a quererlas así eternamente. El Estado y la sociedad como infraestructura: aspecto económico universal, educación como *cría*» [23]. Tres importantes aspectos de la imagen nietzscheana de la sociedad aparecen juntos en esta breve nota: la educación como cría, el aspecto económico universal de toda la sociedad y la utilidad de las valoraciones sociales como presupuesto para la creación de una estirpe humana más fuerte.

De la *educación* hace Nietzsche poco aprecio. Pues educar significa ocuparse del hombre mediocre, del hombre masa, para elevarlo a un plano superior. Nada de eso: se debe ampliar el abismo entre las estirpes, «abrir distancias», ésta es la solución [24]. La especie inferior es la base sobre la que descansa la superior y que permite a ésta llevar a cabo su tarea. Y lo que corresponde a la especie superior, es para la inferior... nada. «Eso que solamente está al alcance de las naturalezas *más fuertes* y fecundas para facilitarles *su* existencia (ocio, aventura, increencia, libertinaje incluso), si estuviera al alcance de las naturalezas *medianas,* necesariamente las arruinaría, y así lo hace. Aquí lo indicado es la laboriosidad, la regla, la moderación, la firme 'convicción', en una palabra, las 'virtudes del rebaño': con estas virtudes gregarias llega a ser perfecta esa especie media de hombre» [25].

Así, donde no se quiere educación, la tarea es la *cría,* y lo que Nietzsche escribe a este respecto constituye la receta a que se ajustan cincuenta años más tarde los ideólogos nazis, deslumbrados por el ideal biológico-racista: «Un interrogante nos sobreviene una y otra vez... Ahora que en Europa prolifera cada vez más el tipo de 'animal gregario', ¿no será llegado el tiempo de hacer la prueba con una *cría* radical, artificial y consciente del tipo contrario y sus virtudes? Y para el mismo movimiento democrático, ¿no sería

[23] F. Nietzsche, *Nachlass,* en *Werke* III, 562.
[24] Cf. *Nachlass,* en *Werke* III, 610.
[25] *Nachlass,* en *Werke* III, 554.

una especie de fin, salvación y justificación que viniera alguien que *se sirviera* de él, haciendo que por fin encuentre su camino hacia la nueva y sublime forma de esclavitud (esto habrá de ser el fin de la democracia europea), esa especie superior de espíritus cesaristas y dominadores, que se asentaría sobre ella, se aferraría a ella, se encumbraría por medio de ella? ¿Su camino hacia nuevas perspectivas, hasta ahora imposibles, hacia *sus* perspectivas? ¿Hacia *sus* tareas?» [26]. Estas ideas de Nietzsche, a pesar de la catástrofe del nacionalsocialismo, no están aún liquidadas. Hoy, en vista de los descubrimientos microbiológicos sobre la forma de manipular los genes, están otra vez de actualidad.

Cuando se predica una doctrina que menosprecia de esa forma al hombre no resulta difícil *justificar la guerra,* el sacrificio de muchos, el mantenimiento a toda costa: «De las guerras se debe aprender: 1) a llevar la muerte a los aledaños de los intereses por los que se lucha; esto *nos* hace respetables; 2) a sacrificar a *muchos* y tomar la propia causa lo bastante en serio como para no tener consideración con los hombres; 3) a guardar férrea disciplina y a pemitirse, en la lucha, toda violencia y astucia» [27].

Todos estos pensamientos se han entendido en nuestro siglo de la manera más cruel, aunque también de una manera parcialista, hasta que por fin llegó un verdadero «superhombre». En la figura de un... alemán: muy al contrario, pues, de lo esperado por Nietzsche, el antinacionalista, el europeo, que despreciaba la burguesía alemana, su provincianismo, su beatitud de cervecería, su prosopopeya nacionalista, a la vez que admiraba la forma latina, el «esprit» francés, la mentalidad mediterránea. Teniendo esto en consideración, Nietzsche debe ser considerado como uno de los precursores espirituales —¡involuntarios!— del nacionalsocialismo (¡y del fascismo italiano, hoy gustosamente silenciado!), que ha puesto en práctica, mitad entendiéndolos mitad malentendiéndolos, pensamientos decisivos de Nietzsche [28].

Está claro que Nietzsche no podía estimar la *democracia* y el parlamentarismo, como tampoco el socialismo. ¿El pueblo? Desde su temprana dedicación a los griegos, Nietzsche estuvo fascinado por el pensamiento de las «minorías», ahora de las «minorías» del poder. ¿La revolución? El cree que sólo ha tenido una cosa buena: ha producido a Napoleón. Por lo demás, su resultado ha

[26] *Nachlass,* en *Werke* III, 505s.
[27] *Nachlass,* en *Werke* III, 432.
[28] Cf. un documento temprano en H. Rauschning, *Gespräche mit Hitler* (Zurich 1940).



sido el *«maremágnum social»:* el «establecimiento de la igualdad de derechos», la «superstición de la 'igualdad de los hombres'» [29]. ¿El sufragio universal, el parlamentarismo? Para Nietzsche, la tiranía de la mediocridad, el imperio de los hombres inferiores. Todo lo que por tan largo tiempo pudo mantenerse abajo sale ahora hacia arriba: los «instintos de los esclavos, los instintos de la cobardía, la marrullería y la canalla, propios de los estratos largo tiempo retenidos abajo» [30]. Tiene razón Walter Jens cuando escribe: «Mientras Kant y Hegel, Goethe y Heine conocieron el tiempo en que vivieron, y esperaron impulsos determinantes para su época de la Revolución francesa o de la corte prusiana, de América o del espíritu revolucionario... Mientras éstos fueron contemporáneos, en intercambio con correligionarios y adversarios, Nietzsche vivió solo consigo mismo, en una tierra de nadie, en un reino de sombras: ciego, y no solamente en sentido físico. Ningún Marx se topó con él. El modo y manera como él describe el socialismo ('tiranía de los necios', 'el animal gregario constituido en señor', 'una cosa avinagrada sin remedio') denota una ignorancia total. Nietzsche —hay que decirlo— no sabía de qué hablaba» [31].

¿Sabía Nietzsche de qué hablaba al *comparar* el valor utilitario de los hombres (naturalmente de los inferiores, no de los superiores) con la función de una *máquina?* «Lo que hay que hacer es explotar al hombre lo más posible y asemejarlo adecuadamente a la infalible máquina: para ello hay que dotarlo de las *virtudes de la máquina* (debe aprender a valorar al máximo las situaciones en que trabaja maquinal y utilitariamente, lo cual exige que los *otros* le resulten lo más displicentes, lo más peligrosos y sospechosos posible)» [32]. ¿Sabía Nietzsche de qué hablaba al reclamar la «creación del hombre sintético, para cuya existencia es condición previa la mecanización de la humanidad, como soporte sobre el cual pueda él crear su *superior forma de ser»?* [33] ¿Sabía Nietzsche de qué hablaba al poner de manifiesto su desprecio por los hombres inferiores, empleando preferentemente el lenguaje metafórico de la tecnología industrial: «Los locos, los criminales y los 'naturalistas' van en aumento: signo de una cultura que crece y avanza de golpe *hacia adelante* —es decir, el desperdicio, el despojo, los materiales de desecho cobran importancia—, el movimiento de retroceso

[29] F. Nietzsche, *Nachlass,* en *Werke* III, 708.
[30] *Ibid.*
[31] W. Jens, *Friedrich Nietzsche. Pastor ohne Kanzel:* «Frankfurter Allgemeine Zeitung» (6 de febero de 1974); reproducido en su miscelánea *Republikanische Reden* (Munich 1976) 101-112.
[32] F. Nietzsche, *Nachlass,* en *Werke* III, 630.
[33] *Nachlass,* en *Werke* III, 629.

*sienta el paso»?*[34] Aquí, no cabe duda, se anticipa lo que Fritz Lang evocaría luego en su filme *Metrópolis* de los años veinte en un lenguaje expresionista y lo que Aldous Huxley configuraría en forma de utopía negativa en su *Brave New World* de comienzos de los años treinta: la plebe tiene que funcionar como una máquina, está implantado el imperio de una minoría aristocrático-tecnocrática, se ha conseguido el superhombre.

¿Y el propio Nietzsche? Qué gran contraste entre el hombre y su obra, entre el mensaje y el mensajero. Téngase bien presente: he ahí un hombre que proclama una filosofía de trascendencia histórica con la fuerza de un visionario, con la pasión de un profeta universal y con ademanes de un fundador de religión, y él mismo es un desconocido profesor jubilado de filología antigua que viaja de un lugar a otro sin descanso y pasa su vida en modestas habitaciones de hotel o en casa de un panadero. He ahí un hombre que anuncia el mensaje de la dureza absoluta, de la crueldad sin miramientos y del exterminio de todo lo débil y enfermo, y él mismo es desde sus tiempos de estudiante un ser enfermizo, necesitado de la ayuda de esos mismos a quienes desprecia, dependiente de la compasión de esos mismos a quienes combate, de continuo preocupado por la alimentación y el régimen de vida, observando una dieta rigurosa, siguiendo gráficos climáticos y hasta falsificando recetas médicas. He ahí un hombre que predica la doctrina del superhombre, de la luz y de la vida, y él mismo no sale de su mundo de sombras, vive como un fracasado fuera de la realidad de su tiempo, en diálogo únicamente con huéspedes de hotel y sobre todo con sus libros. Qué gran contraste: un hombre en el fondo delicado, vulnerable, más bien tímido y soñador, a quien todos, hasta los más sencillos, encuentran agradable. Y, sin embargo, ese odio hacia los hombres, ese desprecio precisamente hacia los débiles e inferiores. Un pensador, un intelectual absolutamente sincero. Y, sin embargo, prefiere hablar en tono aristocrático y distinguido de su descendencia (por cierto inventada) de una familia perteneciente a la nobleza polaca que de su sencillo origen de una familia de párrocos protestantes. ¿Una figura escindida, pues? En muchos aspectos, sí: poeta, psicólogo, retórico, predicador y gran actor en una sola persona, su pensamiento es de una radicalidad provocativa, su destino de una gravedad conmovedora, su doctrina de consecuencias alarmantes.

[34] *Nachlass*, en *Werke* III, 708.

## 4. *Cuarto balance provisional: Tesis sobre el nihilismo*

Larga ha sido nuestra andadura por la problemática de Dios en la Edad Moderna: desde Descartes y Pascal, pasando por Hegel, hasta Feuerbach, Marx, Freud y ahora Nietzsche, por no nombrar más que las «principales estaciones» en que nos hemos detenido más largamente, orientándonos con miradas retrospectivas, laterales y prospectivas. Todo ello era necesario para clarificar las cuestiones que hoy se plantean, pues los teólogos han solido hablar en este punto de forma superficial, recurriendo a los acostumbrados clichés. Mas ¿no puede ser que con Nietzsche se ponga fin y tal vez se marque un giro a la problemática del ateísmo? De la mano de Nietzsche, finalmente, hemos llegado a dar con el radical planteamiento y hasta cuestionamiento de la Edad Moderna. «Ser o no ser», ésta es ahora efectivamente la cuestión: o nihilismo, o... Justamente éste es problema de nuestro siglo. ¿Basta aquí con apelar simplemente a la fe en Dios? Nosotros quisiéramos evitar las simplificaciones y proceder paso a paso, claramente, metódicamente. ¿Dónde nos encontramos ahora?

### a) Cambio de rumbo.

Cada uno de los precedentes balances provisionales ha evidenciado la necesidad de un cambio de rumbo en la teología como en la Iglesia:
en la primera parte, en el sentido de una «limpieza del vestíbulo» en la zona neutra de la razón y de la fe: una colaboración crítico-dialógica nueva entre teología (Iglesia) y *ciencia natural;*
en la segunda parte, en vista de la concepción moderna de Dios: una colaboración crítico-dialógica nueva entre teología (Iglesia) y *filosofía moderna y pensamiento moderno en general;*
en la tercera parte, en vista de las legítimas intenciones de los ateos: una corrección no sólo de la teoría teológica, sino también de la *praxis eclesial.*

Ahora, en esta cuarta parte, en vista del nihilismo radical, se ha puesto de manifiesto que lo que se pide de la teología es una *corrección de base:* no una nueva base, sino una corrección de la orientación básica. De Nietzsche en adelante debe hablarse de *Dios en el horizonte del nihilismo,* esto es, de la más extrema posición contraria a la fe en Dios, y esto en definitiva exige repensar una vez más la cuestión de la que hemos partido al principio de la Edad Moderna con Descartes y Pascal: la *cuestión de la certeza fundamental.*

¿Dónde, en qué última certeza se asienta todo nuestro saber, obrar, vivir? Como ya preguntábamos al principio: ¿en la certeza de la razón o en la certeza de la fe?

¡En la certeza de la razón! Así clamaban y claman los unos con Descartes. *Cogito,* ergo sum, *pienso,* luego existo: el hombre es primeramente razón pensante. ¡De qué otra cosa hemos de fiarnos últimamente sino de la certeza de la conciencia subjetiva humana, de la razón del hombre! ¡Se trata de la lógica del pensamiento claro! ¿Qué aprovecha al hombre toda la certeza de la fe sin la certeza básica de la razón?

Pero ¿qué aprovecha al hombre toda la certeza de la razón sin la certeza subyacente de la fe? Así clamaban y claman los otros, por el contrario, con Pascal. *Credo,* ergo sum, *creo,* luego existo: el hombre es más que pura razón pensante. ¡De qué otra cosa, dada la inseguridad de la misma razón, hemos de fiarnos últimamente sino de la certeza de la fe cristiana personal, de la certeza de la revelación de Dios mismo! ¡No se trata sólo de la lógica del pensamiento abstracto, sino de la tragedia del hombre concreto!

Dice Descartes: ¡sin pensamiento el hombre no llega de ninguna manera a la fe! Es cierto, pero con el pensamiento solo no llega el hombre a la verdad, diría Pascal.

Sí: según Descartes (y Tomás de Aquino), lo importante es precisamente separar con nitidez la fe y la ciencia. Lo mismo que la razón puede prestar un fundamento a la fe, también la fe puede brindar a la razón su máxima altura y perfeccionamiento. Hay que distinguir entre el objeto del saber y el de la fe: lo sabido tiene que ser presupuesto de lo creído. *Intelligo ut credam:* para creer, tengo que conocer.

No: la fe y el saber han de distinguirse sin duda, pero según Pascal (y Agustín) no deben separarse. Lo mismo que la fe siempre tiene que ver con la razón, también la razón siempre tiene que ver con la fe. No es posible distinguir adecuadamente el objeto del saber y el de la fe. ¡Se piensa al creer y se cree al pensar! *Credo ut intelligam:* para entender, tengo que creer.

¿Y Nietzsche? ¿De qué lado está él en esta disputa? De ninguno de los dos. Pues la *negación nihilista* de Nietzsche *impugna,* y de una forma radical, *ambas* certezas: la certeza de la fe, de la que él provenía, y la certeza de la razón, a la que él quería llegar y no llegó. Ya lo hemos visto: rechaza con «pathos» el «credo» de la fe cristiana y socava con escepticismo el «cogito» de la razón humana. Resultado: no hay certeza fundamental alguna. Nada es cierto.

Mas la negación nihilista no afecta sólo a la certeza subjetiva: la certeza del sujeto pensante o creyente. *También afecta a toda*



*certeza objetiva,* a todo aquello que tácitamente presuponemos como seguro en todo acto de conocimiento: la *supuesta certeza fundamental del ser y sus principios primeros, evidentes,* tal como se afirma en la filosofía clásica del ser. Y en especial: *ens est ens, ens non est nonens;* el ser es ser, el ser no es no-ser, por no mencionar aquí más que los dos principios básicos de la filosofía del ser, el principio de identidad y el principio de contradicción. Pues ¿no son tales principios evidentes para todos los hombres (principia per se nota omnibus)? ¿No es en tales proposiciones inmediatamente evidente la relación entre sujeto y predicado? ¿No tiene aquí el hombre una certeza natural (habitus principiorum)?

Sin lugar a dudas, más de dos mil años de la historia espiritual de Occidente están marcados por esta filosofía objetiva del ser. Asentada por los griegos, ha sido luego desarrollada por Agustín y los escolásticos medievales, continuada en la Edad Moderna por los escolásticos del Barroco, reinterpretada por otros filósofos como Leibniz, Kant y Hegel y finalmente restaurada por los *neoescolásticos* del siglo XIX —en sus aspectos más superficiales por lo general— en contra de toda la filosofía idealista de la conciencia. Es lo que se ha dado en llamar la «philosophia perennis» o, también, la ingenua metafísica o filosofía del sentido común. Y de esta manera ha discurrido el debate:

Contra los defensores del «cogito» y del «credo», los filósofos neoescolásticos, filósofos del ser, han objetado: el «cogito» y el «credo» son posiciones meramente subjetivas, subjetivistas. No desde la conciencia —pensante o creyente—, sino desde el ser, desde la realidad objetiva, desde los principios objetivos puedo yo tener certeza de la verdad.

Y contra la filosofía del ser, los defensores del «cogito» y del «credo» han replicado desde el principio: yo no puedo en absoluto captar una verdad puramente objetiva. El ser no se puede conocer más que desde la conciencia. El punto de vista del sujeto desempeña siempre un papel decisivo en el acto del conocimiento. Sujeto y objeto, subjetivo y objetivo, conciencia y ser no pueden de antemano distinguirse adecuadamente, sino que están en correlación. El esquema sujeto-objeto es más que problemático.

A pesar de todo, la neoescolástica, con ayuda de esta filosofía del ser, ha intentado construir para la fe unos cimientos objetivos, evidentes; y así, enlazando con la metafísica ingenua de la escolástica medieval, ha nacido una ontología general o tratado general sobre el ser, que culmina en una «teología natural» o tratado filosófico sobre Dios, que a su vez es presupuesto para la fe. De ahí que se den —ya lo vimos— dos facultades claramente distintas de conocimiento (razón - fe), dos niveles de conocimiento (verdad

natural - verdad revelada), dos ciencias (filosofía - teología), que constituyen el trasfondo de las definiciones del Concilio Vaticano I (1870) sobre la relación entre razón y fe [35]. Un sistema filosófico-teológico, sin duda, impresionante por su claridad, rotundidad y coherencia. Sólo quien conoce semejante filosofía y ha hecho una vez seriamente el ensayo de basar su fe y su teología en unos fundamentos tan «objetivos», tan «naturales», tan «racionales», sólo ése sabe también cuán peligrosas resultan las ilusiones de certeza que una base tan racional, tan diáfana, tan evidente puede acarrear.

Nietzsche, por su parte, pone en duda tanto las «certezas inmediatas» del sujeto, el «cogito» y el «credo», como la «certeza inmediata» del ser y de sus primeros principios, supuestamente evidentes. No cuestiona solamente determinadas vías de acceso a la certeza, sino todos sus presupuestos intrínsecos en general, pues según él en las cosas no hay ningún sentido cognoscible. La vieja controversia sobre el lugar de la certeza última —en la fe o en el pensamiento, en el sujeto o en el objeto, o finalmente en el proceso de enajenación y vuelta a sí mismo del espíritu— es llevada ahora al absurdo: se le quita la base. Pues resulta ocioso disputar sobre el lugar de la certeza si ya no es seguro siquiera que puedan darse tales lugares. La *duda en el valor de determinadas certezas,* radicalizada, pasa a ser *duda en la posibilidad de la certeza en general.*

De esta manera el nihilismo pone en duda hasta la certeza de los primeros principios del ser: a base de ellos ya no se puede librar ninguna batalla; su sentido está puesto en entredicho. ¿Para qué tratar de hacer inteligibles el mundo y la vida por medio de los principios del ser, si éstos, como tales, ya no son en sí mismos inteligibles? No merece la pena pensar en su demostrabilidad, puesto que toda demostración termina en un sinsentido, en una contradicción.

Tal es la razón de que esos principios del ser, supuestamente claros, de hecho no hayan impedido ni siquiera retrasado la aparición del nihilismo europeo. Lo cual significa que si en el mundo de hoy se ha de seguir haciendo teología sin guarecerse en una pacífica eclesialidad y enfrentándose con el nihilismo es preciso repensar de nuevo toda la base del edificio teológico. Y para mostrar que no queremos evitar una corrección de tal base, vamos a confrontar con concisión sistemática los principios fundamentales

[35] Cf. Concilio Vaticano I, *Constitutio dogmatica de fide catholica* (Denz. 1781-1820).



de la tradicional filosofía del ser con las correspondientes negaciones del nihilismo.

b) La realidad, problemática.

El nihilista no niega, evidentemente, que esta hoja de papel sea una hoja de papel y el libro que tengo en la mano sea un libro y *existan* como tales. ¡También para él es esto algo simplemente dado, un dato, un hecho, una realidad, una circunstancia verdadera: una realidad incuestionable! Pero es después de concedida esta facticidad incuestionable cuando comienzan las preguntas radicales del nihilista. Efectivamente, en cuanto el nihilista empieza a preguntar, a plantear preguntas de fondo, esa misma facticidad al parecer tan incuestionable (del mundo, de los otros, de mí mismo) ya no es en modo alguno tan inteligible en sí misma, tan evidente. El nihilista considera sospechoso el todo, juzga la realidad entera y en particular su propia vida radicalmente inestable, frágil y transitoria: fugitiva, vacía, ineficaz, incoherente, en definitiva inútil, sin sentido, sin valor, en una palabra: nula. Y esta «fe del nihilista» repercute en todo y en todos: quien está convencido de la inanidad de su propia vida y de la realidad en general, quien con Nietzsche ha pasado por la «escuela de la sospecha», constatará por doquier inestabilidad, fragilidad, transitoriedad, fugacidad, vaciedad, ineficiencia, discordancia y, en definitiva, inutilidad, falta de sentido, falta de valor, en una palabra: nada. Pues todo lo que es también podría, justamente, no ser. Esta posibilidad de no-ser, que en todo repercute y en todo se manifiesta, esta nulidad, por tanto, pone una y otra vez la realidad entera radicalmente en entredicho: constituye la cuestionabilidad básica de la realidad.

Así es como preguntas al parecer sencillas, pero radicales, manifiestan su latente profundidad o insondabilidad. Lo cuestionable para el nihilista no es la cosa particular en cuanto «factum», sino el todo: el todo de la realidad y, en especial, el todo de su propia vida. Y estas sus preguntas, al apuntar al todo, también afectan indirectamente a lo individual: ¿se da siquiera una verdad? ¿Es el mundo de verdad bueno? ¿No es el hombre en el fondo contradictorio, no está en el fondo escindido? ¿No se caracteriza la vida humana, en consecuencia, por la no identidad, por la falta de sentido y valor últimos, por la inanidad, por la nada? Y en este sentido, ¿es lo simplemente dado, lo puramente fáctico, lo real, verdaderamente real? ¿Es el mundo de lo fáctico, es esta «pura» realidad «verdadera» realidad?

No se diga que esta manera de hablar es oscura por principio.

Tanto aquí como en lo que sigue empleamos el término «realidad» no *sólo* para designar la facticidad, sino todas las capas, niveles y dimensiones de lo que existe. No lo empleamos, como algunos analistas del lenguaje, para designar *«Tatsachen»* (= «hechos verdaderos» o «reales» [36]), palabra que en alemán (como en inglés «matter of fact») no se acuñó hasta el siglo XVIII a imitación de la expresión latina «res facti». Este vocabulario puede ser adecuado para crear un «lenguaje normalizado» [37], un lenguaje estrictamente lógico con vistas a un «procedimiento de verificación interpersonal» [38], pero aquí entraña —como se puso de manifiesto al hablar de Carnap y Popper [39]— graves problemas. Tal vocabulario no puede para nosotros ser normativo, puesto que, según confiesan sus mismos defensores, no sólo se opone al concepto tradicional de «realidad», sino también al uso que de esta palabra se hace tanto en el lenguaje corriente como en el lenguaje culto. Con esta reducida terminología, cuyo «campo preferido» es el «pasado» [40], esto es, lo sucedido o acontecido, no se puede hablar siquiera de realidad «futura», de «capas de la realidad», de «realidad social» y cosas semejantes [41], ya que en todo ello no se trata de hechos en sentido estricto (Tatsachen).

En cualquier caso, semejante modo de hablar es inapropiado para abordar la *problemática nihilista,* que apunta no sólo a la facticidad, sino a la realidad en general. La gran tradición occidental ha dado su respuesta a la pregunta por la realidad reconociendo a la realidad en su conjunto, al mundo, al hombre, a las cosas, a todo ente, no sólo el ser, sino también una unidad, una verdad, una bondad radical o, como Nietzsche diría, introduciendo todo esto mediante una interpretación tendenciosa basada en un residuo de fe. ¿Se puede seguir deciendo que a los entes particulares y al ser en general (= a la totalidad de lo que es) les corresponde verdaderamente un ser (= existencia)? Sí, dice la filosofía tradicional del ser: cada ente y la totalidad de lo que es, el ser, es —en cuanto que *es*— fundamentalmente idéntico consigo mismo (= uno), inteligible (= verdadero), valioso (= bueno). Tesis atrevida, hoy en el horizonte del nihilismo: la identidad (unidad), inteligibilidad (verdad) y valor (bondad) corresponden por principio a todo lo que es por el hecho de ser. Estos tres conceptos

[36] Cf. W. Kamlah y P. Lorenzen, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens* (Mannheim ²1973) cap. 4, § 3: Sachverhalt und Tatsache; cita, en p. 138.
[37] *Loc. cit.,* 138. [38] *Loc. cit.,* 144.
[39] Cf. pp. 141ss: La discusión teórico-científica.
[40] W. Kamlah y P. Lorenzen, *Logische Propädeutik,* 140.
[41] *Loc. cit.,* 140. 138.



indican las *propiedades, determinaciones y caracteres fundamentales,* inapelables, incontestables, por sí mismos evidentes, *de todo ente y del ser en general.* Unidad, verdad y bondad son explicitaciones inmediatas, aspectos necesarios del concepto del ser e intercambiables (convertibles) con el mismo ser.

Esta doctrina tiene una larga tradición. Asentada ya en la teoría de las ideas de Platón, en la metafísica de Aristóteles y en la filosofía del Uno de Plotino, fue desarrollada luego sistemáticamente por Agustín, el árabe Avicena y los escolásticos Alberto Magno y Tomás de Aquino; con frecuencia, a los conceptos de uno, verdadero y bueno se sumaron los de bello, esencia y algo (aliquid). Por obra sobre todo del agudo escolástico del Barroco español Francisco Suárez, lo uno, lo verdadero y lo bueno pasaron a la escolástica posterior y a la filosofía alemana de la Ilustración, sobre todo a Christian Wolff, como los tres clásicos *«trascendentales»,* que trascienden y comprenden todos los órdenes particulares del ser y todas las categorías. Leibniz los utiliza en su teoría de las mónadas, mientras que Kant sólo ve en ellos unas simples condiciones lógicas de todo conocimiento de cosas y Hegel los presenta en su lógica como las determinaciones primeras del ser [42].

Nietzsche, con su nihilismo, *pone en entredicho* todo esto: la oposición entre verdadero y falso, bueno y malo, uno y dividido, ser y no ser no puede aceptarse como algo dado, sino que es preciso situarse más allá de estas oposiciones en el devenir dionisíaco; lo irracional es lo «verdadero», y la embriaguez, la «verdadera» vida. ¿Qué significa esto para Nietzsche en relación con esos tres «trascendentales»?

a) *No hay unidad:* el hombre se hace ilusiones cuando da por supuesta una *«totalidad,* una *sistematización,* incluso una *organización* en todo y bajo todo lo que acontece» [43]. «Bajo todo el devenir no subyace una unidad general» [44], «en la multiplicidad del acontecer falta la unidad global» [45]. Con el concepto de *«unidad»* no se puede «interpretar el carácter general de la existencia» [46].

b) *No hay verdad:* el nihilista es consciente de «que hemos buscado en todo acontecimiento un 'sentido' que no hay en él, de

[42] Sobre la cuestión de los trascendentales, cf. P. Dezza, *Metaphysica generalis* (Roma ²1948) 61-98. Con mayor detalle y numerosos datos bibliográficos J. B. Lotz, *Ontologia* (Barcelona 1963) 69-97. 117-128. 133-147. Concepciones similares se propugnan en las ontologías (metafísicas) neoescolásticas de R. Arnou, L. de Raeymaeker, A. Marc, F. van Steenberghen, E. Coreth, P. Descoqs, S. Cuesta, C. Nink, A. Brunner.
[43] F. Nietzsche, *Nachlass,* en *Werke* III, 677.
[44] *Ibíd.* [45] *Nachlass,* en *Werke* III, 678. [46] *Ibíd.*

modo que el que busca termina por perder el ánimo»[47]: «falta de sentido»[48], «absoluta falta de *sentido*»[49]. Tampoco con el concepto de *«verdad»* se puede «interpretar el carácter general de la existencia»[50]. Un supuesto del nihilista es «que no se da *ninguna verdad*, que no se da una constitución absoluta de las cosas, que no se da la 'cosa en sí'»[51].

c) *No hay bondad:* al cabo de tan largo derroche de fuerzas, luego de la inutilidad y el tormento de tanto esfuerzo en balde, «se comprende que con el devenir *nada* se persigue, *nada* se alcanza...»: «carencia de valor»[52], «absoluta carencia de *valor*»[53]. Finalmente, tampoco con el concepto de *«fin»* se puede «interpretar el carácter general de la existencia»[54].

Esto es lo que significa el *nihilismo* en cuanto descubrimiento de la inanidad, la escisión, la falta de sentido y de valor de la realidad. «En resumen, las categorías de 'fin', 'unidad' y 'ser', mediante las cuales hemos introducido un valor en el mundo, nos son *arrebatadas* de nuevo, y el mundo se presenta sin *valor*»[55]. Y así el rostro del ser, despojado de sus determinaciones y caracteres fundamentales, aparece completamente desfigurado. Estas *«categorías de la razón»* se refieren *«a un mundo puramente ficticio»*[56]. Lo cual, en concreto, quiere decir que *«'bello* y *feo', 'verdadero* y *falso', 'bueno* y *malo'»*, son *«divisiones»* y *«antagonismos»* que expresan unas «condiciones de existencia y trascendencia» enteramente superficiales y relativas[57]. Por el contrario, es preciso «mostrar que en todo acontecer se da una homogeneidad absoluta y que el empleo de distinciones morales *obedece sólo a perspectivas* diferentes; es preciso mostrar que todo lo que consideramos moral no difiere esencialmente de lo inmoral y que, como siempre sucede en la moral, sólo se debe a los medios inmorales y tiende a unos fines inmorales...; es preciso mostrar, por el contrario, cómo todo lo que está proscrito como inmoral, considerado desde el punto de vista económico, es lo más alto y principal, y cómo una evolución hacia una mayor plenitud de vida implica necesariamente el *progreso de la inmoralidad.* La 'verdad' es, pues, el grado en que nos *permitimos* el descubrimiento de este hecho»[58].

[47] *Nachlass,* en *Werke* III, 676.
[48] *Nachlass,* en *Werke* III, 568.
[49] *Nachlass,* en *Werke* III, 896.
[50] *Nachlass,* en *Werke* III, 678.
[51] *Nachlass,* en *Werke* III, 557.
[52] *Nachlass,* en *Werke* III, 677. 678
[53] *Nachlass,* en *Werke* III, 896.
[54] *Nachlass,* en *Werke* III, 678. [55] *Ibíd.* [56] *Ibíd.*
[57] *Nachlass,* en *Werke* III, 566.
[58] *Nachlass,* en *Werke* III, 582s.



En vista de esta inanidad del hombre, cada vez más evidente a lo largo de toda la Edad Moderna desde Descartes y Pascal hasta Nietzsche, en vista de sus múltiples amenazas y decaimientos, de su inseguridad e incertidumbre, de su desasistimiento y extravío, ¿quién puede atreverse hoy a apelar ingenuamente a la *supuesta evidencia de los primeros principios del ser,* como hacían los antiguos filósofos y teólogos? Tras la objeción formulada por Nietzsche contra las «certezas inmediatas», ¿quién puede atreverse hoy a apelar, por ejemplo, a la certeza «natural» del principio de identidad o de contradicción? El nihilista radical afirma precisamente que nada tiene base, ni sentido, ni valor. El todo carece de coherencia, de sentido y de valor. Todo lo que es, los entes y el ser en general, es nulo, insustancial, sin sentido, sin valor. Todo lo que es de nada sirve, nada explica, nada persigue, es nada, en suma. La totalidad del ser es nada. La realidad, a fin de cuentas, es inanidad y nada más que inanidad.

Del nihilismo radical no hay posibilidad de escapar (como pretende, por ejemplo, Dieter Arendt en la línea del materialismo dialéctico y en oposición al idealismo, a la filosofía de la existencia y al nihilismo) negando simplemente la nada ontológica, creyendo con ello haber superado todo nihilismo[59]. La nada, en efecto, no puede ser ontologizada, esto es, independizada, hipostasiada, mitificada, como si fuese un ser. No existe una nada «absoluta», una especie de Dios negativo.

Pero la inanidad de todo ente y, en especial, de la existencia humana es un problema capital que ni el mismo materialista puede soslayar: esta inanidad engloba todo lo que pueda significar caducidad, fragilidad, corruptibilidad, finitud[60].

¿Qué significa todo esto para el problema de Dios? ¡Hablaremos de ello más tarde! En el plano *general* en que ahora nos movemos no podemos considerar el problema de Dios y del ateísmo. «Fe en Dios o nihilismo» no es la única alternativa, como se suele afirmar. De ser así, todos los ateos serían nihilistas, lo cual no es verdad. Todo nihilismo, como el que aquí se debate, es cier-

[59] D. Arendt, *Die Überwindung des Nihilismus* (1970), en *Der Nihilismus als Phänomen,* 350-354. Cf. aquí también la introducción de Arendt, 1-17.
[60] Sobre el nihilismo, cf. además F. Leist, *Existenz im Nichts. Versuch einer Analyse des Nihilismus* (Munich 1961); A. Caracciolo, *Pensiero contemporaneo e nichilismo* (Nápoles 1976), espec. caps. I (Kant y el nihilismo) y III (Heidegger y el nihilismo). Y también los artículos, no mencionados todavía, de L. Landgrebe, H. Schaeder, G. Gloege, Th. Süss, W. Kohlschmidt, H. Rauschning, K. Hübner, W. Hof y L. Kofler en *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts.*

tamente ateo, pero no todo ateísmo es a su vez nihilista. Por tanto, hay que distinguir las respuestas al ateísmo y al nihilismo. En este cuarto balance provisional no llegamos aún a tocar la problemática del ateísmo: ¡no se trata de la cuestión «Dios o no Dios»! Lo que se ventila es el problema, más amplio, del nihilismo: ¡la cuestión del *ser o no ser!* Y éste es el resultado:

- *La realidad, todo lo que es, está amenazada por la nada omnipresente, por la posibilidad de no ser, por la caducidad, la fragilidad, la finitud. Esto es lo que da a la realidad su carácter problemático. La cuestión del ser o no ser del ente es insoslayable.*
- *Es posible negar el ser —persistiendo en la inanidad del ente— y entender todo, el yo y el mundo, como caótico, absurdo, ilusorio, nada.*
- *De este modo, no hay absolutamente nada de lo que no se pueda dudar y hasta desesperar: ni la duda metódica (Descartes) ni la duda existencial (Pascal) comienzan con el problema de Dios, sino con el problema del ser. Comienzan con el carácter problemático de la existencia humana y de la realidad en general. En vano se busca la infraestructura evidente de la razón sobre la cual pueda fundamentarse la fe («teología natural»). Para el nihilismo, semejante fundamentación de la fe no pasaría de ser una base aparente para una falsa seguridad.*

Está demostrado que ningún enunciado sobre el ser es vinculante, evidente. Todos los «principia per se nota» son abstractos y, en concreto, pueden ser «principia ignota» o «negata». Toda «certeza filosófica o metafísica» debe contemplarse sobre el telón de fondo de la inseguridad existencial inherente a la existencia humana.

c) El nihilismo: posible, irrefutable, pero no demostrado.

Las posibilidades del nihilismo deben ser sopesadas con total y objetiva imparcialidad:

- *El nihilismo es* posible: *el carácter problemático inherente a la realidad hace posible el nihilismo, bien como mera forma de vida (nihilismo práctico), o bien como sistema doctrinal, filosófico o no filosófico (nihilismo teórico).*

Si hasta ahora no ha sido posible probar la unidad, verdad y bondad de la realidad es posible de hecho que no se den. La existencia fáctica puede llegar a ser una existencia sin sentido. La duda no sólo puede desencadenar una fuerza creativa, sino también destructiva, de modo que la duda —posiblemente sólo metódica— se convierta en desesperación existencial. Por así decirlo, cogito, ergo *non* sum: pienso, pero propiamente no existo. La «pulsión de muerte» que Freud creyó poder constatar y cuya existencia ha sido puesta en duda por muchos psicólogos, podría ser más un problema de la existencia vitalmente amenazada que de la estructura pulsional. Si el nihilismo es posible, también podemos afirmar lo siguiente:



- *El nihilismo es* irrefutable: *no hay ningún argumento racional que demuestre de forma concluyente la imposibilidad del nihilismo. Es posible, en efecto, que esta vida humana carezca de sentido último, que rijan el mundo el azar, el ciego destino, el caos, el absurso y la ilusión, que todo a la postre sea escindido, sin sentido, sin valor, nulo.*

Se dice, en efecto, que afirmar que todo es escindido, sin sentido, sin valor, nulo, encierra una contradicción. Pero este argumento lógico en contra del nihilismo apenas convence: la afirmación de que todo es escindido, sin sentido, sin valor, nulo, no se contradice a sí misma. Porque, para el nihilista, el hecho mismo de pronunciar esta frase sobre la inanidad de todo ser carece de sentido y de valor. También se dice que del nihilismo se sigue necesariamente el suicidio. Pero este argumento práctico tampoco convence: para el nihilista, la vida no es un valor absoluto. Para él, en consecuencia, es indiferente renunciar a ella o (por apatía, ironía u obstinación) seguir viviendo. Más bien renunciará al suicidio: cabría interpretarlo como un último acto pleno de sentido. Ahora bien, si el nihilismo es irrefutable, también es válido lo contrario:

- *El nihilismo es* indemostrable: *no hay ningún argumento racional que demuestre la necesidad de aceptar el nihilismo. Es posible, en efecto, que esta vida humana tenga un sentido último, que lo que rige el mundo no sea sólo el azar, el destino, el absurdo y la ilusión, que no todo sea escindido, sin sentido, sin valor, nulo.*

¿Quién podría probar lo contrario? La brillante retórica de Nietzsche, como hemos podido comprobar, deslumbra fácilmente, revela experiencias, pero no fundamenta. Aun cuando es necesario conceder que la realidad es problemática y que se puede negar el ser del ente, también es forzoso conceder que lo que puede ser negado es de hecho ser. Sin duda es cuestionable; pero ¿significa eso

que sea a priori nada? Si así fuera, no sería necesario que el nihilista lo negase una y otra vez. Si el ser fuese simplemente nada, no podría sobreponerse a la negación, sino que se disolvería en la nada. Pero hasta el propio lenguaje traiciona al nihilista: «¡El ser es (!) no ser!», o bien «Yo no soy (!)». Lo cual no significa justificar el argumento lógico, sino tener en cuenta el hecho de que el ser, a pesar de la amenaza de la nada, siempre se resiste a cualquier negación absoluta, a cualquier aniquilación por parte del hombre. Cierto es que el ser en cuanto ser no se impone de forma concluyente, con evidencia. Pero sí parece manifestarse como tal precisamente en la negación, por medio de su resistencia a ella. Así, pues: ¿ser o no ser?

- *Por tanto, si en último término no hay ningún argumento racional en favor de la imposibilidad del nihilismo, tampoco hay ninguno que lo justifique. Si es posible que todo, en el fondo, sea escindido, sin sentido, sin valor, nulo, también es posible lo contrario: que en el fondo todo tenga identidad, sentido, valor, realidad.*

Tal es, pues, el desenlace del debate: el nihilismo es indemostrable, pero lo contrario también lo es. ¿Una desesperada situación de empate, de tablas? ¡Tal vez!

En cualquier caso hemos llegado, por fin, al fondo de los problemas implicados en nuestro planteamiento. ¿Se perfila quizá un cambio de dirección?

# V

## *SI A LA REALIDAD ALTERNATIVA AL NIHILISMO*

¡Ser o no ser: ésta es la cuestión! La *cuesión fundamental* consiste en determinar si es posible superar el nihilismo y cómo.

«Al científico especializado (matemático, historiador, especialista en ciencias naturales), centrado como está en el campo de su especialidad, no le gusta oír *que los supuestos fundamentales de su actividad intelectual son de naturaleza metafísica;* al metafísico no le gusta oír *que su actividad espiritual descansa en una opción primera prerracional;* a los filósofos de todo tipo, exceptuados los escépticos, no les gusta oír *que las diversas variantes serias del escepticismo son irrefutables;* a los escépticos de toda especie, por último, no les gusta reconocer *que no pueden demostrar su punto de vista.* Tan compleja constatación provoca automáticamente la airada protesta: '¡Esta no puede ser tu *última palabra.* Alguna solución tendrá que haber en un sentido o en otro!'. Yo sólo puedo responder: 'La solución está en tus manos: ¡Decídete!'». Así habla Wolfgang Stegmüller, uno de los más destacados lógicos y teóricos de la cienca en la actualidad [1].

[1] W. Stegmüller, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft* (1954; Berlín ²1969) 1s (nueva introducción en 1969: «Quince años después»).

# I. *LA ACTITUD FUNDAMENTAL*

El cambio de rumbo ya se perfila. En todas las necesarias clarificaciones y matizadas respuestas ofrecidas hasta ahora sobre razón y fe, concepción del mundo y concepción de Dios, ateísmo y fe en Dios, hemos ido acumulando interrogantes sobre interrogantes, hasta topar por fin con el carácter problemático de la realidad en cuanto tal. Pasando de una duda a otra, hemos descubierto que todo lo existente es dubitable, nos hemos enfrentado con la irrealidad de la realidad. De esta manera hemos llegado al fondo de todas las preguntas, a la pregunta fundamental. Hemos querido cuestionar todo, no encubrir nada apologéticamente, no recurrir a una autoridad inapelable. En actitud crítica frente a nosotros mismos y frente a los demás hemos intentado pensar para descubrir el fundamento de nuestro saber y nuestra fe y asegurarnos de uno y otra. Pero ¿con qué éxito? ¿No amenaza el fracaso?

¿O tal vez hay, frente al nihilismo, una certidumbre última? Pese a todas las apariencias, pese al carácter problemático de la realidad y de todo ente, ¿conseguiremos encontrar un fundamento firme bajo nuestros pies: esa certidumbre básica que no hemos cesado de buscar desde la primera página, desde el comienzo de la Edad Moderna con Descartes y Pascal? ¿Será posible dar con una certeza básica que supere y trascienda las posturas unilaterales y poco satisfactorias del «cogito» y del «credo» e incluso del «ens est ens»? Tras los minuciosos análisis histórico-sistemáticos precedentes, en esta parte vamos a proceder de forma más sistemática, dando por supuesto el conocimiento de determinados textos y puntos de vista tanto del pasado como de la actualidad.

## 1. *Aclaraciones*

La discusión con el nihilismo y en torno a él ha puesto de manifiesto que ante la realidad, problemática como es, yo puedo adoptar una actitud radical positiva o negativa, puedo considerar-

la real o irreal. Ni el mismo nihilista, cuya actitud radical ante tan problemática realidad es negativa o indiferente, puede pasar por alto que hay otros hombres que toman ante ella —aunque en su opinión sin razón— una actitud radical positiva. Sigamos nuestro análisis primeramente bajo este supuesto provisional: ante esa realidad yo puedo adoptar una actitud radical positiva o negativa: ¿qué «yo», qué «realidad» se me presenta aquí? ¿De qué «postura», de qué «actitud» se trata?

a) ¿Qué yo?

Vaya por delante que se trata de mi propia actitud ante la realidad. En esta pregunta por la realidad se trata de mí mismo. ¡Pero yo —y esto quedó claro contra Descartes— no soy jamás pura razón! Ni siquiera en la duda soy mero ser pensante. Humanidad jamás significa sólo racionalidad. Incluso prescindiendo de la «tercera dimensión» del «sentir», no todos los actos del espíritu humano se pueden dividir en dos facultades —cual si fuesen los brazos del alma—, como ocurre principalmente en Descartes y en el tomismo posterior: *razón y voluntad* no pueden separarse como dos sustancias distintas, sino a lo sumo distinguirse como dos diferentes funciones fundamentales del hombre uno. Es decir: no se da un «cogito» aislado.

A diferencia de algunos tomistas, Tomás de Aquino —¡no obstante su innegable intelectualismo!— establece una interacción recíproca entre entendimiento y voluntad. Interacción recíproca considerada desde el punto de vista del sujeto a partir de la capacidad del alma: en todo acto verdaderamente humano, la voluntad debe impulsar al entendimiento a la acción (exercitium). Y a la vez el entendimiento debe orientar a la (ciega) voluntad hacia un determinado objeto (specificatio). E interacción recíproca considerada también desde el punto de vista del objeto: lo que para el entendimiento es verdadero, es asimismo bueno para la voluntad. Y a la inversa: lo que es bueno para la voluntad, es asimismo verdadero para el entendimiento[2]. Para Tomás de Aquino, pues, entre el entendimiento y la voluntad, entre lo verdadero y lo bueno, se da una prioridad recíproca y un complemento mutuo.

Hoy, sin duda, se prefiere no hablar de «capacidad del alma» o «facultades del alma». Los psicólogos subrayan que tanto la voluntad como el entendimiento son fenómenos primarios, indeducibles, que no pueden explicarse ni fisiológica ni psicológicamente.

[2] Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologica* I/II q. 9 a. 1; q. 12 a. 1; q. 13 a. 1; íd., *De malo* q. 6, a. unicus.



Por eso suelen usar el término *querer* y evitar el de «voluntad». Pues el «querer», al contrario que la «voluntad», es observable, perceptible empíricamente. Y significa la decisión consciente (luego no impulsiva o impensada) de obrar en una determinada dirección (vía o tipo de acción[3]). Ahora bien, querer en este sentido es una decisión no de la voluntad sola, separada, sino de todo el individuo, de mí mismo.

De mí mismo, pues, se trata. Más exactamente: se trata de toda mi persona, de mi entendimiento y voluntad, sentimiento y estructura instintiva, espíritu y cuerpo, cabeza y corazón, entendiendo el corazón en el sentido de Pascal, como centro de toda mi persona. ¡Se trata de mí mismo *con toda mi subjetividad!*

Se puede distinguir entre cuestiones «funcionales» y cuestiones «esenciales», entre lo técnico-racional y lo integral-personal. Pero en la vida concreta va todo unido. En la vida diaria, el pensamiento «calculista» en el sentido de Heidegger, que se refiere a lo factible, a lo calculable, a lo preciso, no se puede separar por completo del pensamiento «reflexivo», «esencial», que va en busca del sentido y la verdad. En el hombre concreto las verdades universalmente válidas, ahistóricas, intemporales, cuya exactitud se puede probar (matemáticamente, físicamente, etc.), se funden con esas verdades vividas, concretas, históricas, que no se pueden probar de la misma manera.

Lo quiera o no, mis condicionamientos subjetivos (mis intereses, instintos, emociones, pasiones, actitudes) ejercen en mi conocimiento y sus presupuestos y consecuencias un influjo tan decisivo como las situaciones sociales. Todo hombre está preformado de múltiples maneras. Hasta en sus experiencias y conocimientos más elementales («yo soy», «algo es») entra en juego su subjetividad. Ser hombre no es ser racional sin más, no es pura racionalidad, y mucho menos pura racionalidad crítica. Así que no se debe siempre a estupidez o mala voluntad que la razón no triunfe en todas partes; y esto vale, como pone de manifiesto Kuhn en su *Estructura de las revoluciones científicas*[4], hasta para la ciencia natural.

Lo *objetivo* y lo *subjetivo*, la inteligencia y el sentimiento, lo racional y lo irracional *no* pueden *separarse nítidamente* en el hombre. Yo veo, conozco y juzgo siempre y en todo lugar conforme a lo que yo mismo soy en mi más viva y concreta existencia: inserto en una situación muy definida, condicionado consciente o inconscientemente por determinadas experiencias y encuentros, tradicio-

[3] Cf. F. Dorsch, *Wille*, en *Psychologisches Wörterbuch*, edit. por él mismo (Berna [9]1976) 667.
[4] Cf. pp. 161-167: Revoluciones científicas.

nes y autoridades, hábitos de pensamiento y esquemas de valor, implicado en estas o aquellas relaciones sociales y estructuras de clase, guiado por intereses muy concretos. Todo esto hace que yo vea una cosa y no vea la otra, que mi percibir, conocer, recordar, sentir y valorar sea selectivo, discriminatorio e incluso perspectivista, condicionado por la perspectiva [5]. Una perspectiva humana absoluta no existe. Es desde mi subjetividad, y siguiendo la orientación de mi percepción y representación, desde donde de continuo se decide la selección de lo que de hecho es percibido o hasta recordado. Yo mismo coloreo la realidad y pongo determinados acentos. Así, yo «fabrico» en cierto modo mi verdad: de la verdad universal «en sí» yo hago, percibiendo, conociendo, sintiendo y valorando a mi modo, la verdad concreta «para mí». Y esto vale tanto para mi experiencia elemental del ser como para mi actitud básica frente a la realidad.

### b) ¿Qué realidad?

¿La realidad? Realidad es todo lo real, todo lo que es, todo ente, es decir, la totalidad de los entes, y en este sentido, el ser existente en cuanto tal. No vamos aquí a analizar detalladamente qué es realidad. No es posible definirla de antemano. Pues lo omnicomprensivo es por definición indefinible, indeterminable. Al final de la primera parte tuvimos ocasión de ver cuán variado y pluridimensional es este concepto. Ahora vamos a recordar sintéticamente lo que entendemos por realidad en concreto, para no perdernos en expresiones abstractas, vacías de contenido.

La realidad es en primer lugar el *mundo* y todo lo que integra el mundo en el espacio y en el tiempo, el macrocosmos y el microcosmos con sus insondables abismos. El mundo en su historia, en el pasado, en el presente y en el futuro. El mundo con la materia y la energía, con la naturaleza y la cultura, con todos sus portentos y horrores. No un «mundo sano y salvo» en todo caso, sino el mundo real con su carácter problemático: con todos sus condicionamientos concretos y catástrofes naturales, con toda su efectiva miseria y todo su dolor. Animales y hombres en su lucha por la existencia: su nacer y morir, su «comer» y «ser comidos». El mundo entero con toda su ambivalencia, tan difícil de aceptar, como describe Dostoievsky en su novela *Los hermanos Karamazov:* «Bien, ahora déjame que te diga en pocas palabras», así habla el escéptico Iván Karamazov a su joven hermano Aliocha, que cree en Dios, «que en un balance final yo *no* acepto este mundo de Dios, y aunque sé que existe, no quiero admitirlo. No es que yo no acepte a Dios, entiéndeme correctamente, sino que ni acepto ni puedo aceptar el mundo por él creado» [6].

En la realidad están incluidos especialmente los *hombres,* los hombres de todos los niveles y clases, de todos los colores y razas, naciones y regiones, tanto el hombre individual como la sociedad. Los hombres: los lejanos y, ante todo, los próximos, que con frecuencia nos son los más lejanos. Los hombres con todo su lastre humano-demasiado-humano. Pero no la humanidad ideal, sino todos los hombres concretos, incluidos los que nosotros preferiríamos dejar fuera del «os estrecho entre mis brazos, millones» y del «un beso al mundo entero». Incluidos también todos los que, en mayor o menor escala, pueden hacer de nuestra vida un infierno. «L'enfer, c'est les autres!»: «El infierno son los otros». Tal es la tesis capital del drama de Jean-Paul Sartre *Huis clos* (Sociedad cerrada) sobre los tres condenados a convivir en una habitación bajo una luz eterna [7], convivencia cuyo fracaso analiza Sartre en todos los sentidos en su gran obra filosófica *L'être et le néant* (El ser y la nada) [8].

La realidad soy sobre todo *yo mismo,* que en cuanto sujeto puedo hacerme objeto de mí mismo. Yo mismo con mi espíritu y cuerpo, con mi disposición y comportamiento, con mis fuerzas y debilidades. No un hombre ideal en todo caso, sino un hombre con sus altos y bajos, con sus luces y sombras, con todo lo que C. G. Jung llama la «sombra» de la persona, con todo lo que el hombre ha retirado, suprimido, reprimido, y que Freud intenta traer a la conciencia y hacer admisible con los medios del psicoanálisis. Un hombre asimismo que una y otra vez se diluye en los distintos papeles sociales que tiene que desempeñar en la sociedad, que una y otra vez se ve obligado a cumplir determinadas funciones sociales que la sociedad espera de él [9]. A veces es más fácil

[5] Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité I. L'homme faillible* (París 1960); vers. esp.: *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1969) libro I, cap. 2: La síntesis trascendental: perspectiva finita, verbo infinito, imaginación pura.

[6] F. Dostoievsky, *Die Brüder Karamasoff* (Munich ²1957) 382.

[7] J.-P. Sartre, *Huis clos,* escena V. El aspecto negativo de la relación con el otro (en conexión con el problema racial americano) lo trata Sartre en el drama *La putain respectueuse.* Ambas piezas se encuentran en J.-P. Sartre, *Théâtre* (París 1947).

[8] J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essais d'ontologie phénoménologique* (París 1943); cf. espec. parte III: «Le pour-autrui».

[9] Cf. R. Dahrendorf, *Homo sociologicus: Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle* (1957), en *Gesammelte Abhandlungen* I: *Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie* (Munich 1967) 128-194. La discusión en torno a esto puede verse en pp. 384s.

aceptar el mundo que aceptarse uno mismo como es o como lo han hecho los otros. «Yo no soy callado», con esta frase comienza la novela *Stiller* (Callado) del escritor suizo Max Frisch, donde se cuenta la historia de un hombre que insistentemente se niega a aceptarse a sí mismo: porque quiere escaparse de la imagen que los demás tienen de él; porque quiere sacudirse los papeles que los otros le obligan a desempeñar; porque sufre por no poder ser como quiere, sino como debe. Sobre el telón de fondo de esta problemática característica del hombre moderno, la problemática de su propia identidad y su propio papel, la autoaceptación del hombre constituye un problema dificilísimo. Oigamos a C. G. Jung: «Lo sencillo es siempre lo más difícil. En realidad el ser sencillo es un arte supremo, y así el aceptarse a sí mismo es el compendio del problema moral y el núcleo de toda una visión del mundo» [10].

Sobre la «aceptación de sí mismo», sobre la tarea de ser uno mismo, ya escribió el teólogo Romano Guardini, remitiéndose a Pascal:

«La tarea puede resultar muy ardua.
Existe la rebelión ante el tener que ser uno mismo: ¿Por qué tengo que serlo? ¿He pedido existir?
Existe la sensación de que ya no vale la pena ser uno mismo: ¿Qué saco con eso? Me aburro a mí mismo. Estoy contra mí. Ya no me aguanto a mí mismo...
Existe la sensación de haberse engañado consigo mismo, de estar encarcelado en uno mismo: Sólo soy esto y, sin embargo, querría ser mucho más. Sólo tengo estas dotes y, sin embargo, querría otras mayores, más brillantes. Siempre me veo obligado a lo mismo. Siempre tropiezo con las mismas barreras. Siempre cometo los mismos errores, experimento el mismo fracaso...
De todo esto puede surgir una infinita monotonía, un pavoroso hastío» [11].

Sin embargo, *el yo y el mundo* —como ya hemos indicado— *no* deben *entenderse como el sujeto y su objeto «contrapuesto»*. Sujeto y objeto no pueden pensarse aisladamente, separados uno de otro. El conocimiento puramente objetivo, como puso de manifiesto Kant y ha confirmado la física moderna, no se da ni siquiera en las ciencias naturales. Sin embargo, las determinaciones básicas del mundo como espacio, tiempo y causalidad no pueden reducirse a la pura subjetividad; en este aspecto, la física moderna no ha confirmado las ideas de Kant. Pero nosotros no nos encon-

[10] C. G. Jung, *Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge* (1932), en *Psychologie und Religion* (Olten 1971) 143.
[11] R. Guardini, *La aceptación de sí mismo* (Cristiandad, Madrid [3]1977) 21s.



tramos con el mundo en sí, sino con el mundo tal como nos aparece: éste es en la actualidad el punto de partida hasta de la más exacta ciencia natural. El mundo tal como lo conocemos, por tanto, no es ni algo puramente objetivo ni algo puramente subjetivo, sino el producto conjunto de nuestra subjetividad y de lo que es en sí. Es decir: el sujeto y el objeto, no obstante su diferenciación, están siempre referidos el uno al otro, vinculados entre sí, se hallan en una *«reciprocidad» dialéctica,* en una «implicación dialéctica» (W. Schultz) [12].

Luego, por principio, no hay sujeto sin objeto, ni objeto sin sujeto. El esquema sujeto-objeto no es suficiente para describir la realidad. La pregunta por la realidad incluye siempre la pregunta por el que pregunta. Yo no sólo estoy como sujeto frente al objeto: como sujeto soy también objeto para mí mismo. De ahí que nunca pueda objetivarme a mí mismo ni al mundo del todo, como tampoco puedo convertirme en puro sujeto. Yo soy parte del mundo y el mundo es parte de mí mismo. Así, pues, cuando aquí hablamos de realidad, nunca nos referimos a algo que sólo está en uno o en otro lado, nunca pensamos en lo subjetivo solo o en lo objetivo solo. Cuando hablamos de realidad, siempre nos referimos a algo que aúna y engloba sujeto y objeto, conciencia y ser, yo y mundo. En este sentido hablamos, abreviadamente, de la realidad del yo y el mundo.

## 2. *Toma de postura ante la realidad*

Mas la misma realidad reclama ahora una toma de postura. Yo tengo que adoptar una actitud en la realidad, vivir, actuar, ocupar un puesto en ella como hombre. Todo hombre decide por sí mismo su *actitud fundamental* ante la realidad: esa postura de base que envuelve, impregna y configura todas sus experiencias, comportamientos y acciones [13]. Se trata, además, de una *toma de postura libre* dentro de ciertos límites. Pues no se debe olvidar, en primer lugar, que la realidad no se impone como tal realidad de forma ineludible, con evidencia. Por eso da margen para una

[12] Cf. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt* (Pfullingen 1972) 125, 135.
[13] Sobre el concepto de *actitud* (Einstellung), cf. espec. E. Roth, *Einstellung als Determination individuellen Verhaltens. Die Analyse eines Begriffes und seiner Bedeutung für die Persönlichkeitspsychologie* (Gotinga 1967); íd., *Persönlichkeitspsychologie. Eine Einführung* (Stuttgart 1969) 104-114. Cf. también R. Strohal y U. Claesges - P. Jansen, *Einstellung,* en *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* edit. por J. Ritter, II (Basilea-Darmstadt 1972) 417-422.

decisión libre (dentro de unos límites, como hemos de ver), exenta de cualquier necesidad intelectual o moral. Semejante toma de postura no significa una posición dogmática. Unicamente se presupone la propia realidad problemática. No se le «pone» ningún añadido. Yo dejo más bien que la misma realidad, de la que formo parte, actúe sobre mí. No es que yo postule o exija algo, sino que la misma realidad me invita, me provoca: reclama de mí una toma de postura, una toma de postura libre. ¿Qué significa esto?

a) Libertad con limitaciones.

*¿Libertad absoluta?* Tal ha sido la exageración del existencialismo, sobre todo del primer Jean-Paul Sartre, frente a la negación de la libertad por el materialismo y la ciencia natural mecanicista y frente a la represión de la libertad humana por una determinada concepción de Dios. Hay que devolver su «dignidad» al hombre, tan a menudo degradado y convertido en objeto por la ciencia y la vida, tan a menudo humillado por la religión. Y esa dignidad —tal es la tesis central del ateo Sartre— reside en su libertad, que constituye el ser o existencia del hombre, que no depende del éxito y que se acrece incluso cuando median obstáculos reales. «¡Yo *soy* mi libertad! Apenas me has creado, he dejado de pertenecerte», dice Orestes a Júpiter en el drama sartriano *Las moscas* [14]. «No existe el determinismo, el hombre es libre, más aún, el hombre es libertad», se lee a su vez en el escrito programático de Sartre *El existencialismo es un humanismo* [15].

Ahora bien, ¿no está justificada la crítica que cristianos y ateos dirigen a Sartre? ¿Se puede definir el ser o existencia del hombre simplemente como libertad y nada más que libertad? Una existencia así, libremente proyectada, como también reza la tesis sartriana de la libertad, ¿va realmente por delante de la esencia o naturaleza de todo hombre? ¿Es esta existencia realmente indeterminada, es esta libertad absolutamnte ilimitada, es total la responsabilidad del hombre? ¿Es el hombre realmente libre inventor y creador de todos los valores, de la moral y del sentido de la vida? Una libertad ilimitada, absoluta, como expone Hegel —al

[14] J.-P. Sartre, *Les mouches,* acto III, esc. 2.ª, en íd., *Théâtre,* 100.
[15] J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (París 1946) 36s. Descubrí la importancia de la filosofía de Sartre al hacer el trabajo de licenciatura en filosofía, dirigido por el Prof. Dr. Alois Naber, SJ, en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma: *Der existentialistische Humanismus Jean-Paul Sartres* (Roma 1951). Sigo considerando válida la exposición que entonces hice de la filosofía de Sartre, pero tendría que corregir la respuesta dada entonces.



principio tan entusiasmado con la Revolución francesa— en su *Fenomenología del espíritu,* lleva al terror de la guillotina: «El *terror* de la muerte es la intuición de esta esencia negativa suya» [16]. La alternativa que Sartre establece en su obra capital *El ser y la nada* no es convincente: «El hombre o es del todo y siempre libre, o no es» [17]. ¿No tenemos nosotros otra experiencia: que somos y no somos libres?

*¿Libertad relativa?* Hoy es más urgente que nunca tener presente el aspecto verdadero de la filosofía de la existencia de Heidegger, Jaspers, Marcel y Sartre, como también de la filosofía de Rousseau, Kant, Fichte, el último Schelling y Bergson frente a cualquier negación de la libertad en un determinismo filosófico, fisiológico, psicológico o sociológico. Dentro de los límites propios de lo humano, límites que Sartre al final se ve obligado a reconocer en forma de una inalterable «condición humana» («condition humaine») [18], Orestes tiene razón: «Yo soy un hombre, Júpiter, y todo hombre tiene que hallar su camino» [19]. Contra toda falsa seguridad y satisfacción burguesa hay que subrayar: el hombre, que no es lo que es, está encomendado a sí mismo; será lo que él mismo haya proyectado ser. Debe realizarse a sí mismo, y sólo en su realización se cumplirá su libertad. En este sentido restringido es verdadera la frase de Sartre en su escrito programático: «El hombre es lo que hace de sí mismo» [20]. También tiene razón Sartre cuando ve todos y cada uno de los actos particulares como expresión de una opción originaria: «Puedo pertenecer a un partido, escribir un libro, querer casarme: todo ello es pura manifestación de una elección fundamental» [21]. Llama a la elección fundamental en que se apoya toda elección particular *«elección originaria»* («choix originel», «choix fondamental») [22]: «Elección de mí mismo en el mundo a la par que descubrimiento del mundo» [23]. Para Sartre es éste el acto fundamental de la existencia y de la libertad, el que configura y da sentido a todas sus particularidades: la elección fundamental, en la cual yo decido sobre mi ser, antecede a todos los actos de la voluntad. Es una sola cosa con la conciencia que tengo de mí mismo [24].

[16] G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* en *Werke* II, 419.
[17] J.-P. Sartre, *L'être et le néant,* 516; cf. 516-518.
[18] Cf. J.-P. Sartre, *L'existentialisme,* 67-72.
[19] J.-P. Sartre, *Les mouches,* acto III, esc. 2.ª, en íd., *Théâtre,* 101.
[20] J.-P. Sartre, *L'existentialisme,* 22; cf. *L'être et le néant,* 516.
[21] *L'existentialisme,* 23s.
[22] Cf. J.-P. Sartre, *L'être et le néant,* 660; cf. 518-521.
[23] *L'être et le néant,* 539.
[24] Cf. *ibid.*

Esta «opción fundamental», sin embargo, no debe entenderse como la entiende Sartre: sin duda es un acto de la libertad, pero no en el sentido de un proyecto libre sin condicionamiento alguno, sino con el reconocimiento de la inalterable condición humana, que en ningún caso es puramente extrínseca; es un acto de la libertad, pero siempre puede dirigirse no sólo hacia el ser, sino también hacia la nada. El existencialismo de Sartre tiene muy poco en cuenta la alternativa nihilista [25]. No obstante, se trata de una elección libre ante el hombre y el mundo, de una toma de postura libre con respecto a la realidad en general en el marco de la pregunta radical por el ser o no ser: es lo que llamamos *opción fundamental.*

Fue Kierkegaard quien convirtió el concepto de «decisión» («opción», «elección»), utilizado tanto en el ámbito ético-jurídico como en el religioso, en un concepto filosófico fundamental para caracterizar la existencia humana. Así ha ejercido un influjo enorme en filósofos como Heidegger, Jaspers y Sartre y en teólogos como Barth, Gogarten y Bultmann [26]. Sin embargo, el primer Kierkegaard empleaba el término en sentido subjetivista para designar la existencia individual aislada: «Yo elijo el absoluto; pero ¿qué es el absoluto? Yo mismo en mi eterna validez. No puedo elegir como absoluto algo que no sea yo...» [27]. El último Kierkegaard lo emplea más bien en sentido específicamente cristiano: en el «momento más decisivo, de sumo riesgo» —y ese caso constituye la piedra de toque—, hay, según él, «*un solo* nombre que un hombre desearía nombrar: el nombre de Cristo; un solo consuelo que desearía hallar: el de Jesucristo»; es «tarea» del hombre «afianzar en el tiempo esta eterna decisión de la interioridad..., y conservar la impresión de la decisión» [28].

Ahora bien, opción fundamental no tiene el significado puramente subjetivo ni específicamente cristiano de decisión, sino que designa la opción del hombre ante la realidad en general: la toma de postura radical frente a la propia existencia y al mundo.

Tanto en América como en Alemania, la investigación moderna sobre el comportamiento ha demostrado con toda claridad que el hombre está *doblemente preformado* para esta opción fundamental respecto a la realidad del mundo y del yo: por influencias del entorno y por disposiciones hereditarias.

[25] Cf. espec. *L'être et le néant,* 651-663.
[26] Cf. C. von Bormann, *Entscheidung,* en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II, 541-544.
[27] S. Kierkegaard, *Entweder-oder,* II = *Gesammelte Werke,* secc. 2 y 3 (Düsseldorf 1957) 227.
[28] S. Kierkegaard, *Tagebücher,* II = *Gesammelte Werke,* edit. por H. Gerdes (Düsseldorf-Colonia 1963) 104s.



El hombre está *determinado por el entorno,* configurado por influjos, sujeto a restricciones, condicionado de múltiples formas y, por tanto, cabe predecir en gran medida su comportamiento. Apoyándose en esto, algunos estudiosos del comportamiento, en particular los *behavioristas* americanos, hablan de programar al hombre para el bien. El behaviorista radical B. F. Skinner llega a exigir —en los antípodas de Sartre— una posición «más allá de la libertad y la dignidad» [29]: el desenfrenado afán de libertad del hombre autónomo, responsable de tantos males individuales y sociales, debe ser sustituido por un control científico del comportamiento humano y gobernado con ayuda de una universal «tecnología del comportamiento».

Pero ni el mismo Skinner niega la libertad humana. Efectivamente, el hombre no está simplemente determinado por el entorno, no está *totalmente* condicionado, no es *del todo* previsible. No cabe duda de que el entorno configura al hombre y su voluntad. Pero también el hombre y su voluntad configuran el entorno, en cuanto que el hombre se presenta ante él como un sistema autónomo. A pesar de todos los condicionamientos ambientales, puedo romper libremente con los prejuicios tradicionales y modificar en consecuencia mi comportamiento. Puedo reconocer a otros la libertad de sopesar mis argumentos, tal vez de aceptarlos y hasta de modificar igualmente su comportamiento. En una palabra: puedo realizar la autonomía del hombre interior y recomendarlo a otros.

Sin embargo, los estudiosos del comportamiento *(etólogos)* alemanes de la escuela del Premio Nobel Konrad Lorenz, contrarios a los behavioristas americanos, afirman con razón que el hombre, por ser producto de una historia genética, está ya *genéticamente pre-programado* (cosa que, por lo demás, no niega Skinner), y así, en sus modos de comportamiento, en sus formas de actuación y en sus reacciones, es impulsado y guiado por programas hereditarios. Lo congénito tiene una importancia decisiva para el comportamiento individual y social [30]. Ahora bien, también los etólogos advierten que lo congénito actúa sólo como un factor, no como un destino ineludible que yo tuviera que soportar y aceptar.

[29] B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity* (Nueva York 1971).
[30] K. Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* (Viena 1963); íd., *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus den Werdegang der Verhaltenslehre. Gesammelte Abhandlungen,* 2 vols. (Munich 1965). Una buena visión general ofrece I. Eibl-Eibesfeldt, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie* (Munich [3]1972).

Como dice Irenäus Eibl-Eibesfeldt, discípulo de Lorenz, «la opinión de que el hombre sólo está programado por el aprendizaje es falsa, tan falsa como la afirmación de que el hombre está ya pre-programado en su totalidad» [31].

Parece claro que un hombre totalmente pre-programado o condicionado por su entorno ya no sería hombre, sino más bien un animal o un robot. Dentro de los límites de lo congénito y de lo condicionado por el entorno, el hombre es libre: libre en oposición a dependencia de una fuerza o coacción, libre en el sentido de autodeterminación, de autonomía.

b) Libertad como experiencia.

Tanto los behavioristas como los etólogos, tanto los psicoanalistas como los teóricos marxistas de la sociedad deben tener presente que cualquier *absolutización de conocimientos precisos, pero particulares,* desemboca en el desconocimiento de la libertad y la humanidad y, como ya Karl Jaspers advierte, en el «desmantelamiento de la imagen del hombre» y en el «desmantelamiento del hombre mismo»: «Todas las dependencias mundanas y todos los procesos evolutivos biológicos conciernen por así decir a la materia del hombre, no al hombre mismo. No se puede vislumbrar hasta dónde va a llegar la investigación en el conocimiento del desarrollo de esta materia humana. Y difícilmente encontraríamos un campo más apasionante y sugerente que éste. Cuando se absolutiza un conocimiento del hombre pretendiendo convertirlo en conocimiento del hombre entero, desaparece la libertad. Así pasa con las teorías del hombre elaboradas —con gran acierto en sus respectivos aspectos concretos— por el psicoanálisis, el marxismo y la teoría de las razas. Cuando no se limitan a estudiar aspectos del fenómeno humano encubren la realidad del hombre» [32].

La investigación científica descubre *siempre meros aspectos del hombre:* «La investigación nos descubre en el hombre cosas muy curiosas y sorprendentes, pero cuanto más clara es, tanto más consciente se hace de que le es imposible convertir al hombre en su totalidad en objeto de investigación. El hombre es siempre más de lo que él sabe de sí mismo. Y esto es válido tanto cuando se trata del hombre en general como de cada hombre en particular. Nunca se puede hacer balance y tener conocimiento definitivo ni del hombre en general ni de un individuo en particular» [33]. El

[31] I. Eibl-Eibesfeldt, *Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten* (Viena 1973) 271s.
[32] K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* (Francfort 1958) 54.
[33] *Loc. cit.,* 54s.



propio hombre, sin embargo, tiene plena conciencia de la totalidad de su ser y, por tanto, de su libertad humana: «Todos y cada uno de nosotros tenemos idea de qué es el hombre con una seguridad antecedente y consiguiente a la investigación. Es cosa de nuestra libertad, que se sabe ligada a un conocimiento vinculante, pero que no se incluye como objeto de dicho conocimiento. En efecto, cuando nos estudiamos nosotros mismos, no vemos ninguna libertad, sino un modo de ser, finitud, figura, relación, necesidad causal. Nuestra libertad es aquello por lo que nos hacemos conscientes de nuestro propio ser hombre» [34].

Por lo que se refiere al *conocimiento de la libertad humana,* esto significa que dicha libertad no se puede presentar como un objeto entre otros; es una magnitud controvertida, cuestionable. Tampoco se puede constatar o probar científicamente desde fuera. Pero yo puedo tomar conciencia de ella. Puedo percibirla interiormente. Que yo soy libre no me lo dice en definitiva una prueba externa a favor de la libertad, sino mi propia e íntima *experiencia de libertad.* Se trata de una experiencia que no es conceptual, sino fáctica. Al obrar tengo múltiples ocasiones de experimentar inmediatamente que quiero esto, pero podría querer otra cosa, que hago de hecho otra cosa, que soy libre. Esa experiencia no sólo incluye el hacer, sino también el no hacer, el fracasar, el *ser culpable.* Al obrar puedo también experimentar inmediatamente que no he hecho algo, pero debería haberlo hecho, que he dado mi palabra, pero no la he cumplido; soy culpable, reconozco mi culpa y pido perdón; pero también exijo del otro que reconozca él la culpa cuando yo no soy el culpable; en definitiva, la cosa dependía enteramente de su libertad... ¿Qué sería la moralidad sin responsabilidad o la responsabilidad sin libertad?

Yo mismo, en toda mi persona, me experimento como origen de que quiera esto y no otra cosa. Mi libertad no es una simple cualidad de mi querer o de mi obrar, sino de mi ser. ¿Dependo yo ahí exclusivamente del motivo más fuerte, que necesariamente se impone en mi mecanismo anímico de asociación? La conocida doctrina agustiniano-jansenista de que la voluntad humana sigue necesariamente el «estímulo» más fuerte en cada caso (delectatio victrix) establece el dilema de concupiscencia irresistible o gracia irresistible [35]. Pero este tipo de determinación, tanto en teología como en psicología, es más un postulado que una tesis probada.

[34] *Loc. cit.,* 55. Para la particular concepción de K. Jaspers sobre la voluntad y la libertad (¡existencial!), cf. su principal obra, *Philosophie,* 3 vols. (1932, ²1956), espec. vol. II: *Existenzerhellung,* 2.ª parte: *Selbstsein als Freiheit.*
[35] Cf. pp. 116-125: Pugna de la fe con la fe.

¿No contribuyo yo a determinar qué peso corresponde a cada motivo? ¿No establezco yo mismo criterios y normas? ¿No recibe el nombre de «motivo más fuerte» el que yo hago que lo sea? ¿No soy yo quien decide en último término si he de actuar, cuándo y cómo? Por grande que sea la dependencia y determinación externa e interna que condiciona toda mi existencia, soy consciente de que hacer esto o aquello, en último término, depende de mí: si hablo o callo, si me levanto o permanezco sentado, si prefiero y elijo este o aquel vestido, esta o aquella comida, este o aquel estímulo... El hombre, a pesar de todas las leyes de la causalidad, es y seguirá siendo un ser radicalmente imprevisible, porque es libre: a menudo dice «no» cuando se espera un sí, y «sí» cuando se teme un no.

También, aunque de otra manera, depende de mí en último término decidir sobre la *cuestión fundamental:* aquí ya no se trata de esto o aquello, sino de la realidad, de la problemática realidad en general, de mi actitud básica ante la problemática realidad de mi yo y del mundo. Aquí es donde mejor experimento que *puedo decir sí o no en libertad.* Esta decisión fundamental ante una realidad cuestionable no necesita ser refleja y mucho menos filosóficamente refleja. Esta decisión va madurando en el niño, como luego veremos. También puede después, con mayor o menor grado de conciencia, verificarse directamente en la existencia cotidiana, llegando a constituir para el hombre su actitud concreta ante la vida, ante el mundo, ante la realidad. Ahora bien, al experimentar tantas veces en la vida diaria concreta la amenaza de la nada, de la caducidad, transitoriedad, desorientación y finitud de todo lo humano y terreno, incluso el que lleva una vida espiritual negligente y superficial se verá obligado a tomar una decisión más o menos refleja. Entonces será preciso asumir conscientemente y aceptar con decisión lo que se había vivido de manera no refleja. Incluso pequeñas conmociones pueden suscitar el gran interrogante: ¿Cómo es mi actitud radical ante la vida, positiva o negativa? ¿Cuál es mi actitud radical ante mi propia existencia y ante el mundo que me rodea, ante los demás hombres y ante la sociedad, ante el mundo en general y ante su historia? ¿Cuál es mi postura ante la *realidad en su conjunto?*

- *Con respecto a la realidad en su conjunto, no se trata sólo de las decisiones particulares —más o menos importantes— de la vida, que son medios para el fin. Se trata a la vez de una decisión que repercute en todas las decisiones particulares, que se ha de tomar con responsabilidad, no arbitrariamente, de forma refleja o no refleja: la libre* toma de postura radical ante la realidad, *la* decisión fundamental, *positiva o negativa, que determina, configura y colorea la* actitud fundamental *del hombre frente a la realidad en general: la actitud fundamental ante sí mismo, ante los otros hombres, ante la sociedad y el mundo, que por ello afecta a todas las vivencias, comportamientos y acciones del hombre.*



La terminología no debe constituir problema. No hay inconveniente en dar a esa decisión fundamental otros nombres, por ejemplo:
«decisión vital», en la que está en juego la actitud global del hombre ante la vida;
«elección originaria», en la que yo elijo el significado que tienen para mí el mundo, la sociedad, los hombres y yo mismo;
«opción fundamental», sobre la que se basan todas mis opciones particulares, todo el complejo sistema de mis opiniones, pareceres, convicciones y expectativas;
«resolución primera», que repercute en todas mis percepciones, sentimientos, pensamientos y acciones y frente a la cual todas mis otras resoluciones son secundarias;
«determinación cardinal», en torno a cuyo gozne *(cardo)* gira toda mi existencia en su dimensión cognoscitiva, afectiva, activa y ética;
la gran «disyuntiva» (el «o esto o lo otro» de Kierkegaard), en que se toma una decisión radical sobre mi existencia en el mundo (algo parecido a lo que en un contexto religioso significa la «elección» en los Ejercicios de Ignacio de Loyola)...

### c) La alternativa fundamental.

Es posible aceptar y rechazar la realidad problemática. Semejante decisión y actitud fundamental entraña un auténtico *riesgo.* Siendo todo transitorio, caduco, finito, inane, ¿quién me puede decir qué es correcto? Estando todo en juego, ¿quién no va a advertir el alcance de su decisión? Tratándose del fundamento y el sentido de la vida, ¿quién puede preservarme del desengaño y el fracaso, garantizarme el acierto y el éxito?

La misma realidad no fuerza a un sí o un no, a una actitud fundamental positiva o negativa. La realidad —volvemos a descubrirlo una vez más— no es evidente; el todo no es transparente. ¿Debo yo, pues, entregarme a algo que no es patente, demostrable, evaluable? ¿No están todas las razones en favor de la «sospecha» (Nietzsche), el recelo, la desconfianza?

Verdaderamente aquí se ventila una *cuestión de confianza o desconfianza* en la que yo mismo estoy en juego, sin ningún tipo

de seguridad o garantía. Describamos tal «confianza» con otras palabras:
O creo que la realidad es capaz de sostenerme y me fío de ella, o no.
O acepto radicalmente la realidad y me confío a ella, o no.
O considero la realidad digna de crédito y confianza, o no.
O declaro y expreso a la realidad mi confianza, o no.

Cualquiera que sea la decisión fundamental que se tome y la actitud fundamental que se adopte, la decisión fundamental como tal es *insoslayable*. El hombre es libre. Pero no es libre de ser libre: «Hay que apostar; esto no es libre; estáis embarcados», como ya hemos oído de labios de Pascal [36]. El hombre está «condenado» a la libertad, dice Jean-Paul Sartre [37], «llamado» a la libertad, dicen otros. Esté el hombre condenado o llamado a la libertad, a la larga es imposible estar ante la realidad en una fluctuación indefinida entre el nihilismo y el no nihilismo. O una cosa u otra: ¡ver o no ver! Quien no quiere ver no es indiferente, sino ciego.

También elige quien no elige: elige no elegir, mediante una elección encubierta, de la que se puede decir que quien no gana, pierde. Y puesto que ahora no se trata de la elección de una cosa o un ente concreto, ni de una decisión particular, sino de la elección de mi vida, de la decisión fundamental y de la actitud radical respecto a mi vida y a la vida de los otros, respecto al mundo como es, respecto a la realidad en general; puesto que se trata, por tanto, de la toma de postura respecto a la totalidad de lo que es, fuera de lo cual no hay nada, no queda otra elección que la de afirmar o negar. En esta votación de confianza, la abstención equivale a denegar la confianza, es un voto de desconfianza. Quien aquí —de hecho cuando menos— no dice sí, dice de hecho no:

- *Puesto que la problemática realidad —la realidad de mí mismo y del mundo— no se manifiesta con evidencia y de manera irrefutable como lo que es, cabe interpretarla en la línea del ser o del no ser: lo existente se me presenta o bien con una unidad, una inteligibilidad, una bondad y una realidad radicales, o bien con una dualidad, una falta de sentido y valor, y una inanidad igualmente radicales.*
- *En esta cuestión-base, la alternativa fundamental consiste en un radical (reflejo o no reflejo)* sí o no a la realidad: *en una confianza o desconfianza —que no pueden imponerse ni demostrarse— hacia la realidad del mundo y de mi propio yo.*

[36] Cf. pp. 98-102: ¿Razón razonable - creencia creíble?
[37] J.-P. Sartre, *L'existentialisme*, 37.



- *Puesto que en esta alternativa fundamental se trata de una confianza o desconfianza* radical, *también habrá que hablar —de acuerdo con la decisión fundamental y la actitud fundamental— de una* confianza fundamental *o* desconfianza fundamental. *Así, pues, no una simple confianza (desconfianza) en este o aquel hombre, en esto o en aquello, sino la confianza que late tras toda confianza (desconfianza) particular y la hace posible: la confianza (desconfianza) fundamental en mí mismo, en los otros hombres, en el mundo, en la problemática realidad en cuanto tal.*
- *Una confianza fundamental en la realidad no excluye en absoluto la desconfianza en un caso particular y por ello no debe confundirse con la confianza ciega o con un optimismo acrítico. Una desconfianza fundamental en la realidad tal vez tampoco excluye la confianza en un caso particular y, de todos modos, no debe confundirse con la melancolía o con un pesimismo superficial.*

Tampoco aquí reside el problema en la terminología, sino en el contenido. Cabe dar otros nombres a la confianza y la desconfianza fundamentales, y cada expresión encierra matices y riesgos peculiares. En vez de confianza o desconfianza fundamental se pueden emplear los términos:
«Confianza o desconfianza originaria»: una confianza o desconfianza general (que no se ha de entender erróneamente en sentido teológico-místico).
«Confianza o desconfianza ante la vida»: una confianza o desconfianza radical ante la vida entendida en un sentido global que incluye al mundo y al hombre, ante la «marcha de las cosas» (que no se ha de entender erróneamente en sentido subjetivo-psicológico).
«Confianza o desconfianza ante el ser»: una actitud radical de confiar o no confiar en el ser en toda su extensión (que no se ha de entender erróneamente en sentido objetivo-ontológico).
«Confianza o desconfianza ante la razón»: una actitud radical de confiar o no confiar en la racionalidad de la razón (que no se ha de entender erróneamente en sentido racionalista-positivista).

Nadie puede eludir esta decisión y actitud fundamental. Ni siquiera el *racionalista crítico* [38]. Efectivamente, ¿cómo he de probar o demostrar, si soy racionalista, que mi «ratio» es racional, que mi razón es razonable? ¡También la racionalidad de la razón

[38] Cf. pp. 154-161: ¿Pretensión universal del pensamiento científico-natural? (respecto a K. Popper y H. Albert).

es —ya lo hemos visto— muchas veces cuestionable! También los racionalistas críticos tienen que presuponer como base de su sistema no un *argumento* de razón, sino una *confianza* (confianza fundamental) en la razón, cosa que no nos sorprende. Karl Popper lo ha visto y confesado claramente: «El racionalismo valora el argumento y la teoría y la revisión mediante la experiencia. Pero la opción por el racionalismo no puede fundamentarse ni con argumentos ni mediante la experiencia. Aunque se pueda discutir sobre ella, tal opción se basa a la postre en una decisión irracional, en la fe en la razón. Ahora bien, la opción por la razón no es puramente intelectual, sino moral. Influye en toda nuestra actitud ante los demás hombres y ante los problemas de la vida social. Estrechamente ligada a ella está la fe en la unidad racional del hombre, en el valor de cada hombre» [39]. ¡Sorprendente constatación de un racionalista crítico! ¿Cómo hemos de entenderla?

Un racionalismo «autosuficiente», «global» o «acrítico», como el que propugnan Descartes y muchos científicos modernos, es según Popper «lógicamente insostenible» [40]: una postura racionalista que pretenda basar toda hipótesis en un argumento o en una experiencia no puede fundamentarse en argumentos o experiencias. Y un racionalismo «moderado» que reconozca abiertamente sus límites, el racionalismo *crítico* que propugna Popper, tiene que «aceptar sin consideraciones racionales una propuesta, una resolución, una fe o un comportamiento» que, «por tanto, debe calificarse de irracional»: «En cualquier caso, nosotros podemos llamarla *fe* irracional *en la razón*» [41]. Así, pues, una «elección», que «no es simplemente una cuestión intelectual o una cuestión de gustos», sino una «decisión moral» que condiciona profundamente toda nuestra actitud ante los demás hombres y ante los problemas de la vida social» [42]. Para Popper, el «conflicto entre el racionalismo y el irracionalismo» es el «conflicto intelectual y tal vez moral más importante de nuestro tiempo» [43].

Pero nosotros preguntamos: ¿cómo se puede seguir hablando de «racionalismo» crítico si su fundamento es —y será— el irracionalismo? Porque esa «fe irracional en la razón» se ha de presuponer *siempre*. Un racionalismo basado en un fundamento irracional, ¿no es un racionalismo infundado? Popper dice: «Admitimos sin rodeos que en nuestras comprobaciones nos guiamos en último término por nuestra estimación, por nuestra preferencia» [44]. Un racionalismo en el fondo irracional, ¿no constituye un irracionalismo racionalizado a posteriori a la vista de sus consecuencias negativas? [45] ¿No tuvo que reconocer el mismo Popper «en esta medida una cierta prioridad del irracionalismo»? [46]

«La base se tambalea», podemos constatar con Popper [47]: de hecho, el edificio de la ciencia objetiva no está construido sobre la «roca viva», sino que se asienta sobre un «lodazal» en el que, a nuestro parecer, «los pilares introducidos en la tierra movediza» [48] no han penetrado lo suficiente para poder servir de soporte. La falibilidad de la razón en todos los campos —en la que tanto insisten Popper y Albert—, incluso en la matemática, la lógica y las ciencias naturales, pone de manifiesto ese carácter problemático de la razón que permite plantear el problema de la racionalidad radical de la razón. Y no se trata sólo de la racionalidad de la razón, sino también de la realidad de la realidad, puesta en tela de juicio por el nihilismo. Ahora bien, ni Popper ni sus discípulos han discutido seriamente con el nihilismo el problema de la realidad de la realidad: en el segundo volumen de *La sociedad abierta,* en el que se centra la presente discusión, apenas se menciona a Nietzsche. ¿Es que hay que abandonar la práctica habitual y renunciar al examen crítico con respecto a la racionalidad de la razón y a la realidad de la realidad, que siempre se dan por supuestas? ¿Es que precisamente esta pregunta básica no va a tener una respuesta racional cuando en cosas mucho menos importantes

[39] K. R. Popper (y H. Marcuse), *Revolution oder Reform? Eine Konfrontation,* edit. por F. Stark (Munich 1971) 38s.

[40] K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies,* 2 vols. (1944-45); versión alem.: *Die offene Gesellschaft un ihre Feinde,* 2 vols. (Munich 1975); cita, en vol. II, 283.

[41] *Loc. cit.,* II, 284.

[42] *Loc. cit.,* II, 285.

[43] *Loc. cit.,* II, 275.

[44] K. R. Popper, *Logik der Forschung* (1934; Tubinga [6]1976) 12.

[45] Cf. K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft,* II, 287-296. Sobre el significado de las *consecuencias,* que nosotros aceptaremos luego, de todas las «comprobaciones» (decisiones), cf. *Logik der Forschung,* 12s.

[46] *Loc. cit.,* II, 285. En el *«Addendum»* (1961), que por desgracia sola mente se encuentra en la cuarta edición inglesa de *La sociedad abierta* (1962), II, 369-396, y cuya importancia me indicó H. Albert, Popper toma postura personal contra la decisión irracionalista (p. 380). Tiene toda la razón por lo que se refiere a la exagerada y superdramatizada decisión en sentido existencialista (= salto en la oscuridad con los ojos cerrados). Pero esto debería traer como consecuencia una corrección en las bases del propio Popper: ya no sería legítimo hablar de una «fe *irracional* en la razón», ni de una «prioridad del *irracionalismo»,* tal vez ni siquiera de «racionalismo», sino sólo —cuando menos en alemán— de «racionalidad». Esta crítica nuestra se ve confirmada por el tratamiento superficial que Popper hace del problema del nihilismo (381-386) y por sus manifestaciones emocionales respecto a la filosofía de Hegel (393-395).

[47] K. R. Popper, *Logik der Forschung,* 76.

[48] *Loc. cit.,* 75s.

se concede tanta importancia al pensamiento racional, a los argumentos de la lógica y a los resultados de la experiencia?

«¡Los racionalistas deberían ser más racionales!», cabría decir adaptando a nuestro caso una famosa frase de Barth. Nosotros, más racionales que los racionalistas, no llamaremos «irracional» a semejante decisión fundamental, como se explicará más adelante. De momento basta con constatar que ni un racionalista puede soslayar la «elección, «opción» o «decisión» entre la confianza en la razón y la desconfianza en la razón, entre la confianza fundamental y la desconfianza fundamental.

Ha quedado claro que la decisión fundamental es un riesgo de la libertad. Pero libertad no significa arbitrariedad irracional. El hecho de que la decisión fudamental sea libre no implica en modo alguno que sea indiferente elegir una postura u otra. La posibilidad de distintas decisiones, posturas, actitudes fundamentales no supone que sean equivalentes. No todas las direcciones representan el sendero correcto. Y así hemos llegado al punto decisivo: ¿qué dirección es la correcta?

## II. *¿DESCONFIANZA RADICAL O CONFIANZA RADICAL?*

Nietzsche anduvo buscando, incluso después de sumirse en sus tinieblas espirituales, una Ariadna capaz de sacarle del laberinto de la vida. ¿No hay ninguna respuesta para el «sacrificado», en presencia de la muerte? Otra persona vio las cosas de otra manera:

«No sé quién —o qué— suscitó la pregunta. No sé cuándo fue planteada. No sé siquiera si respondí. Pero, una vez, respondí *sí* a alguien o a algo.

De esta hora data la certidumbre de que la existencia tiene pleno sentido y de que, por tanto, mi vida, vivida en sumisión, tiene una meta.

Desde esta hora supe lo que significa 'no volver la vista atrás' y 'no preocuparse por el día siguiente'.

Conducido a través del laberinto de la vida por el hilo de Ariadna de la respuesta, llegué a un tiempo y a un lugar en que supe que el camino lleva a un triunfo que es muerte y a una muerte que es triunfo; que la recompensa por jugarse la vida es la difamación y que la más profunda humillación significa exaltación, una exaltación que está al alcance del hombre. Desde entonces perdió su sentido la palabra coraje, puesto que nada podía serme arrebatado».

Así escribía Dag Hammarskjöld [1], secretario general de las Naciones Unidas, en la fiesta de Pentecostés de 1961, cuatro meses antes de su muerte, estando en misión de paz junto a la frontera del Congo. La alternativa fundamental, ya antes visible en Nietzsche, recibe aquí una respuesta radicalmente distinta.

[1] D. Hammarskjöld, *Zeichen am Weg* (Munich-Zurich 1965) 170.

## 1. *Confrontación*

Para hablar con toda claridad en este punto capital de nuestra discusión, vamos a contraponer en primer lugar ambas posiciones en forma antitética. Con ello no pretendemos separar a los hombres en cabritos y ovejas, ni calificar moralmente su decisión a favor o en contra de la realidad. Es decir, la alternativa radical entre el «sí» y el «no» a la realidad problemática no debe identificarse de antemano con la alternativa moral: «amor que todo lo transfigura» o «egoísmo que ensombrece toda claridad»; «amorosa apertura de la voluntad y serena claridad del espíritu» o «ceguera y obstinación»; «elevados sentimientos caballerosos e idealistas» o «bajos sentimientos recelosos y egoístas». Así se expresa —con una capciosa referencia a los «claros rayos de luz de la evidencia objetiva» y a las «ciegas ventanas de nuestro espíritu»— el filósofo católico Peter Wust [2], que analizó la alternativa fundamental entre «confianza originaria» y «desconfianza originaria» en un tiempo en que la mayoría de los neoescolásticos católicos y de los psicólogos no daban muestras de barruntar siquiera la profundidad de la problemática de *Incertidumbre y riesgo* [3]. Tampoco es nuestra intención comenzar por la génesis psíquica de dicha confianza y desconfianza y analizar primariamente el proceso de la decisión desde el punto de vista psicológico. Si bien en lo que sigue los aspectos psicológicos y morales habrán de desempeñar un gran papel, una moralización o psicologización no hace ninguna justicia al fondo del problema. Vamos a estudiar primero la alternativa mediante una contraposición radical.

a) El no a la realidad.

Comenzamos con la actitud básica negativa: ¿qué significa desconfianza radical? ¿Qué quiere decir desconfianza originaria, desconfianza ante la vida, desconfianza ante el ser, desconfianza ante la razón? Empecemos ofreciendo una respuesta global, que explicaremos después:

[2] P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis* (1937; Munich [7]1962) 62. 65. 68s.

[3] Wust se sabe particularmente deudor de las tres obras siguientes: B. Rosenmüller, *Religionsphilosophie* (Münster 1932); J. Pieper, *Über die Hoffnung* (Leipzig 1935), y K. Jaspers, *Vernunft und Existenz* (Groningen 1935). En la decisión fundamental del sujeto de Wust es casi inevitable una calificación moral, puesto que como «auténtico principio primero y originario de la filosofía» se toma «el *principium intelligibilitatis universalis*» (ens et verum convertuntur), cuya «verdad alumbra con luminosa evidencia» en el espíritu del filósofo: la «radiante claridad de la *veritas ontologica*, que todo lo ilumina» (150s).



- *En la desconfianza fundamental, el hombre da* un no radical, *imposible de mantener coherentemente en la praxis, a* la realidad problemática *de sí mismo y del mundo; con ese no se cierra a la realidad: esta actitud básica negativa significa una fijación nihilista en la inanidad de la realidad y una abismal incertidumbre respecto a todas las vivencias y el comportamiento del hombre.*

A lo cual podemos añadir:

a) *El hombre no propende de suyo al no:* algo en él, él mismo, se resiste a tomar una decisión radicalmente negativa. Para pronunciar el no tiene que vencerse. Porque de suyo el ojo quiere ver, el entendimiento entender, la voluntad intentar. De suyo, el hombre no está cerrado a una radical identidad, inteligibilidad y bondad de la problemática realidad de sí mismo y del mundo: a aceptar el ente como un ser y no como una apariencia. Incluso una agria protesta contra la realidad suele aún aferrarse a esa misma realidad.

Pero el hombre es libre, libre también para el no. El acoso del escepticismo y la tentación del nihilismo son algo auténtico y serio. Se basan, como ya vimos, en el permanente carácter problemático de la realidad, en el que puede fijarse el hombre. Por tanto, a pesar de la inclinación de su razón, a pesar de la apertura de su existencia, el hombre, guiado por su propio sentir y deseo, puede cerrarse a la realidad de sí mismo y del mundo e interpretar el ente como simple apariencia. Puede correr el riesgo de desconfiar radicalmente de la vida, de la razón, de la realidad en general: no tener «confianza en la marcha de las cosas», tener una «fe del nihilista», como decía Nietzsche.

b) *La realidad está cerrada para la desconfianza radical:* la primera posibilidad es que puedo adoptar una postura negativa. Puedo afrontar la problemática realidad con una desconfianza radical y no concederme a mí mismo, ni al mundo, ni a la realidad en general, un verdadero ser. En ese caso sólo veo la inanidad de la realidad: bajo su apariencia no veo el ser, sino el no ser. Con ello —a pesar de todas las posibles concesiones particulares— doy un no rotundo a la realidad. Con esa desconfianza radical, lo que se me aparece no es la realidad, sino la inanidad:
no la identidad, sino la absoluta dualidad: la realidad como caos;
no la plenitud de sentido, sino la absoluta falta de sentido: la realidad como absurdo;

no el valor, sino la absoluta carencia de valor: la realidad como ilusión.

Y por lo que se refiere a mi problemática existencia, lo que aparece es el triunfo de la inanidad sobre la realidad:
del destino y la muerte sobre la identidad;
del vacío y el absurdo sobre el sentido;
de la culpa y el fracaso sobre el valor de mi vida.

Es decir, que la problemática realidad a la que radicalmente me cierro sólo me muestra su inanidad. La realidad se cierra a mi actitud básica de desconfianza, que a su vez condiciona todas mis vivencias y comportamientos. Este es, pues, el riesgo receloso de la desconfianza radical por la que yo me empeño en una actitud nihilista: por mi propio sentir y deseo me arrojo al abismo de la *incertidumbre,* al extravío de la duda, a la angustia de la desesperación, contra todo lo cual ni la apatía, ni la ironía, ni el orgullo heroico son capaces de salir airosos.

c) *El no es una actitud que no puede mantenerse consecuentemente en la práctica:* evidentemente se puede decir que el todo es absurdo y que sólo determinados pasos concretos son razonables. Pero dentro de la desconfianza radical, la confianza en un caso aislado no es consecuente. ¿Cómo puede tener sentido un paso aislado si todo el camino es absurdo? Esto muestra con claridad que el no es insostenible como actitud práctica coherente. En efecto, quien opta por la nada en una postura nihilista, en la práctica se ve obligado constantemente a recurrir al ser. Quien quiere vivir como nihilista, no puede vivir de la nada ni corporal ni espiritualmente. Aun el más desconfiado tiene que confiar alguna vez. También el que escribe sobre el absurdo del ser vive, entre otras cosas, de sus derechos de autor. De hecho, muchos viven no sólo en el absurdo, sino también del absurdo. Ni la ironía ni el orgullo pueden evitar los peores compromisos del nihilismo y la radical discrepancia entre teoría y praxis. En medio de todo se da cierta tragicomedia que convierte el absurdo en verdad, y, a la vez, presenta los rasgos de «mauvaise foi» (Jean-Paul Sartre)[4]: una existencia inconsecuente, inconsistente, falseada. ¿No resulta así el no a la problemática realidad una posibilidad inauténtica?

[4] Cf. J.-P. Sartre, *L'existentialisme,* 80-82; *L'être et le néant,* 85-111.

b) El sí a la realidad.

Frente a todo esto se alza la actitud positiva: ¿qué es la confianza radical? ¿Qué quiere decir confianza originaria, confianza en la vida, en el ser, en la razón? También aquí comenzamos por una respuesta global:

- *Con la confianza fundamental el hombre da un* sí *rotundo y consecuente en la práctica* a la problemática realidad *de sí mismo y del mundo: un sí por el que se abre a la realidad. Esta actitud positiva significa una certidumbre radical antinihilista respecto a toda vivencia y comportamiento humano, a pesar de su carácter problemático.*

A lo cual podemos añadir:

a) *El hombre tiende de suyo al sí:* no es indiferente ante semejante decisión. Situado entre el caos y el cosmos, entre lo absurdo y lo inteligible, entre el valor y la futilidad, entre el ser y el no ser, no me siento neutral: me gustaría ver, entender, conseguir, tener éxito, ser feliz. Me siento atraído hacia el ser. Actúa sobre mí la realidad, la del mundo y la de mí mismo. Se me insinúan su identidad, sentido y valor[5].

No obstante, soy libre: puedo decir no, puedo sofocar toda confianza con escepticismo, puedo cerrarme a la realidad con mi sentir y deseo. Para entender hay que estar dispuesto, para recibir hay que estar abierto. Y aunque diga «sí», el «no» será siempre una tentación.

b) *La confianza radical abre a la realidad:* la segunda posibilidad es que puedo adoptar una postura positiva. Puedo enfrentarme a la problemática realidad con una confianza radical y concederme a mí mismo, al mundo y al ente en general un verdadero ser. En-

[5] La gran importancia de la confianza radical («basic existential faith»), que subyace a toda fe en Dios y que raramente ha sido estudiada por los teólogos, es resaltada por Sch. M. Ogden en su ensayo *The Task of Philosophic Theology,* en R. A. Evans (ed.), *The Future of Philosophical Theology* (Filadelfia 1971) 55-85, espec. 56-59. Ahí, sin embargo, no se estudia la posible alternativa de la desconfianza radical, del nihilismo. Las reflexiones de Sch. M. Ogden (como las de I. Ramsey y F. Ferré) han sido continuadas por D. Tracy, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology* (Nueva York 1975) cap. 7: The Question of God: Metaphysics Revisited, espec. 153-156. También es importante la discusión de Tracy con A. Nygren, *Meaning and Method. Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and a Scientific Theology* (Filadelfia 1972).

tonces yo veo la realidad a pesar de toda inanidad: por debajo de toda apariencia veo el ser, no el no ser. Con ello, sin optimismo barato, doy un sí radical a la problemática realidad. Con esa confianza fundamental lo que se me aparece no es la realidad a pesar de la inanidad:
una identidad latente a pesar de la dualidad: la realidad como «una»;
un sentido latente a pesar del sinsentido: la realidad como «verdadera»;
un valor latente a pesar de la futilidad: la realidad como «buena».

Y por lo que se refiere a mi problemática existencia, lo que aparece es la realidad frente a toda inanidad:
la identidad frente al destino y la muerte,
el sentido frente al vacío y el sinsentido,
el valor de mi vida frente a la culpa y la autorrecusación.

Es decir, que la problemática realidad, a la que radicalmente me abro, me muestra, pese a toda inanidad, su realidad. La realidad se abre a mi actitud básica de confianza, la cual determina todas mis vivencias y comportamientos. Ahí reside el riesgo esperanzado de la confianza por la que me abro al mundo y al hombre: pese a las posibles incertidumbres, adquiero una *certidumbre radical,* a la que la duda y la angustia y el nihilismo podrán atacar, pero nunca superar en contra de mi voluntad. Sólo yo puedo retirar mi «sí».

c) *El sí es una actitud que puede mantenerse consecuentemente en la práctica:* mientras el no a la realidad se enreda en contradicciones cada vez mayores, el sí —aceptación de la problemática realidad— se puede vivir y acrisolar a pesar de todas las impugnaciones. Con la confianza radical se puede conjugar la desconfianza en casos particulares. De hecho, la confianza radical puede asumir incluso la parte de verdad que se da en la desconfianza radical —la inanidad de la realidad—, mientras que la desconfianza radical no puede descubrir ninguna verdad en la confianza radical, ninguna verdad en la inanidad. Así es como la actitud de la confianza radical, y sólo ella, está abierta a la realidad en medio de su problematicidad. Una confianza radical no puede mantenerse sin continuas dificultades y dudas, sin peligro de amargura y desilusión, pero sí en permanente fidelidad a una decisión radical. La realidad no se abre obviamente de golpe, sino paso a paso: el ser se deja ver a través del velo de la nada. Pero la realidad ofrece siempre la posibilidad de volver a tomar una nueva postura y dar un nuevo paso adelante. En este sentido, la confianza radical significa esperanza: y no sólo esta o aquella determinada esperanza, sino la *esperanza radical* que se mantiene firme en medio de todas las desilusiones y que es la condición de posibilidad de una vida verdaderamente humana, a la vez que el polo opuesto de la desesperación.



c) No hay empate.

La comparación de las tres respectivas consideraciones muestra que no podemos hablar de empate entre el sí y el no, entre la confianza y la desconfianza radical. De suyo, el hombre no propende al no, sino al sí, que le abre, en vez de cerrarle, a la realidad y que puede mantenerse consecuentemente en la práctica. Pero este contraste resulta aún más fuerte si tenemos en cuenta que *la confianza radical posee una racionalidad originaria.* Con esto querríamos también dar un paso más —que tal vez no interese sólo a los especialistas— en la explicación teórica de los principios.

¿Qué significa *racionalidad originaria?* Hay que distinguir: no se debe caer en la simplificación de negar a la desconfianza radical toda racionalidad, pues tal desconfianza tiene su punto de partida —no irracional— en la innegable problematicidad de la realidad. Pero desde este punto de partida se puede hablar únicamente de una racionalidad «inicial» y, en este sentido, «accidental», *aparente.* En efecto, al ejercitarse, la desconfianza radical se aferra a esa problematicidad que —aislada— tiene que aparecer como caos, absurdo e ilusión y, naturalmente, no deja aflorar racionalidad ninguna, ni siquiera la originaria. A quien contempla la realidad con desconfianza, como hemos visto, esa misma realidad no le revela ninguna identidad, ningún sentido, ningún valor. Una racionalidad *originaria* sólo es posible a partir de la realidad misma, tal como —según hemos visto— se abre en la confianza fundamental. Quien contempla la realidad con una confianza radical descubre en ella identidad, sentido y valor. Por eso posee la confianza radical una racionalidad originaria. Y así podemos formular una tesis que discutiremos a continuación:

- *La confianza radical manifiesta su racionalidad originaria en el ejercicio: esta actitud positiva admite una justificación racional.*

No se trata de negar ahora lo que hemos concedido al nihilismo porque era obligado concedérselo. Seguimos manteniendo que el nihilismo, la desconfianza radical, no puede rebatirse con argumentos racionales. Descansa en una decisión fundamental y es,

como hemos expuesto, irrefutable racionalmente. Con argumentos racionales nunca se consigue que la confianza radical posea frente al nihilismo una seguridad inexpugnable y exenta de cualquier crisis.

Y, a pesar de todo, esta confianza radical, como expusimos al hablar de Popper, *no es en modo alguno irracional.* Ello obedece al carácter de la elección. ¿Es la decisión fundamental una elección entre dos posibilidades iguales? No. ¡Aquí no se elige como entre el rojo y el verde o entre el blanco y el negro, sino como entre la luz y la no luz, entre la claridad y la oscuridad completa! Tampoco se trata de la famosa elección de Hércules en la encrucijada, pues aquí no se elige entre el placer y la virtud, la inclinación y el deber, sino entre el ser y el no ser. Ahora bien, el no ser no es ni una realidad ni una posibilidad (real), sino una irrealidad y una imposibilidad (aunque pensable). No obstante (y aquí reside el enigma de la libertad humana), la elección de esta irrealidad e imposibilidad es posible, aunque con las consiguientes contradicciones. La decisión fundamental no es, pues, una elección entre dos posibilidades iguales, sino —mirándolo bien— una elección entre la realidad y una imposibilidad posible. ¡Todo lo contrario de un empate!

Por consiguiente, si no me cierro a la problemática realidad, sino que me abro a su influjo, si no huyo del ser a la apariencia, sino que me arriesgo a sacrificarme y entregarme, entonces descubro —*no antes,* ni *tampoco después, sino en el momento* de hacerlo— que estoy haciendo lo correcto, lo «más razonable del mundo». Porque lo que no puede probarse o experimentarse de antemano (y en ese sentido no hay argumentos ni experiencia) lo experimento *en el acto mismo de la confianza:* el ente me manifiesta el ser en cuanto yo no me cierro. No obstante su problematicidad, la realidad se abre y manifiesta su identidad, sentido y valor. Y al mismo tiempo, no obstante la problematicidad de mi propia razón, yo experimento la racionalidad básica de mi razón. De este modo descubro la racionalidad de la razón no como premisa *antes* de mi decisión (en esto tiene razón Popper), pero tampoco como consecuencia *después* de mi decisión (en esto no tiene razón Popper), sino *en el acto* de mi decisión. ¿Cómo se puede explicar más de cerca esta racionalidad de la confianza radical en ejercicio?

Hemos de estar de acuerdo con Hans Albert cuando, siguiendo a Popper, afirma que la radical pregunta cartesiana por el fundamento de nuestro saber no se resuelve con una «fundamentación» en el sentido lógico estricto (según el principio metodológico de la razón suficiente). No es posible reducir el fundamento de



nuestro conocer y obrar «a unas razones seguras y, por tanto, incontestables empleando medios lógicos, es decir, con ayuda de deducciones lógicas» [6]. Con razón apela aquí Albert a Pascal contra Descartes [7]. En efecto, quien exige una fundamentación lógica para *todo,* o tiene que preguntar una y otra vez por las razones de las razones (regreso al infinito), o tiene que preguntar en círculo y presuponer como fundamentado lo que necesita fundamentación (círculo vicioso), o tiene que suspender el proceso de fundamentación en un punto más o menos arbitrario y declarar una intuición de carácter evidencial (vivencia, experiencia) como arquimédico punto de apoyo del conocimiento: por tanto, una afirmación dogmática cuya verdad debe ser cierta y que no necesita de fundamentación (dogmatismo). En una palabra: quien quiere «fundamentar» todo de forma rigurosamente lógica, quien quiere encontrar para todo un apoyo racional incontestable (deductiva, inductiva o trascendentalmente), cae en el trilema de Münchhausen, del que es imposible salir tirándose de los propios cabellos. Esto significa para nosotros:

- *El sí radicalmente confiado a la problemática realidad* no *puede legitimarse* con una racionalidad externa: *yo no puedo mostrar, por así decir, desde fuera, objetivamente, lo fundado de mi actitud positiva. Es imposible comenzar presentando como evidente o razonable algo que pueda luego garantizar la legitimidad de mi confianza, de forma que ésta quede exenta de toda duda. Ese algo, ese supuesto «punto de apoyo» del pensamiento no existe. En efecto, como se trata de la realidad en general, es decir, de la totalidad de los seres, y fuera de esto no hay más que la nada, huelgan todas las razones externas. Tampoco el sí radical a la racionalidad básica de mi razón, implícito en el sí a la realidad, se puede demostrar racionalmente sin incurrir en una petición de principio. La racionalidad de mi razón sólo puede ser aceptada de hecho en una «decisión» de mi confianza, frente a la cual siempre se da la alternativa de la desconfianza.*

«¡Decídete!», dice Wolfgang Stegmüller [8]; «fe en la razón», lo llama Karl Popper [9]. «Fe en la razón, confianza y fe en sí mismo…, ánimo

[6] H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tubinga 1968; $^{3}$1975) 13.
[7] *Loc. cit.,* 13s.
[8] Cf. la cita de W. Stegmüller al comienzo de esta sección V, sobre la que más adelante volveremos a ocuparnos.
[9] Cf. la cita de K. Popper que analizamos en pp. 598ss: La alternativa fundamental.

de verdad, fe en el poder del espíritu», había exigido ya mucho antes Hegel como «primera condición del estudio filosófico» [10]. Pero ¿por qué esta decisión no es «irracional», como piensa Popper? Con Albert y contra Popper podemos decir que el problema del «punto de apoyo» de todo el saber es un problema mal planteado. Pero con Popper y contra Albert estimamos que el problema de la racionalidad de la razón no se debe soslayar por la imposibilidad de una fundamentación lógica. En efecto, también la *«idea de la revisión crítica»* [11] de Albert presupone una confianza en la razón, como acertadamente advierte Popper. Por consiguiente, hay que renunciar a fundamentar lógicamente la certeza básica, pero no a justificarla racionalmente. La fundamentación racional de nuestra certeza básica puede experimentarse en la confianza radical partiendo de la realidad misma sin caer en el trilema de Münchhausen. Si acepto confiado la realidad a pesar de su problematicidad, no pregunto en círculo, ni interrogo en regreso al infinito, ni presupongo dogmáticamente nada evidente. No recurro a un dato último indudable ni tomo un conocimiento por «revelación». No es que yo concluya aquí de repente mi proceso cognoscitivo y así me libere de toda duda. Más bien tengo que contar continuamente con la permanente problematicidad de la realidad; pero, a pesar de ello, acepto la realidad con toda su problematicidad: de esa forma experimento y admito la realidad de la realidad y la racionalidad de la razón. Lo cual significa para nosotros:

- *El sí radicalmente confiado a la problemática realidad se caracteriza* por una racionalidad interna: yo puedo experimentar la *fundamentación real de mi actitud positiva hacia la realidad. La realidad se manifiesta en medio de su problematicidad y hace que mi confianza radical hacia ella (¡no una confianza beatífica!) aparezca justificada. Dicho de otra manera: ¡confiando en el ser, lo cual no significa tener una certeza absoluta, experimento el ser a pesar de que está amenazado por la nada y, con ello, la fundamentación radical de mi confianza! Del mismo modo, ¡confiando en la razón, lo cual no significa tener una certeza absoluta, empleando confiadamente la razón, experimento la racionalidad fundamental de la razón a pesar de que está amenazada por la sinrazón! Como otras experiencias básicas (por ejemplo, el amor, la esperanza), también la experiencia básica de la confianza únicamente es razonable* en ejercicio: *mediante la «praxis». Solamente en el acto de confiar experimento la legitimidad de mi sí a la realidad, ¡permanentemente problemática!*

[10] G. F. W. Hegel, discurso inaugural del 22 de octubre de 1818 en Berlín, en *Werke* XXII (*Berliner Schriften*, edit. por J. Hoffmeister) 8; en el original estos lugares se destacan en cursiva.

[11] H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 35.



No se trata, pues, como teme Albert, de una seguridad fabricada por uno mismo y, por tanto, sin valor; de una seguridad que deba ser inmunizada contra toda crítica por medio de la dogmatización y tenga que estar garantizada de antemano contra todo riesgo de fracaso. Aquí no se reemplaza el conocimiento por la decisión ni se aboga por un decisionismo irracional. Pero no por eso hay que renunciar a la revisión crítica de las bases de nuestro conocimiento: es éste un punto en el que no se debe «sacrificar el afán de certeza y aceptar sin más la incertidumbre permanente», como opina Albert [12]. No; «el afán de certeza y la búsqueda de la verdad» no «se excluyen en el fondo» [13]. Como se ha reprochado a Albert, esta especie de «antidogmatismo pseudocrítico implica complementariamente un dogmatismo»; su racionalismo crítico carece de «consistencia interna» [14].

- *Mi confianza radical aparece, pues, como una confianza fundamentada por la misma realidad y a la par justificada ante la razón, que* no *garantiza una* seguridad *evidente de antemano fabricada por mí mismo,* pero *sí brinda una* certeza *que descubro en el acto de confiar.*
- *Formulado en términos precisos, el sí radical a la realidad constituye, pues, una confianza que no es racionalmente demostrable ni irracionalmente indemostrable,* sino suprarracional, *más que racional; por eso, tal confianza representa un* riesgo racionalmente justificado, *por tanto, no irracional, sino enteramente* racional, pero que nunca deja de ser un riesgo.
- *Por consiguiente, entre el «dogmatismo acrítico» irracional y el «racionalismo crítico» de base igualmente irracional se da un camino medio: el de la* racionalidad crítica.

Ante el reto del nihilismo, resultan insuficientes tanto el «dogmatismo acrítico» como el «racionalismo crítico». En la práctica, es muy limitada la ayuda que prestan todos los argumentos en contra del nihilismo. Sólo es verdaderamente eficaz la confianza que cada hombre concreto ejercita personalmente y arriesga una y otra vez. Por útil que sea la teoría y por mucho que ayuden los ejercicios realizados sobre la arena, para aprender a nadar tengo que meter-

[12] *Loc. cit.*, 33. [13] *Ibid.*

[14] H. Hülasa, *Baron Albert im Trilemma:* «Studia Philosophica» 36 (1977) 84.

me en el agua: he de aceptar el riesgo, que no es irracional, sino racionalmente responsable; a pesar del permanente riesgo he de confiarme al inseguro elemento líquido, que me sostiene si me dejo sostener por él. De esta manera, el testimonio de vida favorable a la realidad puede indirectamente ayudar a combatir el nihilismo: cuando otro dice sí a la realidad a pesar de toda su problematicidad y vive su actitud básica positiva de una forma convincente, es posible que se despierte en mí una disposición a la misma confianza fundamental. El riesgo ya corrido previamente es una invitación al mismo riesgo: como cuando uno salta al agua y muestra que el agua puede sostenerle. No obstante, cada cual tiene que nadar por sí mismo. El riesgo corrido por otro no me exime de mi propio riesgo.

Queda, por tanto, definitivamente claro que no se puede hablar de un verdadero empate, de una equivalencia del sí y el no. Frente al riesgo racionalmente injustificable de una desconfianza radical en el fondo irracional que no puede mantenerse consecuentemente, el sí a la realidad constituye el riesgo racionalmente justificable de una confianza radical suprarracional que puede mantenerse con plena coherencia. Citemos otra vez a Dag Hammarskjöld:

«Arriesgas tu sí, y experimentas un sentido.
Repites tu sí, y todo cobra sentido.
Si todo tiene sentido, ¿cómo puedes vivir otra cosa que un sí?» [15].

Pero ¿significa esto que la confianza radical representa una gran tarea positiva que el hombre ha de realizar?

d) Don y tarea.

La confianza es algo que no puede obtenerse por la fuerza. Yo doy a otro mi confianza, pero sólo porque me «inspira» confianza. ¿Cómo debe entenderse esta reciprocidad en la confianza interhumana, en la confianza radical?

Sobre el trasfondo de su teoría funcionalista, Niklas Luhmann interpreta la confianza de manera puramente sociológica como «un mecanismo de reducción de la complejidad social» y afirma acertadamente que el problema de la *confianza interhumana* reside «en una *oferta arriesgada*» [16]. La confianza implica anticiparse, aventurarse, arriesgarse. En el caso de la confianza personal tiene vigen-

[15] D. Hammarskjöld, *Zeichen am Weg*, 110.
[16] N. Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität* (Stuttgart 1968) 21.



cia el principio de que «la confianza no puede exigirse, sino que ha de concederse. Por eso las relaciones de confianza no pueden iniciarse mediante exigencias, sino sólo mediante una oferta: cuando brinda su confianza el que las inicia» [17]. Pero ¿puedo yo por mi parte brindar mi confianza a otro si no me parece digno de ella? El otro tiene que *posibilitarme* la confianza mereciéndola.

Análogamente, la *confianza radical*, de mucho mayor alcance que la «confianza en el sistema» de Luhmann (simple confiar en el funcionamiento de los mecanismos del sistema y de estructuras institucionales como el dinero, el poder político, la verdad [18]), implica también anticiparse, aventurarse, arriesgarse. Pero tampoco la confianza radical se puede decidir, querer, producir, forjar sin más. Pese a su carácter problemático, la *misma realidad tiene que posibilitarme la confianza*. De hecho:

Es la problemática realidad la que me invita y reta a que la acepte decididamente y me fíe de ella; a que la crea capaz de sostenerme y confíe en ella; a que reconozca su fiabilidad y sus garantías y le otorgue mi confianza.

Es la problemática realidad, que tiene en cierto modo la «iniciativa», la que me manifiesta su latente identidad, sentido y valor y, simultáneamente, la latente identidad, sentido y valor de mi propia existencia.

Es la problemática realidad la que así proporciona la «base de confianza» para una «relación de confianza» y hace posible una cierta «atmósfera de confianza», una auténtica «familiaridad» («seguridad»).

- *¡La confianza radical es un* don! *La realidad me está dada previamente: si la acepto confiado, la recobro llena de sentido y valor. Mi propia existencia me está dada previamente: si la acepto confiado, puedo experimentar el sentido y el valor de mi existencia. También mi razón me está dada previamente: si la acepto confiado, puedo experimentar su racionalidad. Y también mi libertad me está dada previamente: si la acepto confiado, puedo experimentarla como real.*

Como Gabriel Marcel en Francia [19], el filósofo y pedagogo de Tubinga *Otto Friedrich Bollnow* [20] se ha distinguido en Alemania

[17] *Loc. cit.*, 41. [18] Cf. *loc. cit.*, 44-57.
[19] Cf. G. Marcel, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (París 1944).
[20] Cf. O. F. Bollnow, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus* (Stuttgart 1955; [3]1972); íd., *Wesen und Wandel der Tugenden* (Francfort-Berlín 1958), espec. cap. 12: La confianza.

por sus intentos de superar la unilateralidad del existencialismo heroico y desesperado. Marcado por la filosofía vitalista de F. H. Jacobi y W. Dilthey e influido por la confrontación tanto con Heidegger y H. Lipps como con Sartre y Camus, puso de relieve junto con sus discípulos [21] la importancia antropológica de la confianza, tantas veces olvidada [22], como contrapeso de la angustia y la preocupación [23]. Bollnow fue también quien en el curso de sus consideraciones antropológicas acentuó el «carácter de regalo» de la confianza radical. ¿Cómo se le puede devolver al hombre de hoy la confianza perdida en la vida y en el mundo? «De nada sirve que el hombre trate de procurársela con todas las fuerzas de su voluntad. Cuanto más desesperadamente se esfuerza por alcanzarla, tanto más inalcanzable se le torna, para volver a él, en cambio, cuando menos lo espera. Esta confianza general en la vida es más bien una especie de estado de ánimo que invade al hombre y colma su vida de gozo, haciendo ver sentido y valor donde antes parecía no haber más que el desolador desierto de un sinsentido absoluto. Un sentimiento de nueva seguridad en su vida colma entonces al hombre... Esta nueva confianza es como un regalo que cae en suerte al hombre. Casi podría hablarse de un favor o una gracia, con tal que este concepto se utilice con toda cautela para describir únicamente ese fenómeno de cómo la confianza viene sobre el hombre sin ser producida por él, evitando toda interpretación dogmática por encima de estos límites» [24]. Efectivamente, este carácter de regalo, favor y gracia de la confianza radical deberá ser analizado en un capítulo posterior, no dogmáticamente, pero sí desde un punto de vista teológico.

Pero, para evitar equívocos, tenemos que resaltar un segundo aspecto: *¡lo que es don concedido al hombre debe ser asimismo tarea del hombre!* Citemos nuevamente a Bollnow: «La verdadera confianza es algo que ha de conquistarse, y el hombre debe afrontar el riesgo inherente a semejante empresa. El hombre también tiene que esforzarse... Se trata sin duda de una virtud peculiar:

[21] Cf. H. Hauke, *Die anthropologische Funktion des Vertrauens und seine Bedeutung für seine Erziehung* (disertación, Tubinga 1956); C. Narowski, *Vertrauen. Begriffsanalyse und Operationalisierungsversuch. Prolegomena zu einer empirischen psychologisch-pädagogischen Untersuchung der zwischenmenschlichen Einstellung: Vertrauen* (disertación, Tubinga 1974).

[22] Resulta curioso el olvido de este fenómeno fundamental humano en todos los grandes diccionarios, tanto en los generales como en los consagrados a la filosofía, teología o ciencias humanas. En ellos o se ignora o se le dedican breves líneas.

[23] Cf. P. Kerans, *La confiance selon O. F. Bollnow. Un essai de dépassement de l'existentialisme* (disertación, Estrasburgo 1966).

[24] O. F. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden,* 182.



no puede surgir del esfuerzo deliberado del hombre, sino que su consecución exige que dicho esfuerzo se conjugue con algo que se otorga al hombre como un regalo. Es, pues, una virtud en la que el esfuerzo y el carácter de regalo se compenetran de forma indisoluble» [25]. Ciertas fórmulas de Bollnow sobre el «grato estado de ánimo que invade al hombre» pueden parecer hoy a algunos excesivamente optimistas, emocionales, apolíticas, lo mismo que el «mundo intacto» *(Heile Welt,* título de un libro de poemas publicado en 1952) de Werner Bergengruen, poeta del que, junto con Rilke, Bollnow prescinde en la reedición de la *Nueva seguridad* (1972) porque «ya no es representativo de la evolución ulterior» (en su lugar se inserta un fragmento sobre *El principio esperanza* de Ernst Bloch). Hoy debe advertirse con toda claridad:

- *¡La confianza radical es una* tarea! *La confianza radical en la problemática realidad, en mi existencia, en mi razón y en mi libertad debe acreditarse en la práctica. La confianza radical en cuanto riesgo no permite refugiarse en la sensación y el idilio de un «mundo intacto». En razón de la problematicidad de la realidad, tal confianza exige tanto la crítica como la transformación de las relaciones sociales, las cuales no cesan de sacudir la confianza de los hombres en la solidez de sus instituciones, autoridades y sistemas y con harta frecuencia hacen que resulte cuestionable la misma confianza radical; no es preciso repetir aquí lo que ya se dijo al hablar de Marx* [26].

La opción por la realidad, permanentemente problemática, no debe entenderse, pues, como una decisión *tomada una vez para siempre.* Quien dijo no puede más tarde decir sí; pero también quien dijo sí puede decir no. De modo que la confianza radical está siempre amenazada, es revisable; en cada nueva situación hay que ratificarla, mantenerla, vivirla, conquistarla y soportarla mediante una nueva decisión frente a todos los embates de la duda. La confianza en la realidad, una vez expresada, es revocable: no hay seguridad exenta de dudas. El hombre está inserto de por vida en la inevitable antinomia entre confianza y desesperación, entre esperanza y desesperanza. «To be, or not to be, that is the question» (ser o no ser, ésa es la cuestión»): y ello no sólo en la situación del príncipe de Dinamarca, desconcertado ante la muerte [27]. Ante la problematicidad del mundo, de la sociedad, de la época —«the

[25] *Loc. cit.*, 182s.

[26] Cf. pp. 351ss: No se puede ignorar a Marx.

[27] W. Shakespeare, *Hamlet,* acto III, esc. 5.

time is out of joint»: el mundo está fuera de quicio—, la responsabilidad reside en el hombre: «born to set it right»: nacido para ponerlo en orden [28].

## 2. *Concreción*

Ahora vamos a concretar desde distintos puntos de vista lo que hemos venido exponiendo en una confrontación abstracta. Lo haremos tomando en consideración los datos de diversas ciencias. Pero nuestro trabajo no tendría fin si quisiéramos adentrarnos en las múltiples investigaciones de la psicoterapia que directa o indirectamente tocan el tema de la confianza [29], o en los diferentes estudios de la sociología, la ciencia del comportamiento y las ciencias de la educación, que se ocupan de la confianza en las relaciones interhumanas [30]. Tampoco merecería la pena en el marco de nuestro planteamiento secundar la exigencia de «operacionalización», formulada por Wolfgang Klafki para la pedagogía, que para investigar y comprobar empíricamente el fenómeno de la confianza (génesis y estructura, presupuestos y efectos) pretende hacerlo mensurable; como ha demostrado Claus Narowski [31], los intento realizados hasta ahora parten de un concepto restringido de confianza, no emplean unos indicadores de mensurabilidad claros y dejan incluso entrever la imposibilidad radical de «operacionalizar» fenómenos como la confianza.

Pero sí podría ser interesante concretar la confianza radical *desde el punto de vista de la psicología evolutiva* y explicitarla después desde el ángulo de la teoría de la ciencia. Cuando establecíamos con todo rigor la confrontación radical de las dos actitudes posibles ante la problemática realidad, no estábamos haciendo una construcción mental arbitraria o una especulación inverificable en la experiencia. Si antes había que evitar la completa psicologización de ambas actitudes, ahora hay que investigar el aspecto psicológico de la confianza radical. Por eso hay que preguntar cuál es la génesis psicológica de la confianza radical, hasta qué punto es dicha confianza importante para el hombre durante toda su vida.

[28] *Loc. cit.*, acto I, esc. 5.

[29] Cf. la psicología de la personalidad, en particular, de C. R. Roger, *On Becoming a Person. Therapist's View of Psychotherapy* (1961). En el ámbito de lengua alemana, por ejemplo, J. Herzog-Dürck, *Zwischen Angst und Vertrauen. Probleme und Bilder aus der psychotherapeutischen Praxis* (Nuremberg ²1957).

[30] Por ejemplo, la psicología social sobre el «clima de trabajo», los estudios de pequeños grupos sobre formas de dirección y los procesos de dinámica de grupos, la investigación pedagógica sobre la relación maestro-discípulo.

[31] Cf. C. Narowski, *Vertrauen*, 145-218 (en discusión con E. Höhn, M. Deutsch, L. H. Strickland, F. J. di Vesta - D. L. Meyer - J. Mills, R. y A. Tausch y B. Fittkau).



### a) Génesis de la confianza radical en el niño.

El hombre no encuentra la confianza radical por las buenas. La confianza radical, como acabamos de ver, es un regalo, no algo connatural. Pero no es un regalo que cae del cielo y subyuga al hombre. Presupone la evolución psicofísica más o menos normal del hombre. Los presupuestos psicosomáticos de la confianza radical deben configurarse ya en el niño. Pueden distinguirse tres fases.

*Primera fase: antes del nacimiento.* No tiene en cuenta la cruel realidad de la vida quien no reconoce este hecho: es difícil o imposible que surja en un ser humano la confianza radical cuando de niño ha sufrido daño en sus *disposiciones ingénitas.* Esto puede ocurrir por distintas vías: por transmisión hereditaria (genes o cromosomas dañados), por influencias intrauterinas durante el embarazo (madre enferma), por influencias en el proceso del nacimiento (menos por el «trauma del nacimiento» —afirmado por Freud pero discutido por muchos otros— que por lesiones orgánicas).

Aquí habría que tomar muy en serio dos cosas: la responsabilidad de los padres sobre la confianza radical del hijo comienza mucho antes del nacimiento. Y también: ni la máxima responsabilidad preventiva de los padres puede impedir que, en ciertas circunstancias, el recién nacido carezca absolutamente de base para una confianza humana y que para algunos padres (en caso de tener un hijo anormal) surja dramáticamente y persista siempre abierta la pregunta por la identidad, el sentido y el valor de la vida humana.

*Segunda fase: después del nacimiento.* También es difícil, tal vez imposible, que aparezca la confianza radical cuando el niño en el *tiempo de la lactancia* sufre algún daño por *enfermedades psicógenas.* Ya en 1905, en *Tres ensayos sobre la sexualidad,* emplea Freud en este mismo contexto el concepto de «elección»: para indicar la elección de las personas de relación (madre, padre o las personas sustitutorias), a las que Freud llama «objetos», dada su orientación científico-natural. De esta manera llegó Freud a forjar el concepto de «elección de objeto», aunque sin investigar empíricamente la problemática de las primeras relaciones mutuas entre el sujeto y el objeto, en especial entre el hijo y la madre. Los psicoanalistas intentaron al principio, siguiendo únicamente el mé-

todo freudiano de análisis de las fases posteriores, reconstruir los procesos de la fase de la lactancia. Dentro de la escuela freudiana, el psiquiatra americano *René A. Spitz* es quien comienza, a partir de 1935, a proceder no por reconstrucción, sino experimentalmente: por observación directa de (varios centenares de) lactantes (con ayuda de tests, películas, protocolos y entrevistas con padres y personal asistencial) [32].

No es necesario estudiar detalladamente las estadísticas de Spitz, sus interpretaciones psicoanalíticas y su clasificación etiológica de las enfermedades psicógenas de los lactantes (enfermedades por falta de afecto). Lo importante para la cuestión de la confianza radical que nos ocupa son los resultados universalmente reconocidos de sus observaciones: la comparación de lactantes cuidados por la propia madre con lactantes privados de ella y atendidos por cuidadoras despreocupadas o cargadas de trabajo (en una inclusa) demuestra crudamente las nefastas consecuencias psicofísicas de una privación total o parcial de amor (privación de afecto). En los fenómenos más dispares se evidencia «que las relaciones normales entre madre e hijo contribuyen a conservar la vida y a prevenir las enfermedades más allá de lo simplemente corporal, mientras que la privación total de amor conduce a una ruina progresiva. Esa ruina de los niños guarda relación directa con la duración de la privación de amor a la que está expuesto el lactante. Las publicaciones especializadas designan este cuadro clínico, que es objeto de numerosos estudios, con el término 'hospitalismo'» [33]. Según el correspondiente estadio de desarrollo, Spitz ha observado las perturbaciones siguientes: pérdida de peso, paralización del desarrollo, rechazo de contacto, trastorno del sueño, expresión rígida del rostro, retardación motora, incapacidad de tomar alimento, autoagresión (arrancarse el pelo) e incluso enflaquecimiento total (marasmo) y muerte. Según Spitz, en niños así desatendidos son posibles tres formas de evolución, todas las cuales —concluimos nosotros— excluyen de antemano una confianza radical: «(Tales niños) vuelven contra sí mismos la agresión residual de la privación de amor y mueren; en casos más benignos, la agresión que aún flota en el aire les lleva, salvando la participación del cuerpo, a la imbecilidad; y si consiguen salvar estos dos destinos, llegan a ser unos muchachos cargados de odio, abandonados, al final de cuyo camino está el crimen» [34].

[32] R. A. Spitz, *Hospitalism*, en *The Psychoanalytic Study of the Child*, 2 vols. (1945-46) y otras investigaciones particulares. Más sintetizado: *Genèse des premières relations objectales* (París 1954); 2.ª edición corregida, bajo el título *La première année de la vie de l'enfant* (París 1963); íd., *The First Year of Life. The Psychoanalytic Study of Normal and Deviant Development of Object Relations* (Nueva York 1965). También habría que citar los estudios de H. Durfee y K. Wolf, L. Bender y H. Yarnell, L. G. Lowrey, W. Goldfarb, J. Bowlby y J. Robertson.

[33] R. A. Spitz, *Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen* (Stuttgart ³1973) 114.



En cambio, cuando se mantiene intacta la relación madre-hijo, ¡entonces es la madre (o la persona que hace sus veces) —como han demostrado también otras muchas investigaciones— la instancia decisiva de mediación entre el lactante y la realidad! Para el hijo, al principio, ella representa todo el mundo, sirve de mediadora tanto de las percepciones ópticas, acústicas y táctiles como de los distintos afectos y resulta así decisiva para todas las relaciones sociales posteriores. La importancia del «clima afectivo» (emotional climate) puede comprobarse empíricamente: «En los primeros seis meses de vida el niño alcanza... paso a paso un grado progresivo de seguridad apoyándose en la actitud y el clima afectivo de su madre. La seguridad, la no peligrosidad de su existencia constituye un trampolín para la rápida evolución que comienza en la segunda mitad de ese primer año, y su medida determina el ritmo de este desarrollo. Las muestras de afecto que el niño recibe de la madre, su cualidad, su constancia, la certidumbre y seguridad que transmiten al niño, garantizan su desarrollo psíquico normal. Tales muestras de afecto que la madre ofrece vienen determinadas por una actitud inconsciente de la propia madre; su comportamiento no es plenamente consciente para ella misma [35]. El psicoanalista Spitz no habla directamente de «confianza», pero sí habla —en una síntesis posterior hecha por él mismo— de una «atmósfera de seguridad» (posible al final del primer año de vida), «... que se lleva a efecto por medio de unas relaciones de objeto estables y seguras» [36].

*Tercera fase: después de los primeros seis meses.* También en este tiempo la relación madre-hijo es de fundamental importancia: para el comportamiento motor, para el comportamiento lúdico y exploratorio, para el comportamiento social del niño. Recientemente, *Franz Renggli*, biólogo (alumno del famoso biólogo de Basilea, Adolf Portmann) y psicoanalista, ha resumido de una forma admirable los diferentes y a la vez paralelos resultados de la ciencia del comportamiento, del psicoanálisis y de la etnología [37] y sinte-

[34] *Loc. cit.*, 128. [35] *Loc. cit.*, 66.

[36] R. A. Spitz, *Vom Säugling zum Kleinkind*, 300. Lo mismo que él expresan E. H. Erikson y Th. Benedek con su «basic trust» o «confidence» (confianza básica).

[37] Antropólogos y etnólogos como Margaret Mead, Ruth Benedict, A. Kerdiner y R. Redfield hace tiempo que llamaron la atención sobre la

tizado las enormes consecuencias socioculturales de la relación madre-hijo en el primer año de vida. De las investigaciones aducidas por Renggli se desprende claramente que para el niño pequeño la madre ejerce directamente la función de una base de seguridad («secure base») o —podríamos también decir— una *base de confianza para todo tipo de exploración del mundo:* «Cuando el niño es capaz de arrastrarse, no siempre está ya en estrecho contacto con su madre, sino que comienza a alejarse cada vez más de ella para explorar su propio entorno y entablar contacto con otras personas. Conforme avanza la evolución, el distanciamiento de la madre se va haciendo cada vez mayor, hasta que en el segundo año de vida ya puede el niño moverse fuera del campo de visión de la madre. De tiempo en tiempo, no obstante (los intervalos son naturalmente más largos conforme se avanza en edad), el niño siempre retorna a la madre y se asegura de que aún está ahí. El niño sólo se arriesga a alejarse de la madre con objeto de explorar el mundo cuando está seguro de la presencia de la madre, es decir, cuando en todo momento puede retornar a ella como *secure base.* En cuanto la madre se va, el niño comienza a gritar: índice del miedo a la separación» [38].

En lo que respecta al comportamiento social durante el primer año de vida, H. R. Schaffer y P. E. Emerson han observado la siguiente constante: un niño fuertemente vinculado a la madre propende a entablar relaciones e incluso establecer vínculos con otras personas, y a la inversa [39]. En caso de evolución negativa, esto significa, según M. D. S. Ainsworth, que cuanto más inseguro está un niño en su vinculación a la madre, tanto más bloqueado se halla para entablar relaciones con otras personas, puesto que está completamente ocupado en establecer cuando menos una relación segura con la madre [40].

Abriéndose confiadamente a la madre en primer lugar, el niño pequeño se abre también poco a poco, conforme se acrecienta la separación de la madre, a los hombres, a las cosas, al mundo. Oigamos cómo lo expresa Alfred Nitschke, pediatra de Tubinga: «Con este abrirse confiado dentro de la amorosa vinculación a la madre, con esta singular experiencia de la pertenencia a un tú, el niño se

estrecha conexión existente entre las relaciones madre-hijo y los diversos tipos de instituciones culturales y modos de comportamiento de los adultos en determinados pueblos primitivos.

[38] F. Renggli, *Angst und Geborgenheit. Soziokulturelle Folgen der Mutter-Kind-Beziehung im ersten Lebensjahr. Ergebnisse aus Verhaltensforschung, Psychoanalyse und Ethnologie* (Hamburgo 1974) 32.

[39] Según F. Renggli, *Angst und Geborgenheit,* 28s.

[40] Según F. Renggli, *Angst und Geborgenheit,* 29.



abre al mundo como típico ser humano... La madre, con su amor solícito, proporciona al niño un marco de confianza, de seguridad, de claridad. Lo incluido en ese marco resulta pertinente, sensato, vivo, familiar, cercano y accesible. El poder de apertura de la confianza es prodigioso. No son sólo los hombres, sino también las cosas quienes desvelan su ser, su orden, su sentido oculto. De ahí dimanan las fuerzas de la inteligencia, que facilitan al niño el acceso al mundo, a los hombres y a las cosas» [41].

De la confianza hacia la madre (o la persona que hace sus veces) nace, pues, en un proceso muy complejo (ahora no es posible estudiar detenidamente el papel del padre [42] y otros detalles sumamente interesantes como, por ejemplo, la importancia del contacto cutáneo), la *confianza radical del niño, al principio ingenua e incuestionada,* aunque constantemente amenazada [43]. Pero este comportamiento inicial incuestionable del niño se cuestiona y, a menudo, hasta se cuartea con el tiempo. Desde muy pronto y a ritmo creciente pueden darse graves crisis de confianza, como atestigua entre otras cosas el creciente número de suicidios entre colegiales. Desde muy pronto experimentan los muchachos de hoy su fracaso en la escuela, en la instrucción y en la vida, así como un futuro sin perspectivas por causa del paro, la amistad tracionada y el primer gran desengaño en el amor, el naufragio en la profesión, la merma de la salud, el peso de la existencia, tantas veces insoportable... Tarde o temprano, pues, la confianza espontánea, incuestionable y sin prejuicios del niño, inicialmente dependiente por entero de la madre, tiene que pasar por distintas crisis hasta convertirse en una madura confianza radical en la realidad: *la confianza refleja y crítica del adulto independiente.* Cuanto más tiempo pasa, más indispensable se hace para el hombre una *decisión consciente sobre* su propia actitud ante la vida, el mundo, la realidad. Y esta decisión deberá confirmarse y conquistarse siempre de nuevo. ¡Si la confianza radical no madura, no hay posibilidad de superar las crisis de la vida!

[41] A. Nitschke, *Angst und Vertrauen,* en *Das verwaiste Kind in der Natur. Ärtzliche Beobachtungen zur Welt des jungen Menschen* (Tubinga 1962) 10-17; cita, en 13s. Cf. también recientemente H. Müller-Braunschweig, *Die Wirkung der frühen Erfahrung. Das erste Lebensjahr und seine Bedeutung für die psychische Entwicklung* (Stuttgart 1976).

[42] Cf. pp. 430ss: Crítica y contracrítica (el complejo de Edipo).

[43] F. Renggli da también detallados informes del tratamiento de las crías entre los monos y su evolución (caps. 2-3), del tratamiento de los niños entre los distintos pueblos (los ifaluk y truqueses en el Océano Pacífico, los tepoztecos en las montañas de México) (caps. 6-9).

b) La confianza radical, tarea de toda la vida.

La toma de postura frente a la realidad se decide siempre en la existencia misma del hombre, pero, evidentemente (y ello ya desde el principio), no en una existencia humana aislada, sino *en relación con un tú humano*. Es decir, tal toma de postura no se decide exclusivamente en la conciencia humana (filosofía idealista), ni exclusivamente en la existencia humana sobre el trasfondo de la generalidad de los hombres (filosofía de la existencia): el «ser» anónimo de Heidegger o la relación negativa con el prójimo de Sartre. Para poder orientarse en la realidad, el hombre necesita algo más que un genérico «ser-con». Necesita un auténtico tú personal, como ya pusieron de relieve acertadamente (después de los análisis del concepto del «tú» realizados por F. H. Jacobi, J. G. Fichte y W. von Humboldt [44]) primero Feuerbach [45] y más recientemente E. Rosenstock [46], Ferdinand Ebner [47], Martin Buber [48] y Gabriel Marcel [49]. El hombre no necesita sólo un «ello»: un simple «otro» o un «otro» en cuanto no-yo. Necesita un «tú»: otro «yo», capaz también de libertad, de ayuda, de lealtad, de bondad, de comprensión, que al hablarle se convierte en un «tú»: un «tú» que acepta la confianza y la otorga. Como es obvio, no todos los hombres pueden encontrarse de esta manera, pero algunos cuando menos, uno como mínimo tendría que encontrarse de esta forma enteramente personal con el hombre, para que éste pueda una y otra vez ganar y conservar la confianza en la realidad como tal, a pesar de sus problemas.

También para los adultos es *imposible una vida humana digna sin confianza:* «La confianza es requisito indispensable de toda vida humana. La vida en general sólo es posible sobre la base de una confianza. La desconfianza, en cambio, hace que la vida se

[44] Para el desarrollo de la moderna *filosofía del tú,* cf. M. Theunissen, *Du*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II (Basilea 1972) cols. 295-297; íd., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlín 1965); igualmente H.-H. Schrey, *Dialogisches Denken* (Darmstadt 1970).

[45] Cf. L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), en *Werke,* 6 tomos, edit. por E. Thies, III (Francfort 1975) 321s.

[46] Cf. E. Rosenstock, *Angewandte Seelenkunde. Eine programmatische Übersetzung* (Darmstadt 1924).

[47] Cf. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* (1918-19), en *Schriften,* ed. por F. Seyr, I (Munich 1963) 75-342.

[48] Cf. M. Buber, *Ich und Du* (1923), en *Werke* I: *Schriften zur Philosophie* (Munich 1962) 77-170; íd., *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips,* loc. cit., I, 291-305.

[49] Cf. G. Marcel, *Journal métaphysique* (París 1927).



marchite y, finalmente, muera», dice Otto Friedrich Bollnow [50], plenamente consciente de un tiempo caracterizado por una pérdida universal de confianza (universalidad muy comprensible, por desgracia, como ya observamos al hablar de Marx, Freud y Nietzsche): no sólo en el ámbito de las relaciones interhumanas, sino también respecto al propio yo (con su encubierta voluntad de poder y su sublimado instinto sexual) y, en fin, respecto a las autoridades, instituciones y estructuras sociales vigentes. La crítica en todos los campos y la crítica social en especial es, ciertamente, necesaria, como hemos expuesto en este libro. Pero también es verdad que sin confianza es imposible una convivencia humana, la amistad, el amor, el matrimonio, incluso el tratamiento psicoterapéutico, los negocios, la política, la ciencia, la cultura. Confianza en los hombres con quienes tengo algo que ver, en las situaciones en que trabajo, en las cosas con que tengo que contar, confianza incluso en la gramática, en las reglas semánticas y gramaticales, sin las cuales serían imposibles el lenguaje y la comprensión humana. El mismo Nietzsche lo ratifica indirectamente: «Temo que no nos vamos a desembarazar de Dios, porque todavía creemos en la gramática...» [51].

*Conservación y confirmación de la confianza:* el adulto (aquí ya no se trata del niño custodiado por la madre en un mundo de incuestionable fiabilidad) tiene que afirmar continuamente su confianza en la realidad contra todas las dudas que le importunan; tiene que decidirse de nuevo por la actitud positiva frente a la realidad. Ahora bien, la fiabilidad y solvencia de un «tú» no puede probarse ni demostrarse con argumentos racionales y, mucho menos, imponerse cuando existen dudas; hasta la sonrisa más efusiva y el regalo más costoso pueden engañar. También aquí, por tanto, es preciso correr un riesgo enteramente voluntario, que —no sería necesario repetirlo— no es irracional, sino que puede justificarse racionalmente: yo debo fiarme del otro hombre —por así decir— con un anticipo de confianza y arriesgarme a brindar a ese «tú», no aversión o indiferencia, sino confianza y simpatía o incluso amistad y amor. «¡Confíe usted en mí! ¡Fiémonos uno de otro!», llegó a escribir el mismo Nietzsche estando enamorado [52]. Un hombre nada puede saber de la fiabilidad última de otro hombre si se hurta al riesgo de un encuentro confiado. Mas en el encuentro confiado la imagen del otro hombre y la imagen del mundo se trans-

[50] O. F. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden,* 175.

[51] F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung (Die 'Vernunft' in der Philosophie 5),* en *Werke* II, 960.

[52] A su «querida amiga Lou», cit. en C. A. Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft* I (Jena 1908) 333.

forman. La confianza tiene un poder transformante: la realidad se deja ver con toda su problematicidad, pero no por su cara amenazadora, inquietante, sino por su lado sustentador, salvador, fiable, letificante. He aquí por qué el «tú» humano es de indiscutible y fundamental importancia para la génesis *y* el mantenimiento de la confianza radical del hombre.

Desde su aparición se ha criticado al psicoanálisis, como hemos visto [53], por haber buscado exclusivamente en la primera infancia los acontecimientos decisivos para el desarrollo del individuo. También en otras fases posteriores de la vida se dan pasos decisivos; piénsese en la «crisis de la mitad de la vida» (mid-life-crisis), tan controvertida en los últimos tiempos. Como ha demostrado recientemente el psicosomatólogo Horst Eberhard Richter [54], un fenómeno como el miedo al aislamiento, constatado primero en niños pequeños en situaciones de hospitalismo, puede observarse, con notables repercusiones sociales, en todas las edades. En realidad, hasta en la escuela de Freud hace ya tiempo que se acusa el esfuerzo por corregir y completar la doctrina clásica. El mismo *Erik H. Erikson,* psicoanalista americano, del que ya hemos hablado, ha intentado analizar lo más diferenciadamente posible las distintas fases del desarrollo del hombre con ayuda de diagramas para poder describir más detalladamente «el crecimiento y las crisis de la personalidad sana» [55]. Según él, el primer estadio (aproximadamente el primer año de vida) es justamente el *estadio de la confianza básica* («basic trust» [56]. Sin embargo, esta confianza básica —fundamento del sentimiento de identidad— debe mantenerse

[53] Cf. pp. 430ss: Crítica y contracrítica.
[54] H. E. Richter, *Flüchten oder Standhalten* (Hamburgo 1976).
[55] E. H. Erikson, *Identity and the Life Cycle* (1959); versión alem.: *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze* (Francfort 1966). El segundo de estos tres trabajos, que trata de «crecimiento y crisis de la personalidad sana», fue solicitado en 1950 por la comisión organizadora de la Conferencia «Infancia y juventud» de la Casa Blanca y se centra en la cuestión de la personalidad sana, que Erikson sólo había tocado marginalmente en su libro *Childhood and Society* (Nueva York 1950).
[56] E. H. Erikson, *Kindheit und Gesellschaft,* 241, prefiere la palabra «trust» («mistrust»), porque «encierra más ingenuidad y reciprocidad», expresando la confianza en un sentido más amplio e intuitivo que la palabra «confidence», más determinada. Mi colega Theo Schumacher, profesor de filología alemana en la Universidad de Tubinga, me llamó la atención sobre el hecho de que *Vertrauen* y *Trost* proceden de una misma raíz, a la que también pertenecen el gótico *trausti* («Vertrag», «Bündnis» = acuerdo, pacto) y el nórdico antiguo *traust* («Vertrauen», «Zuversicht» = confianza, confianza absoluta); también el inglés *trust* procede de la misma raíz. En el alemán antiguo *(ga)trūwēn* significa «(ver)trauen, glauben, hoffen» (= fiarse, creer, esperar), y «Glaube» (= fe) en danés y sueco se dice también *trō.*



después, bajo formas siempre nuevas, *en medio de todos los conflictos sociales y psicológicos:* es decir, ¡una y otra vez, «confianza básica contra desconfianza básica»! [57] Posición de base que comparte también el discípulo de Lorenz e investigador del comportamiento I. Eibl-Eibesfeldt, quien en un capítulo sobre el desarrollo de dos lazos personales y de la confianza originaria dice: «Demostramos esta actitud fundamental en innumerables situaciones de la vida diaria, bien al confiarnos a un medio de transporte público, bien al pedir a alguien información: en principio, de nuestros prójimos esperamos cosas buenas, y nada causa mayor amargura que la confianza defraudada. Esta confianza básica es el presupuesto de toda actitud positiva respecto a la sociedad, de toda capacidad de identificación con una colectividad, de todo compromiso social. La capacidad de amar a los hombres presupone la capacidad para la amistad. He aquí un punto que, en mi opinión, no ven claro quienes, movidos por nobles razones, tratan de conseguir la acomodación del hombre a la sociedad de masas impidiendo cuanto antes el desarrollo de las relaciones personales» [58].

Según Erikson, la confianza básica es la *piedra angular de la personalidad psíquicamente sana:* «Como primer componente de la personalidad sana he de mencionar el sentimiento de una *confianza-base»* [59]. ¿Qué quiere decir Erikson con ello? «Una postura básica respecto a sí mismo y al mundo, que se remonta a las experiencias del primer año de vida» [60]. Y describe así tal postura básica: «Por 'confianza' entiendo lo que en general se conoce como un sentimiento de 'poder fiarse', tanto en lo que respecta a la credibilidad de los otros como a la fiabilidad de uno mismo» [61].

Esta actitud, asentada en la relación madre-hijo durante la época de la lactancia, inconsciente al principio, se hace luego consciente en las situaciones de crisis del hombre adulto, a la vista de las posibilidades de la desconfianza radical: «Cuando hablo de una experiencia-*base,* quiero decir que ni estos componentes ni los que se añaden más tarde son particularmente conscientes, lo mismo en la infancia que en la pubertad. De hecho, todos estos criterios, desarrollados durante la infancia e integrados durante la pubertad, son asimilados en la personalidad total. En cambio, sus crisis durante la infancia y sus quebrantos durante la edad madura son claramente limitados... En el adulto, la quiebra de la confianza

[57] Compárense especialmente en E. H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus,* los diagramas B, C y D, como también el tercer trabajo «El problema de la identidad del yo».
[58] I. Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Hass. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen* (Munich 1970) 251.
[59] E. H. Erikson, *Identität,* 62. [60] *Ibíd.* [61] *Ibíd.*

básica se expresa en una desconfianza radical. En tal caso, cuando un hombre no se siente uno consigo mismo y con los demás, se repliega dentro de sí mismo de una forma muy determinada. Este tipo de comportamiento resulta aún más claro cuando los interesados sufren una regresión a situaciones psicóticas, por ejemplo, se encierran en sí mismos, rechazan el alimento y el consejo y olvidan toda relación humana. Para poder ayudarles por medio de la psicoterapia hay que tratar de alcanzarles en su retirada y hacerles recobrar la convicción de que pueden fiarse del terapeuta, del mundo y de sí mismos» [62].

Es decir: «La confianza básica es la piedra angular de la personalidad sana; así nos lo ha enseñado el conocimiento de tales regresiones radicales y el descubrimiento de los estratos más profundos (enraizados todos ellos en la lejana niñez) de los pacientes levemente enfermos» [63]. Y la *desconfianza básica* representa de por vida el *«contrapunto permanente»:* «Contra el cúmulo de impresiones de desilusión, aislamiento y abandono, que juntas pueden formar un precipitado de desconfianza básica, la confianza básica tiene que ser no sólo mantenida, sino afianzada» [64]. Lo que hay que *hacer frente a todo esto es —recogiendo la consigna de H. E. Richter—* no «huir», sino —sobre todo en nuestra sociedad actual— «perseverar» [65]. También según Richter, una confianza básica en el sentido de Erikson es «indispensable» para la identidad del hombre [66]. El sociólogo americano Andrew M. Greeley considera la «falta de confianza» como «uno de los problemas más críticos de la sociedad»: «Para solucionar problemas universales como los prejuicios, las guerras, la contaminación, probablemente necesitamos un nuevo tipo de hombre, un ser cuya fuerza y confianza estén cimentadas en una vigorosa y básica trabazón de amistad y que sea capaz no sólo de trabar intimidad con los demás, sino también de comunicar confianza a todos aquellos con quienes mantiene relación» [67].

[62] *Loc. cit.*, 62s; se hace aquí referencia a F. Fromm-Reichmann, *Principles of Intensive Psychotherapy* (Chicago 1950).
[63] *Loc. cit.*, 63.
[64] *Loc. cit.*, 69. En estos momentos se reconoce también en los círculos de la ciencia del comportamiento alemana (etología) la importancia de la confianza básica («Urvertrauen» = confianza primera o primordial): confróntese I. Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Hass*, cap. 10.
[65] Sobre esto ofrece H. E. Richter valiosas sugerencias, particularmente en relación con los grupos espontáneos o de iniciativa como modelos alternativos frente a la praxis deshumanizada del mundo del trabajo (cf. especialmente caps. 11-14).
[66] H. E. Richter, *Flüchten*, 18.
[67] A. M. Greeley, *The Friendship Game* (Nueva York 1970); versión alemana: *Einladung zur Freundschaft* (Olten 1972) 139s.

### 3. *Explicación*

Una vez que hemos confrontado las dos actitudes básicas ante la realidad y hemos concretado la confianza básica en particular, ha llegado el momento de la explicación: puesto que no podemos detenernos en prolijas explicaciones, indicaremos con precisión y claridad suficiente algunas consecuencias que se siguen *desde el punto de vista de la teoría de la ciencia.* Puede que las consideraciones desde este punto de vista parezcan a algunos excesivamente «teóricas», abstractas, ajenas a la vida. Pero al estudiar los grandes problemas de la incipiente ciencia moderna, las cuestiones fundamentales de Descartes y Pascal, que constituyen nuestro punto de partida, ha quedado claro que tales cuestiones pueden resultar eminentemente prácticas, concretas, hasta básicas para la vida. Parece llegado el momento de reunir los correspondientes resultados a que hemos llegado en el curso de nuestras largas investigaciones. La cuestión inicial del «cogito» y del «credo» aún no está resuelta positivamente. Por eso, recogiendo e interpretando los resultados de especialistas competentes, ofreceremos primero algunas explica*ciones sobre el problema de los principios de la ciencia en general* y después sobre el problema de los principios de la ética.

#### a) La confianza radical, base de la ciencia.

En el curso del dramático desarrollo de la teoría de la ciencia [1], particularmente en *Karl Popper,* han quedado patentes dos cosas. En primer lugar: todas las reglas metodológicas son «fijaciones» arbitrarias, algo así como las «reglas de juego del juego de la 'ciencia empírica'» [2]: *«Las fijaciones* deciden, pues, el destino de la teoría» [3]. En segundo lugar, y sobre todo: todo pensamiento racional descansa en una elección, en una resolución, en una decisión, en un comportamiento, en una «fe en la razón» [4] en suma. Incluso el positivista lógico *Rudolf Carnap,* en su temprano proyecto de una sintaxis general de lenguajes discrecionales (1934), sostiene que los principios y reglas últimas de un idioma (artificial) son materia de libre «elección», por lo cual debe tolerarse también cualquier otra «elección» diferente [5]. De esta manera

[1] Cf. pp. 141-173: Contra racionalismo, racionalidad.
[2] K. R. Popper, *Logik der Forschung*, 25.
[3] Esto dice Popper, al tratar del reconocimiento de enunciados de base por fijación, *loc. cit.*, 73.
[4] Cf. pp. 595ss: La alternativa fundamental.
[5] R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache* (Viena 1934; Viena-Nueva York [2]1968) p. V.

«también desaparece la querella entre las distintas corrientes respecto al problema de los principios de la matemática»[6]. Tal «principio de tolerancia», según Carnap, «no sólo se refiere a la matemática, sino a todas las cuestiones lógicas en general»[7]: «¡Ante nosotros se extiende el océano abierto de las libres posibilidades!»[8]. A la vez, el propio Carnap notifica, citando a Moritz Schlick, cabeza del Círculo de Viena, que hasta el mismo *Wittgenstein,* en contra de su «postura dogmática anterior..., desde hace ya varios años declara —en trabajos aún no publicados— que las reglas del idioma pueden elegirse con plena libertad»[9]. También *Thomas S. Kuhn,* desde la perspectiva de la historia de la ciencia, muestra que la «elección» entre diversas teorías científicas o paradigmas en general puede estar condicionada no sólo por la lógica y el experimento, sino también por factores psicológicos y sociológicos. Se da toda una «serie de vinculaciones, sin las cuales uno no es un científico», una «densa red de obligaciones... de orden conceptual, teórico, instrumental y metodológico»[10]. Tales vinculaciones pueden «caracterizarse como confianza en determinados modelos»[11]. Y hasta quien comienza su análisis utilizando el lenguaje ordinario en vez de uno artificial, tiene que confiar por lo menos en el mismo lenguaje, en la gramática y en la lógica, como constatan *W. Kamlah* y *P. Lorenzen:* «De hecho, nosotros comenzamos 'plenamente confiados en medio de', en cuanto que hablamos y hablamos sin cesar, esto es, utilizamos nuestro *lenguaje ordinario.* Nuestra escéptica desconfianza se dirige más bien contra el *lenguaje culto*...»[12]. Y *J. Habermas* confiesa en su discusión con el racionalismo crítico: «Yo confío en el poder de la autorreflexión...»[13].

Esta rápida ojeada muestra palpablemente la importancia capital de la confianza básica para la teoría de la ciencia, cosa que sorprendentemente han pasado por alto ciertos teólogos interesados por las cuestiones de la teoría de la ciencia, como Pannenberg[14] y Peukert[15]. Sin embargo, *Wolfgang Stegmüller,* destacado defensor de la filosofía analítica, citado al principio de este capítulo, expuso sistemáticamente hace tiempo la importancia de la «fe» para el «saber». Para él era importante «saber dónde está el límite en que la discusión filosófica deja de tener sentido. Es el punto en que toda teoría pensable 'ya no sabe qué decir', y tiene que entrar en acción la decisión personal». Tales son las palabras escritas por él en Oxford, en la primavera de 1954, en el prólogo a su *Metafísica, escepticismo, ciencia*[16]. Y ¿dónde está ese punto en que la filosofía «ya no tiene nada que decir»?

En su «Nueva introducción 1969: después de quince años», Stegmüller expone pormenorizadamente su postura respecto a las cuestiones que aquí nos interesan más vivamente y, en lo que respecta al problema de la evidencia, se expresa de una forma que no deja de ser sorprendente en un lógico. Sin embargo, después de todo lo que llevamos dicho, no hay más remedio que estar de acuerdo con él. Toda evidencia o inteligencia, dice, se basa en una resolución de conciencia: «Mi concepción, por el contrario, es *que el problema de si aquí y ahora hay un conocimiento auténtico, plausible y admisible sólo puede resolverse mediante mi personal decisión de conciencia, de la que únicamente soy responsable ante mí mismo*»[17]. Hay cuestiones que «no pueden resolverse por pura reflexión»[18].

Pero cabe replicar: ¿no es la conciencia personal competente sólo para decisiones éticas? Según Stegmüller, de ninguna manera: «Mi conciencia personal es la instancia suprema no sólo en las decisiones *éticas,* sino también en las cuestiones objetivo-científicas, *aparentemente* des-subjetivizadas por completo. Esto es una decisión en sentido *práctico,* no teorético»[19]. Pero ¿no es esto «existencialismo»? Stegmüller responde impertérrito: «En una conversación se formuló una vez esta objeción contra mí: '¡Al anteponer a *todo* razonamiento científico una decisión privada de conciencia, muestras que eres un existencialista larvado!' Nada tengo que oponer a tal objeción, excepto *que semejante reacción no representa para mí una objeción.* Más bien replicaría: 'Si tú por una posición filosófica existencialista quieres entender *esto* entre otras cosas, no haces más que señalar *un* núcleo de verdad de esta filosofía'»[20]. Efectivamente, podemos añadir nosotros, en este punto se encuentran las dos grandes corrientes de la filosofía actual: ¡la filosofía de la existencia con su acento en la decisión y la filosofía analítica (teoría de la ciencia) con su acento en el conocimiento!

[6] *Ibíd.* [7] *Ibíd.;* cf. p. 44. [8] *Loc. cit.,* p. VI. [9] *Loc. cit.,* p. VIs.

[10] Th. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen,* 55s.

[11] *Loc. cit.,* 196.

[12] W. Kamlah y P. Lorenzen, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens* (Mannheim-Viena-Zurich 1973) 24.

[13] J. Habermas, *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus,* en Th. W. Adorno y otros, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (Darmstadt 1969; edición de bolsillo [4]1975) 236.

[14] W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Francfort 1973) parte 1.ª

[15] H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (Düsseldorf 1976).

[16] W. Stegmüller, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft* (1954; Berlín [2]1969) pp. VIIIs. Cf. íd., *Glauben, Wissen und Erkennen* (1956; Darmstadt [2]1965).

[17] *Loc. cit.,* 2 (nueva introducción).

[18] *Ibíd.* [19] *Ibíd.* [20] *Loc. cit.,* 2s.

Stegmüller, que cree descubrir orígenes mitológicos en el concepto de evidencia, se ocupa de Aristóteles y, sobre todo, de *Descartes:* en la Edad Moderna «es quizá *Descartes* quien sintió más fuertemente el problema en toda su turbadora vehemencia» [21]. Pero él ya no pone en primer plano, como Aristóteles, la evidencia apodíctica (necesaria) de los principios del ser, claros para todos, sino que parte de la «verdad originaria» del «cogito», «de *que el problema es insoluble en el plano humano*». «No obstante, para alcanzar algo así como una 'solución', tiene que aceptar el célebre 'círculo vicioso cartesiano'. *En esta situación sin salida desde el punto de vista teórico* no ve otra posibilidad que ésta: para estar seguro en caso de presunta evidencia de que no soy engañado por un 'genio maligno', tengo que cerciorarme primero de que existe un Dios bueno que me ha creado y que no tiene intención de engañarme. Pero para probar la existencia de Dios tengo que recurrir a esa especie de *evidencia infalible* cuya existencia, por hipótesis, no puede estar garantizada *mientras* yo no sepa que no he sido creado por un genio maligno» [22].

En un detallado análisis de los «principios filosóficos de la lógica y la matemática» [23] ratifica Stegmüller sus anteriores conclusiones y formula el resultado de esta manera: «En ningún campo es posible una 'autogarantía' del pensamiento humano. 'Sin presupuestos' no se puede obtener un resultado positivo. Para poder justificar una cosa hay que creer ya en algo distinto de ella» [24].

Pero Stegmüller también considera el problema de la evidencia en un marco más amplio, metafísico, y ahí —«en el punto más decisivo de todas nuestras consideraciones»— su tesis es en principio igualmente negativa: *«El problema de la evidencia es absolutamente insoluble, la cuestión de si se da o no evidencia no puede resolverse de ninguna forma»* [25]. ¿Por qué? Stegmüller: *«¡Todos los argumentos a favor de la evidencia representan un círculo vicioso y todos los argumentos en contra de ella una contradicción interna!»* [26]. Por consiguiente:

Quien argumenta *a favor de* la evidencia incurre en un círculo vicioso porque tiene que presuponer la evidencia desde el primer momento de su argumentación: «Quien propugna la evidencia y cree aducir razones a favor, en realidad se está ocultando a sí mismo el hecho de que lo único que hace es expresar su fe en la evidencia» [27].

Quien argumenta *contra* la evidencia incurre en una contradicción, porque también él tiene que presuponer que sus argumentos son evidentes: «Quien sale a luchar contra ella y presenta razones en contra no hace otra cosa que expresar su falta de fe y probarse a sí mismo que miente, porque si no creyera realmente en la evidencia, no debería siquiera intentar argumentar» [28].

[21] *Loc. cit.*, 13. [22] *Ibíd.* [23] *Loc. cit.*, 222-307. [24] *Loc. cit.*, 307.
[25] *Loc. cit.*, 168. [26] *Loc. cit.*, 168s. [27] *Loc. cit.*, 169.



De estos datos negativos saca Stegmüller una conclusión positiva: «En la evidencia se puede creer o no creer, pero es imposible fundamentar ulteriormente esa fe o falta de fe, a no ser que por 'fundamentar' se quiera entender simplemente la indicación de motivos para hacer o no hacer algo. Es preciso tomar una 'decisión primaria prerracional', y ello en cada uno de los casos particulares en que hay que conocer algo» [29].

Pero ¿no es esto trasladar el problema del plano «teórico» al «práctico» y constituir la *pura arbitrariedad como árbitro supremo en la cuestión de la evidencia?* [30] Stegmüller responde taxativamente: «Una decisión personal de conciencia, de la que sólo soy responsable ante mí mismo, *no* es, evidentemente, una decisión arbitraria» [31]. ¿Evidentemente? Esta respuesta no puede satisfacernos, aunque sólo sea porque Stegmüller no aduce aquí *ninguna razón de por qué una decisión personal de conciencia no es* una decisión arbitraria. ¿No podría volver a ayudarnos en este punto el concepto —antes desarrollado— de racionalidad interna?

De todos modos, no queda más remedio que suscribir el resultado final de Stegmüller de «que el problema *no se puede resolver* exclusivamente a base de razonamientos *teóricos*» [32]. Si nosotros situábamos nuestra solución entre los neoescolásticos y los nihilistas, él sitúa la suya entre la «reflexión de los teóricos de la evidencia» y las «fundamentaciones de los escépticos» [33]. Ratificando y a la vez superando a Kant, dice: *«No hay que eliminar el saber para dar cabida a la fe. Más bien hay que creer ya en algo para poder hablar siquiera de saber y de ciencia»* [34].

Así, pues, todo saber implica un «presupuesto que puede caracterizarse como «de fe»: «La alternativa 'creer o saber', tal como se entiende habitualmente, como expresión de que hay que establecer una diferencia entre la vivencia religiosa y el conocimiento científico, induce a error» [35]. ¿Por qué?

En la *ciencia* impera la *hipótesis,* que ha de «creerse»: «Como ya hemos subrayado una vez, el ejercicio de la investigación científica, sobre todo en las ciencias empíricas, consiste principalmen-

[28] *Ibíd.* [29] *Ibíd.* [30] *Loc. cit.*, 28. [31] *Ibíd.*
[32] *Loc. cit.*, 31. [33] *Ibíd.* [34] *Loc. cit.*, 33. [35] *Loc. cit.*, 210s.

te en establecer hipótesis provisionales, sólo hasta cierto punto comprobadas. Pero el momento hipotético también desempeña un papel importante en las disciplinas formalizadas, como la matemática, ya que, por una parte, hay que comenzar aceptando ciertos enunciados como teoremas, que luego pueden demostrarse, y por otra parte, en caso de establecerse un nuevo sistema de axiomas, hay que dar por supuesto de momento y por hipótesis que el sistema no resultará contradictorio; la suposición dura, como mínimo, mientras no se consigue una prueba de no contradicción sobre 'base finita' (¡pero qué pocas veces se consigue!)» [36].

En la *religión,* en cambio, impera la *certeza;* y esta certeza uno la «sabe»: «Por el otro lado, toda religión encierra un contenido teórico, que puede formularse en proposiciones: 'hay un solo Dios', 'el hombre tiene un alma inmortal', etc. Semejantes afirmaciones distan de ser supuestos hipotéticos: se presentan como enunciados ciertos» [37].

De este modo *se invierte incluso la relación entre fe y saber.* «No es verdad que en la religión se 'crea simplemente' y en la ciencia, en cambio, se 'sepa'. Al contrario, en la ciencia suele uno contentarse con una fe hipotética, provisional (si bien, como hemos reconocido, algo debe saberse), mientras que en la religión se presentan como un depósito de saber cierto y seguro muchos elementos que pueden formularse en proposiciones teóricas. Porque en el lenguaje común se denomina saber (ciencia) a lo que es cierto. Con mayor fundamento, en consecuencia, podríamos invertir la fórmula anterior y decir: en la ciencia se cree, en la religión se sabe (o se pretende saber)» [38]. ¿Se pretende saber? De esto hablaremos luego.

De todos modos, el término *«creer»* se presta aquí a equívocos y podría interpretarse erróneamente en el sentido de una fe específicamente religiosa, de la fe en Dios, incluso de la fe bíblica en Dios; de hecho también se ha interpretado a Stegmüller de esa manera. Pero tampoco otras expresiones que Stegmüller utilizó antes en este contexto («decisión prerracional» [39], «decisión primera prerracional» [40], «opción primera prerracional») se vieron libres de interpretaciones erróneas, como escribe él mismo [41]. Por eso, *en su lugar* proponemos una *«confianza radical justificable racionalmente»,* a la cual compete una «racionalidad interna» [42].

Permítasenos una nota marginal: desde una perspectiva filosófica completamente distinta, *Hans-Georg Gadamer,* el más destacado representante de la filosofía hermenéutica, ratifica en su

[36] *Loc. cit.,* 211. [37] *Ibíd.* [38] *Loc. cit.,* 211s. [39] *Loc. cit.,* 212.
[40] *Loc. cit.,* 169. [41] *Loc. cit.,* 456. [42] Cf. pp. 607ss: No hay empate.



principal obra, *Verdad y método* [43], que la verdad y la certeza se dan también sin método y que como presupuesto de toda ciencia hay una verdad precientífica. Pero Gadamer pone excesivo énfasis en la comprensión global, por lo que descuida el momento de la crítica y de la diferenciación entre verdadero y falso [44]. No obstante, también Gadamer admite que el saber y la ciencia van precedidos de una fe (nosotros diríamos confianza). Como dice al final de su libro: «En cuanto comprendedores, estamos insertos en el acontecer de la verdad y siempre llegamos como demasiado tarde cuando queremos saber qué debemos creer» [45].

b) La confianza radical, base de la ética.

El mismo problema de principios que acabamos de tratar en teoría (pero no sin referencia a la práctica) respecto al saber humano en general puede tratarse también prácticamente (pero sin

[43] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tubinga 1960, ²1965; trad. española, *Verdad y método,* Salamanca 1977).

[44] Para la crítica a Gadamer, cf. la obra *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Francfort 1971), con colaboraciones de K.-O. Apel, C. von Bormann, R. Bubner, H.-G. Gadamer, H. J. Giegel, J. Habermas.

[45] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* 465. También algunos teólogos comienzan a prestar atención al verdadero problema clave de la teoría de la ciencia, tal como lo hemos desarrollado aquí. Ya aludimos a Sch. M. Ogden y D. Tracy. El teólogo evangélico S. Scharrer, en una original disertación presentada en Hamburgo y aparecida recientemente, tras un análisis de la problemática de la teoría de la ciencia, también llega a resultados que coinciden con los que aquí presentamos: «La ciencia empírica no puede trabajar si no arriesga esta confianza. Esta confianza no puede ser una evidencia estática, válida de una vez para siempre, sino que debe estar abierta a la refutación y al cambio histórico. La base tiembla, 'la ciencia no construye sobre cimientos sólidos. La atrevida construcción de sus teorías se levanta más bien sobre un pantano' (Popper). ¿Qué nos queda?: 'Si uno *espera* que los pilares van a soportar el edificio, decide contentarse provisionalmente con la solidez de los pilares' (Popper). Por tanto, esta esperanza presupone una confianza en la capacidad de soporte de la base. ¿Podemos nosotros suministrar una prueba? Sí. Si tenemos un enunciado base, ¿tenemos una garantía de su validez? No. ¿Entonces no podemos comenzar de alguna manera con la demostración? Sí; tenemos que decidirnos por un enunciado. ¿Tenemos una razón sólida para esta decisión? No. Fluctuamos, pero confiamos». Esto es lo que escribe S. Scharrer en su obra *Theologische Kritik der Vernunft* (Tubinga 1977) 83, que incluye un prólogo aprobatorio de Helmut Thielicke. No nos parece tan feliz la equiparación que hace Scharrer de «verdad» bíblica y «confianza» (cf. 93-106). El mismo Scharrer, por otro lado, determina la confianza como «actitud *humana*» y en distintas ocasiones equipara confianza y «fe» (100. 106. 107). Es entonces cuando puedo confiar en la verdad. Pero por eso mismo, precisamente, confianza y verdad no pueden ni identificarse ni equipararse.

prescindir de la teoría) respecto al *obrar humano.* ¿Qué implica el principio expuesto para el comportamiento del hombre frente a la problemática realidad?

Tras los devastadores efectos del nihilismo en el orden social e individual, tras la ruina sobre todo de los valores y normas éticos [46], algunas personas se preguntan hoy por ellos con mayor conciencia que antes. Y eso ocurre en Estados ideológicamente neutrales y democráticos, que si no pueden prescribir como los sistemas totalitarios (rojos, azules o de cualquier otro color) el sentido y el estilo de la vida, los valores supremos y las normas últimas, tampoco pueden prescindir de ciertos valores y normas. De la misma manera que no se puede descuidar el problema de la verdad [47], tampoco se puede desatender la necesidad de vinculación o compromiso. Consciente o inconscientemente, el hombre tiene necesidad de vinculación radical, de una vinculación a un sentido, a valores, a normas.

El enorme progreso de las ciencias naturales y de la técnica, contra lo que muchos esperaban, no ha traído consigo la extinción de esta necesidad de sentido, de valores y de normas, sino más bien la ha reavivado frente a los crecientes problemas de la tecnología. Lo estamos experimentando: el hombre actual se las arregla con todo lo posible, excepto consigo mismo. Los mismos especialistas en ciencias naturales se preguntan hoy por el sentido y los límites de la investigación científica y la realización tecnológica: «Durante cientos de miles de años el hombre se ha desarrollado en pugna con la resistencia del entorno, se ha orientado de acuerdo con ella y se ha acomodado a ella. La desaparición de esta resistencia provoca una caída hacia adelante... La nueva situación ética estriba en el hecho de que el hombre debe en el futuro luchar menos con la naturaleza y más consigo mismo. Sin duda podemos más de lo que nos está permitido, y por eso no es lícito todo lo que podemos. Pero en este momento, por desgracia, apenas existen normas realistas y viables, y nadie quiere dedicarse a esta ingrata tarea. Las mismas comunidades religiosas se han vuelto muy reservadas a la hora de hacer afirmaciones vinculantes sobre una ética material y en su lugar remiten al juicio subjetivo, a la libertad de conciencia, sin pensar que la estrechez de la convivencia actual apenas permite decisiones puramente privadas» [48]. Cuando esta necesidad no se satisface siquiera en el

[46] Cf. pp. 360s y 362ss: Consecuencias del nihilismo individual y social.
[47] Cf. pp. 449ss: Tercer balance provisional, b): El problema de la verdad.
[48] Son palabras del químico H. Sachsse, citadas por H. Aichelin, *Abschied von der Aufklärung? Zu den Anzeichen einer neuen Religiosität* (Stuttgart



ámbito preestatal (en las religiones, Iglesias, grupos), es decir, cuando nada ni nadie brinda una orientación básica, un orden de valores, una vinculación a un sentido de la vida, entonces amenaza un peligroso *vacío de sentido y normas,* un nihilismo, que según todas las experiencias de nuestro siglo muy pocos pueden desear y muy pocos de hecho desean.

Por eso cada vez son más los que preguntan: ¿dónde orientarse dentro de la actual desorientación? ¿Cómo orientarse ante la creciente inseguridad que provoca la sobreabundancia de informaciones sobre los más dispares y contradictorios sistemas de valores y normas, sobre ideologías, filosofías y teologías, visiones del mundo y religiones, todas las cuales parecen relativizar radicalmente el propio punto de vista moral y religioso? ¿Cómo lograr entre tantas libertades legalmente garantizadas la propia libertad personal, la autodeterminación y autoconfiguración del hombre? ¿Dónde encontrar el sentido y fin de la vida dentro de este amenazante pluralismo de arbitrariedades? ¿Cómo llegar en esta sociedad abierta (abierta al aprendizaje, abierta al futuro, abierta a la verdad), en esta sociedad democrática y liberal con su libre dinamismo espiritual y social, a un acuerdo mínimo sobre valores, normas y actitudes, cosa de todo punto necesaria para una convivencia humana digna y hasta para el funcionamiento de un Estado democrático? [49] Si no basta una arbitrariedad subjetivista ni un orden nihilista que permita absolutamente todo, ¿dónde deben buscarse los objetivos, las prioridades, los ideales, los modelos? [50] Si no basta el inmoral más allá del bien y del mal, de lo verdadero y de lo falso, ¿dónde deben buscarse los criterios decisivos de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal; dónde debe buscarse la última orientación y la obligación incondicional para todas

1970) 6. Estos pensamientos se encuentran desarrollados en el libro de H. Sachsse *Technik und Verantwortung. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter* (Friburgo 1972) 29-48.
[49] Cf. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft* (Maguncia 1973). Tengo que agradecer varias sugerencias sobre este apartado a mis colegas Alfons Auer y Wilhelm Korff, profesores de ética teológica en la Universidad de Tubinga, así como a Franz Böckle, profesor de ética en Bonn, quien ha dado muchos y nuevos impulsos al tratamiento del problema de los principios de la ética.
[50] Cf. H. Küng, *Die Glaubwürdigkeit:* «Frankfurter Allgemeine Zeitung» (24-XII-1976). El aleccionador resultado de esta encuesta llevada a cabo con políticos, pedagogos, psicólogos, historiadores, filósofos, artistas y teólogos: «Los fundamentos de nuestra sociedad. ¿Han cambiado nuestros conceptos de valor?», acusa, pese a todas las diferencias, una clara coincidencia en la afirmación de la necesidad de valores para la sociedad pluralista moderna.

las incontables e ineludibles decisiones concretas de la vida individual y política? [51]

Pero ¿significa esto que *sólo el creyente* o incluso sólo el cristiano *puede tener* objetivos y prioridades, ideales y modelos, valores y normas, *criterios de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal?* ¿Sólo el creyente o sólo el cristiano puede vivir honestamente, humanamente, moralmente? ¿Acaso no posee el hombre una autonomía verdaderamente humana que le permite cumplir con su responsabilidad en el mundo incluso sin creer en Dios? Finalmente: ¿no puede también el ateo o agnóstico tener auténtica confianza radical en la realidad? Negarlo supondría desconocer la realidad actual e ignorar a muchos hombres de hoy. Es indiscutible:

Hay incontables hombres de ciencia como el matemático, filósofo y sociólogo inglés *Bertrand Russell,* que considera toda su vida guiada por «tres simples pero poderosas pasiones»: «anhelo de amor, afán de conocimiento y una insoportable sim-patía con el dolor de la humanidad» [52]; que en la práctica ha luchado decididamente por el amor y no por el odio, por la colaboración y no por la competencia, por la paz y no por la guerra, y que como agnóstico —en su escrito *Por qué no soy cristiano* [53]— expresa su confianza radical en forma de una «fe» en la «vida buena», que está «animada por el amor y guiada por el saber» [54]: «Si dije que la vida buena consiste en el amor, guiado por el saber, es porque tenía el deseo de llevar esa vida dentro de mis posibilidades y de ver que también otros la llevaban. Y el contenido lógico de la definición reside en el hecho de que en una sociedad en que los hombres viven de esta manera se cumplen más deseos que en una sociedad en la que hay menos amor y menos saber. Con ello no quiero decir que dicha vida sea 'virtuosa' y la contraria 'pecaminosa', porque éstas son concepciones que en mi opinión no pueden justificarse científicamente» [55].

Hay incontables hombres comprometidos socialmente como el filósofo marxista heterodoxo *Ernst Bloch,* también ateo, que luchó durante toda su vida por superar el extrañamiento entre el hombre y la naturaleza, por establecer un orden social más justo y por conseguir la humanización del hombre. En la primera página de su gran obra *El principio esperanza* proclama ya su confianza radical en forma de «docta spes», de esperanza probada y siempre de nuevo acrisolada, en un sentido dialéctico-materialista, antinihilista: «Lo importante es aprender a esperar. La tarea de esperar no cesa, está enamorada del éxito, no del fracaso. El esperar, situado por encima del temer, no es pasivo como éste, ni está encerrado en la nada. El efecto de la esperanza sale de dentro de sí, explaya a los hombres en vez de achicarlos, nunca cree saber bastante de lo que les pone tensos por dentro ni de lo que puede confabularse con ellos por fuera. El trabajo de este afecto requiere hombres que se sumerjan activamente en el devenir, del que ellos mismos forman parte. No soporta esa vida de perros que sólo se siente arrojada pasivamente al ser, a un ser ignoto o a lo sumo admitido como deplorable. Trabajar contra la angustia de la vida y las maquinaciones del miedo es trabajar contra sus promotores, muy fáciles de detectar en su mayoría, y este trabajo busca en el mismo mundo lo que al mundo ayuda; es posible encontrarlo. Cuántas veces se ha soñado en todos los tiempos con esto, con la posibilidad de una vida mejor, que habría sido posible» [56]. Y la última frase del primer volumen: «Tanto los hombres como el mundo arrostran un futuro suficientemente bueno; ningún plan es por sí mismo bueno sin esta fe radical en él» [57].

Hay incontables hombres escépticos como el escritor y filósofo francés *Albert Camus,* desengañado por igual de las promesas del más allá del cristianismo y de las promesas del marxismo, que, sin embargo, es capaz de expresar programáticamente en forma de rebelión una confianza fundamental «más allá del nihilismo» [58]. Camus, en efecto, no puede conformarse con un mundo «en el que hay niños que sufren y mueren» [59]. Sabe que los hombres no pueden evitarlo, «que esta creación es un mundo en que son torturados los niños» [60]. Pero también sabe —en actitud pesimista «respecto a la suerte de la humanidad», pero «optimista respecto al

[51] Sobre el problema de la toma de decisiones políticas, cf. H. Lübbe, *Zur Theorie der Entscheidung* (1965), en su miscelánea *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft* (Friburgo de Brisgovia 1971) 7-31.

[52] B. Russell, *The Autobiography,* 3 vols. (Londres 1967-68); versión alemana: *Autobiographie,* 3 vols. (Francfort 1972-73); cita, en I, 7.

[53] Cf. B. Russell, *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects* (Londres 1957); versión alem.: *Warum ich kein Christ bin. Über Religion, Moral und Humanität* (Reinbek 1968).

[54] *Loc. cit.,* 64. [55] *Loc. cit.,* 70.

[56] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* 3 vols. (Francfort 1967); cita, en I, 7.

[57] *Loc. cit.,* I, 519.

[58] A. Camus, *L'Homme revolté* (1951); versión alem.: *Der Mensch in der Revolte. Essays* (Reinbek 1969). Cf. espec. el último cap.: Más allá del nihilismo.

[59] A. Camus, *L'incroyant et les chrétiens,* en *Actuelles I. Chroniques 1944-1948* (París 1950) 209-219; versión alem.: *Der Ungläubige und die Christen* (Hamburgo 1960) 59-63; cita, en 60.

[60] *Loc. cit.,* 62.

hombre»— que «podemos reducir el número de niños torturados»[61]. De esta manera, la rebelión significa para él «cuando menos hacer frente» al mundo, pero sin «pretender poder solucionarlo todo»[62], vivir para los «humillados» y «rechazar la injusticia» con «desacostumbrada magnanimidad»[63]. Según Camus, la rebelión es inviable «sin un amor extraordinario»: «Su gloria estriba en no calcular nada, en repartirlo todo entre la vida presente y sus hermanos vivos. Así da también para los hombres del futuro. La verdadera liberalidad respecto al futuro consiste en darlo todo en el presente. La rebelión prueba así que constituye el dinamismo de la vida y que no es posible negarla sin renunciar a la vida Su grito hace cada vez que un ser se ponga en pie. Ella es, por tanto, amor y fecundidad o no es nada»[64]. Y los hombres que viven esta rebelión dan, según Camus, «un ejemplo, la única pauta que hoy es original: aprender a vivir y a morir, y negarse a ser Dios para ser hombre»[65].

¿No demuestran estos ejemplos que es *posible una moral autónoma partiendo de una confianza radical,* prescindiendo de cómo viven sus representantes concretos? En cualquier caso, ya ha pasado el tiempo en que los teólogos creían poder resolver (incurriendo en un círculo vicioso) todo tipo de problemas partiendo de la Biblia (protestantes) o de la naturaleza humana (católicos), empleando en lo posible enunciados fijos y fórmulas categóricas. Los problemas y conflictos de la humanidad actual (superpoblación y control de natalidad, crecimiento económico y protección del medio ambiente, aparatos y controles de poder, agresividad y sexualidad) son demasiado complejos, y no es menos compleja la problemática de la interpretación de la Escritura y del «derecho natural», como para poder deducir sin más de la Biblia o de la naturaleza humana unas normas eternamente válidas para el obrar humano. No podemos abordar aquí la problemática, muy controvertida entre los moralistas, de la fundamentación de las normas morales, esto es, de las reglas universalmente vinculantes para el comportamiento y la convivencia humana y, por tanto, para el auténtico ser hombre[66]. Pero resumiendo conceptos ya expues-

[61] *Ibíd* [62] A Camus, *Der Mensch in der Revolte,* 247
[63] *Loc cit*, 246 [64] *Loc cit*, 246s [65] *Loc cit*, 248
[66] Para esto, cf las *exposiciones sistemáticas de ética cristiana*
Entre las más recientes *católicas* hay que mencionar F Tillmann (ed ), *Handbuch der katholischen Sittenlehre* (1933ss, Dusseldorf ⁴1953), J Stelzenberger, *Lehrbuch der Moraltheologie Die Sittlichkeitslehre der Konigsherrschaft Gottes* (Paderborn 1953, ²1965), F Bockle, *Grundbegriffe der Moral Gewissen und Gewissensbildung* (Aschaffenburg 1967), W Korff, *Theologische Ethik Eine Einfuhrung* (Friburgo 1975) [En castellano pueden consultarse: B Haring, *La Ley de Cristo,* 2 vols (Barcelona 1973), L Rossi/A Valsecchi, *Diccionario enciclopédico de teología moral* (Madrid 1974), M Vidal, *Moral de actitudes,* 2 vols (Madrid 1975-77); íd., *El nuevo rostro de la moral* (Madrid 1976), F Bockle, *Moral fundamental* (Cristiandad, Madrid 1979), íd , *Fe y conducta,* cap 1 de *Mysterium Salutis* V (Madrid 1979), B Haring, *Desarrollo de la vida cristiana,* ibíd , cap 3]. Desde el punto de vista filosófico H Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik* (Stuttgart 1969)
Y entre las *evangélicas* mencionaremos D Bonhoeffer, *Ethik,* ed por E Bethge (Munich 1949, ⁶1963); W Elert, *Das christliche Ethos Grundlinien der lutherischen Ethik* (1949, Hamburgo ²1961); P Ramsey, *Basic Christian Ethics* (Nueva York 1952), K Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, III/4, H Thielicke, *Theologische Ethik,* 3 vols (Tubinga 1958 1964); P L Lehmann, *Ethics in a Christian Context* (Nueva York 1963); O. A Piper, *Christian Ethics* (Londres 1970)



tos[67], podemos resaltar en este contexto tres ideas que una vez más recogen las intenciones legítimas de los ateos, en especial de Nietzsche, pero también de Feurbach, Marx y Freud:

a) Hoy *menos que nunca* podemos *traer del cielo soluciones fijas* o deducirlas teológicamente de una naturaleza o esencia humana universal e inmutable: Se da, efectivamente, una «genealogía de la moral» (Nietzsche). Desde el punto de vista histórico, en la ética hay normas, valores, ideas y conceptos clave que han ido configurándose en un proceso sumamente complicado (según la dinámica de grupos y la dinámica de la sociedad) como creaciones del

[67] Especialmente importantes para lo que sigue son A Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Dusseldorf 1971), íd , *Die Aktualitat der sittlichen Botschaft Jesu,* en *Die Frage nach Jesus,* ed. por A Paus (Graz 1973) 271-363, F Bockle, *Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?* «Zeitschrift fur Evangelische Ethik» 11 (1967) 148-157; íd , *Theonomie und Autonomie der Vernunft,* en *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft,* ed por W Oelmuller (Düsseldorf 1973) 63-86, íd , *Unfehlbare Normen?,* en *Fehlbar? Eine Bilanz,* ed por H Kung (Einsiedeln 1973) 280 304, íd , *Fe y conducta,* en D Tracy, H Kung, J. B Metz, *Hacia el Vaticano III Lo que está por hacer en la Iglesia* (Ed Cristiandad, Madrid 1978) 251 265, J Grundel y H van Oyen, *Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums* (Friburgo 1970), W Korff, *Norm und Sittlichkeit Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft* (Maguncia 1973), D Mieth, *Die Situationsanalyse aus theologischer Sicht,* en *Moral,* ed por A Hertz (Maguncia 1972) 13-33, con bibliografía B Schuller, *Die Begrundung sittlicher Urteile Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie* (Dusseldorf 1973), E McDonagh, *Gift and Gall Towards a Christian Theology of Morality* (Dublín 1975) H Rotter, *Grundlagen der Moral Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik* (Einsiedeln 1975); A Auer, J. Grundel, R Hofmann, A K Ruf y B Stoeckle, *Normen im Konflikt Grundlagen einer erneuerten Ethik,* edit por J Sauer (Friburgo 1977) La convergencia de los moralistas católicos en la fundamentación de las normas se hace patente en «Concilium» 120 (1976), número dirigido por F Bockle y J.-M Pohier y titulado *Percepción de los valores y normativa ética,* en el que colaboran los principales moralistas de hoy

hombre. La moral no ha caído del cielo, sino que, como el lenguaje, es producto de la evolución. Donde se han presentado necesidades de vida, donde han aparecido urgencias e imperativos humanos, ahí se han impuesto reglas de actuación para el comportamiento humano, prioridades, convenciones, leyes, mandamientos, instrucciones, costumbres; en una palabra: normas determinadas. Los hombres siempre han tenido y tienen que ensayar soluciones éticas mediante nuevos proyectos y modelos, que ejercitan y prueban a menudo durante generaciones. Tras un período de prueba y acomodación se llega por fin a aceptar tales normas, ya familiares, aunque a veces también se llega —en una época completamente distinta— a su vaciamiento y supresión.

b) Hoy más que nunca tenemos que *buscar «en este mundo» y elaborar soluciones diferenciadas* para todos los problemas difíciles y todos los conflictos: somos responsables de nuestra moral. Debemos partir de las experiencias, de la diversidad de la vida, y atenernos a los hechos. Es decir, debemos procurarnos informaciones y conocimientos ciertos y operar siempre con argumentos concretos para disponer así de unos medios de decisión comprobables y alcanzar finalmente soluciones viables. En este sentido hay que «ser fiel a la tierra». Ninguna apelación a una autoridad, por alta que sea, puede arrebatar al hombre la autonomía intramundana: la tarea de darse normas éticas y de responsabilizarse de su autorrealización y de la configuración del mundo.

c) Hoy más que nunca tenemos que seguir *métodos estrictamente científicos* para investigar con la mayor imparcialidad posible la multiforme, variable y compleja realidad del hombre y de la sociedad para descubrir sus leyes objetivas y sus posibilidades de futuro. Es cierto que no es el científico el único que puede obrar éticamente. La conciencia precientífica de determinadas normas éticas sigue teniendo hoy, evidentemente, capital importancia. Y muchos hombres obran bien en determinadas situaciones «espontáneamente», sin haber leído en su vida un tratado de teología o filosofía moral. A pesar de todo, la vida moderna se ha vuelto tan compleja que, al fijar normas éticas concretas (por ejemplo, sobre el poder económico o político, sobre la sexualidad o la agresividad), no se puede cerrar ingenuamente los ojos a la realidad y prescindir de los datos y conocimientos empíricos científicamente seguros; ya lo hemos subrayado al hablar de Marx y Freud. Hoy no es posible una ética científica sin estrecho contacto con las ciencias humanas: la psicología y el psicoanálisis, la crítica social y la sociología, la ciencia del comportamiento, la biología, la historia de la cultura y la antropología filosófica. Las ciencias humanas ofrecen una cantidad exuberante de conocimientos antropológicos ciertos y de informaciones relevantes para la acción: medios de decisión comparables que por supuesto no pueden sustituir a las fundamentaciones y normas últimas del «ethos» humano.



Por consiguiente, si la ética no parte de un sistema tradicional, recibido pasivamente, de normas eternas, fijas, inamovibles, sino que intenta partir de la concreta, dinámica y compleja realidad, da por supuesto un sí a la realidad con sus problemas: presupone una *actitud básica de confianza radical en esta realidad* —sin excluir la crítica en casos concretos— *como base de todo comportamiento y actuación ética* del hombre en la misma realidad. Así, pues:

- *Toda aceptación de sentido, verdad y racionalidad, de valores e ideales, prioridades y preferencias, modelos y normas presupone una* confianza radical *en la problemática realidad: en oposición al nihilismo, un sí radical a su fundamental identidad, sentido y valor a pesar de su dualidad, su absurdo y su futilidad, y un sí radical también a la racionalidad fundamental de la razón humana pese a toda la sinrazón.*

¿No se deduce claramente de aquí la enorme importancia que tiene la confianza radical para fundamentar las reglas y normas vinculantes del comportamiento humano? ¿Su trascendencia para la actuación y convivencia humana? ¿Su necesidad para la *fundamentación de las normas éticas?*[68] Indiquémoslo sucintamente:

- *Sólo si la realidad del mundo y del hombre está determinada por una identidad, un sentido y un valor últimos, como se acepta en la confianza fundamental, es posible y sensato deducir normas concretas de actuación y de comportamiento verdaderamente humano de esa misma realidad y —lo que aún es más decisivo— de los requisitos, las urgencias y los imperativos esenciales del hombre, tal como los podemos experimentar*

[68] Es muy notable que el destacado lógico de la Escuela de Erlangen, P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics* (Mannheim 1969) 74, admita, para justificar determinadas normas, unas «supernormas» o «principios» morales, que por su parte no pueden volver a justificarse racionalmente, sino sólo ser aceptadas en un «acto de fe» («act of faith»). Con ello, como es obvio, no se significa una fe religiosa, pero sí «la aceptación de algo que no está legitimado». No obstante, cabría pensar si no puede darse una legitimación, no antes de la ejecución, sino en la ejecución, en el sentido de la «racionalidad interna» que aquí hemos desarrollado. De esta manera, además, quedaría sin objeto el reproche de decisionismo, que es muy frecuente.

*en la vida diaria y hoy además comprobar empíricamente, científicamente, con ayuda de las ciencias humanas.*

- *Tales normas, por supuesto, no son proposiciones puramente lógicas ni enunciados de pura experiencia. Todas y cada una de ellas tienen su propia transparencia, pero no por vía puramente racional, sino sólo bajo la condición de una positiva actitud de confianza del hombre entero ante la realidad en general y ante el hombre en particular. En cambio, para un nihilista, la lógica de su exigencia no es evidente ni comprensible.*

Así, pues, si se presupone la aceptación confiada del propio ser del hombre, ¿cuál es la *norma fundamental de una eticidad humana autónoma?* [69] Expresémoslo primero de forma negativa:
*Bueno* no es sencillamente lo que se ha admitido siempre y en todas partes: ni la tradición ni la universalidad son por sí solas norma vinculante para el hombre. Lo «antiguo bueno» resultó muchas veces malo para el hombre.
*Bueno* tampoco es sencillamente lo que lleva consigo algo nuevo y singular. Ni la novedad ni la originalidad son por sí solas norma vinculante para el hombre. También las «encarecidas novedades» han resultado a menudo malas para el hombre. Y ahora la formulación positiva.

- Bueno *es para el hombre lo que le ayuda a ser verdadero hombre —sea viejo o nuevo, común o infrecuente—. He aquí la norma autónoma fundamental: ¡el hombre debe ser hombre, debe realizar su humanidad, debe vivir humanamente! Por tanto, es éticamente bueno lo que hace que la vida humana a la larga tenga éxito y se realice felizmente en su dimensión individual y social, lo que facilita el óptimo desarrollo del hombre en todos sus planos y dimensiones. Según esto, el hombre tiene que vivir su humanidad en todos sus planos (también en el plano del instinto y del sentimiento) y en todas sus dimensiones (también en su relación con la sociedad y con la naturaleza).*
- *Siguiendo esta norma fundamental, el hombre dotado de razón puede* distinguir lo bueno y lo malo *e incluso comprobarlo en la experiencia tanto en el ámbito individual como en el social: Los caminos, normas, estructuras y hechos que fomentan la identidad, sentido y valor del hombre y le permiten llevar una existencia fecunda y llena de sentido;*

[69] Cf. para lo que sigue A. Auer, *Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu,* 281 (con referencia a H. Rombach y G. Meyer); W. Korff, *Theologische Ethik,* 24-26.



*Los caminos, normas, estructuras y hechos que* dificultan *al hombre su identidad, sentido y valor* y le impiden *una existencia fecunda y llena de sentido.*

Con esto habrá quedado patente la autonomía concreta de lo ético: el hombre no debe cumplir simplemente un principio externo o una norma general, sino realizarse en todos sus estratos y dimensiones y contribuir asimismo a la autorrealización de los demás hombres. En el ámbito de la ética están indisolublemente unidas mi autorrealización y la autorrealización del otro, así como nuestra común responsabilidad con respecto al mundo. Precisamente aquí —ya lo hemos indicado— la confianza radical es a la vez don y tarea, principio y fin del obrar humano. La referencia a dicha confianza encierra también un *momento de crítica ideológica* frente a las relaciones sociales que impiden crear nuevas estructuras básicas de confianza interhumana (en la política, en el puesto de trabajo, en la familia) [70]. Podemos sintetizarlo así:

- *La autorrealización, la humanización del hombre y la humanización de la sociedad sólo son posibles sobre la base de una actitud radical positiva frente a la problemática realidad del mundo y del hombre. Y tal actitud sólo deja de ser una ideología cómoda, enemiga del cambio, cuando la autorrealización del hombre y la humanización de la sociedad se entienden como dos tareas igualmente apremiantes. La aceptación de normas autónomas sobre lo humano resulta así la expresión ética de una confianza radical en la identidad, el sentido y, sobre todo, el valor de la problemática realidad del mundo y del hombre. Sin esta confianza es imposible aceptar normas éticas autónomas de una manera sensata y fundamentada.*

Así, pues, *¡no hay ética sin confianza radical!* Pero ¿significa esto que *la confianza radical basta para fundamentar una ética?* Hemos visto que *es posible un* comportamiento ético basado únicamente en una confianza radical, cosa que no deberían negar los creyentes por razones apologéticas. Las personas que viven «honestamente» sin creer en Dios pueden representar para algunos creyentes una saludable conmoción de su fe en Dios, y éstos deberían guardarse de ver en las virtudes de aquéllos «magníficos vicios»,

[70] La confianza radical, tal como la exponemos aquí, no se identifica con un sí a la realidad sociopolítica existente ni con un «alegato a favor de nuestro sistema», como sostiene K. Steinbuch, *Ja zur Wirklichkeit* (Munich 1976), sobre la base de un liberalismo político (que diagnostica muchas cosas correctamente, sin duda).

sentido en el que Agustín, ya anciano, interpretó las virtudes de los paganos, que él mismo había ensalzado y vivido de joven. Todo hombre puede tener hoy esta experiencia: también fuera de la Iglesia hay personas que viven «honestamente». Hay personas buenas que no creen en Dios. Hay ateos y agnósticos de cuño liberal, marxista, positivista o de cualquier otra procedencia que tratan de vivir de una forma no nihilista, sino auténticamente humana y, en este sentido, enteramente ética y moral. Si se niegan a sí mismos la fe en Dios, no por eso podemos negarles nosotros la confianza radical, desde la que tratan de vivir moral y humanamente.

Sólo desde la confianza radical puede el creyente *apreciar en su justo y objetivo valor* la actitud básica positiva y *el comportamiento ético de los ateos y agnósticos:* ¡no es lícito condenarlo, pero tampoco ensalzarlo! Sin descalificar a los no creyentes como inmorales ni contarlos como creyentes ocultos («anónimos»)[71], incluso los creyentes pueden reconocer sin prejuicios:

- *También un ateo puede llevar una vida verdaderamente humana y, en este sentido, moral sobre la base de una confianza radical.*
- *Precisamente en ello se hace patente la autonomía intramundana del hombre: su facultad de imponerse normas y de responsabilizarse de su autorrealización y de la configuración del mundo.*
- *Por consiguiente, los ateos y agnósticos no tienen que ser forzosamente nihilistas, sino que pueden ser humanistas y moralistas: seriamente preocupados por la humanidad y la moralidad.*
- *Pero precisamente por esa humanidad y moralidad podemos esperar de los ateos y agnósticos que afronten las preguntas que los creyentes les plantean sobre su humanidad y moralidad.*

Tales preguntas serán planteadas más tarde, cuando llegue el momento de hacer una reflexión teológica sobre la confianza radical. Ahora, de momento, y en interés de la cuestión misma, hemos de insistir en la clarificación y diferenciación de los términos. ¿Se puede y se debe llamar «fe» a la confianza radical?

c) Confianza radical y fe religiosa.

Cabe llamar «fe» a la confianza radical. No obstante, en aras de la claridad, habría que *distinguir entre confianza radical y fe.*

[71] Cf. pp. 463ss: Tercer balance provisional: Tesis sobre el ateísmo, e) Tomar en serio el ateísmo.



Las identifican precipitadamente incluso los autores, que, a diferencia de otros filósofos y teólogos, han advertido la problemática fundamental que aquí nos ocupa: Karl Jaspers, en *La fe filosófica,* distingue con poca precisión entre fe y confianza radical[72]; Romano Guardini recurre de forma excesivamente simplista (en la línea de Pascal) al Dios bíblico para justificar «la aceptación de sí mismo»[73]; Wilhelm Weischedel, que sólo pregunta por el origen de la problematicidad, no por el origen de la realidad problemática, y opta por una «fluctuación» indeterminada, no vislumbra siquiera la posibilidad de una confianza radical[74]. En cambio, un autor como el psiquiatra Balthasar Staehelin, con premura igualmente excesiva, interpreta la confianza radical en sentido teológico-místico: «confianza originaria» significa según él, en un sentido polémico anti-ilustrado, un «estado de ánimo causado por el Absoluto que alienta en la propia interioridad», una «certeza de fe primaria, intuitiva, religioso-elemental»[75], en la que el hombre —enteramente en la línea de la gran tradición mística, tanto cristiana como no cristiana— se siente uno con la «segunda realidad», con el «Incondicionado», el «Inefable», el «Absoluto»[76], con «Dios»[77] en suma; así, pues, «según su segunda naturaleza, incluido su aspecto biológico, todo hombre sería en principio un místico»[78]; sí, «todo hombre es primaria e inevitablemente religión»[79]. ¡Todo ello sobre la base «científico-empírica» de sueños, experiencias místicas (la gran experiencia «Ftan»), aspectos parapsicológicos, cuyo posible carácter de proyección no entra siquiera en consideración crítica![80]

[72] Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* (Francfort 1958), espec. la primera lección: El concepto de fe filosófica.

[73] Cf. R. Guardini, *La aceptación de sí mismo* (Cristiandad, Madrid $^{3}$1977) 25s.

[74] Cf. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen* (Darmstadt 1972) II, 185-206. Con Weischedel también entra en confrontación, aunque de otra forma, W. Weidlich, *Befragung der philosophischen Theologie der radikalen Fraglichkeit:* «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 70 (1973) 226-243.

[75] B. Staehelin, *Urvertrauen und zweite Wirklichkeit. Das Ftan ist nie krank* (Zurich 1973) 67.

[76] *Loc. cit.,* 9s. [77] *Loc. cit.,* 15. 40. [78] *Loc. cit.,* 10.

[79] *Loc. cit.,* 53; cf. 20.

[80] Cf. también los dos escritos anteriores de B. Staehelin: *Haben und Sein. Ein medizinpsychologischer Vorschlag als Ergänzung zum Materialismus der heutigen Wissenschaft* (Zurich 1969); *Die Welt als Du. Betrachtungen aus der Medizinpsychologie über Zeitgeist, Mystik, Unbehagen des Eizelnen, Unruhe der Jugend, Unzulänglichkeit der Wissenschaft und Anregungen für eine allfällige Änderung* (Zurich 1970), al igual que la reciente conferencia *Europas Zukunft:* «Civitas» 31 (1976) 319-335. R. Schottlaender, *Theorie des Vertrauens* (Berlín 1957), que trata de descubrir las causas de la actual pérdida de la confianza (cf. especialmente pp. 38-64), sostiene la

Cuando los términos «confianza radical» («confianza originaria»), de un lado, y «fe», de otro, no se utilizan en sentido estricto, es poco menos que imposible esclarecer esta compleja problemática, tanto tiempo postergada. Por eso, nosotros no llamamos fe a la confianza radical, sino que reservamos dicho término para la fe en sentido estricto: la fe religiosa, la fe en Dios o en lo divino y, de una forma particular, la fe en el Dios bíblico. Bajo estos supuestos, ¿cómo se ha de entender concretamente la relación entre confianza radical y fe (religiosa)?

Comencemos escuchando otra vez al psicólogo: «Para él es decisivo que religión y tradición representen en su campo de observación fuerzas psicológicas vivas y provoquen esa especie de confianza y fe que se expresa en la personalidad de los padres y robustece la confianza radical del niño, la fiabilidad del mundo» [81]. También esta terminología de Erikson es inexacta. A pesar de todo, nos ayuda a dar un paso adelante, puesto que distingue *tres posibilidades* de relación entre confianza radical y fe:

*Primera posibilidad:* se da una *confianza radical por motivos religiosos:* «El psicopatólogo no puede menos de observar que hay millones de hombres que no pueden vivir sin religión; quienes se glorían de no tener ninguna le parecen muchas veces como niños que cantan en la oscuridad» [82].

*Segunda posibilidad:* se da una *confianza radical sin fe religiosa:* «Por otra parte, qué duda cabe, hay también millones que nutren su fe de fuentes distintas de las fórmulas de fe religiosa: por ejemplo, de la camaradería, del trabajo productivo, la actividad social, la investigación científica y la creación artística» [83].

*Tercera posibilidad:* se da una *fe religiosa sin confianza radical:* «Y hay, finalmente, millones que se tienen por creyentes, pero en realidad desconfían tanto de la vida como de los hombres» [84].

De suyo *la religión puede ser provechosa para la confianza radical:* «Podría especularse sobre el hecho de que la religión, siglo tras siglo, a intervalos regulares, ha contribuido a restablecer el sentimiento de confianza enraizado en la fe, a la vez que ha dado forma visible a la noción del mal en el mundo, que ella prometía proscribir. Todas las religiones tienen en común la periódica entrega infantil a un gran ser (o varios) providente, que otorga la felicidad terrena y la salvación del alma. Demuestran la pequeñez y dependencia del hombre con gestos de humillación y sumisión; invitan con la plegaria y el canto a confesar las malas acciones y los malos pensamientos e intenciones. Exigen reconocer la escisión interior y pedir ayuda divina para restablecer la unidad; proclaman la necesidad de perfilar y delimitar el yo con más precisión y, finalmente, la idea de que la confianza del individuo se convierte por fuerza en fe común de todos, y la desconfianza de uno en mal común reconocido. La necesidad individual de restauración espiritual debe convertirse en praxis ritual de muchos y en signo distintivo de confianza dentro de la comunidad» [85].

opinión de que frente al «mal», frente al «anticristo», si solamente se parte de la confianza en el mundo y en el ser, sin «el camino religioso a lo sobrenatural», no queda más que «la autoconfianza amortiguada de un individuo particular o de una comunidad» (p. 18).

[81] E. H. Erikson, *Identität,* 74. [82] *Ibíd.* [83] *Ibíd.* [84] *Ibíd.*



Conclusión de Erikson: «Así, pues, quien afirma ser religioso debe ser capaz de deducir de su religión una fe, que él puede transmitir al niño en forma de confianza radical. Quien afirma no tener ninguna religión debe extraer este sentimiento básico de otras fuentes» [86].

Más adelante intentaremos superar esta explicación psicológica y analizaremos la relación entre confianza básica y fe. Para ello hay que saber exactamente qué es fe.

### d) El permanente enigma básico de la realidad.

Con la confianza radical el hombre puede afianzarse en la problemática realidad y llegar a la certeza básica, pero no alcanzar una seguridad definitiva. La decisión fundamental, como hemos visto, no puede tomarse una vez para siempre, sino que debe *renovarse en cada nueva situación.* Acentuar así la decisión no significa obviamente un decisionismo espasmódico [87]: no toda situación es una «situación» en sentido estricto; situación en sentido estricto es un estado crítico, un estado que provoca una «crisis» o «decisión». Pero nuestra vida, por fortuna, no sólo está integrada por crisis, sino también por el normal decurso de los días, conforme a determinados hábitos y planes, a convicciones y relaciones básicas (profesión, parentesco, amistad, matrimonio), donde a menudo son más convenientes la paciencia y la serenidad que el continuo cambio de decisión. Así, pues, la decisión no debe formalizarse y absolutizarse: no cabe el «pathos» de la decisión por la pura decisión (Heidegger), ni la exigencia de permanente decisión como forma suprema de existencia humana, que con suma facilidad desemboca, como enseña la experiencia, en activismo, irracionalismo, heroísmo e incluso «aventurismo» existencialista o político. Con toda razón postula O. F. Bollnow frente a este con-

[85] *Loc. cit.,* 74s. [86] *Loc. cit.*

[87] Cf. para lo que sigue O. F. Bollnow, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus* (Stuttgart 1955, ³1972) 45-56.

vulsivo irracionalismo decisionista una decisión sin reservas a la par que una consideración de las «virtudes contrarias» (serenidad, disponibilidad, consolación, gratitud, paciencia y esperanza) para encontrar de este modo una «nueva seguridad».

Pero ¿no son estos conceptos igualmente ambivalentes y estas «virtudes contrarias» igualmente problemáticas? ¿No desemboca fácilmente la consolación en vana esperanza? ¿No se convierte fácilmente la «disponibilidad» (G. Marcel), ese estar abierto a todas las posibilidades del futuro, en indecisión aquí y ahora? ¿Es tan sencillo mostrarse agradecido mirando al pasado, cuando uno no sabe realmente de dónde viene? ¿Y no será pedir demasiado, mirando al presente, ejercitar la paciencia (consigo mismo, con el trabajo, los hombres, las cosas, la realidad en general), cuando uno no sabe propiamente dónde está? ¿Y se puede, finalmente, tener esperanza respecto al futuro, cuando uno no tiene ni idea de dónde va a ir a parar? ¿Cómo soportar esta vida, si uno no se siente sostenido por nadie? ¿Cómo hallar consuelo, si la vida no lo tiene: yendo a la deriva hacia la falta de significado, la permutabilidad y el anonimato? La seguridad que confiere la confianza radical, vista la realidad como es, aparece problemática y amenazada: ¿se trata solamente de un «sentimiento de seguridad incapaz de toda otra fundamentación»? [88]

Y nuestro obrar humano autónomo, ¿no es también problemático? ¿No son también ambiguas nuestras normas más elementales? ¿No es también ambivalente lo «humano», lo que «funciona» humanamente? ¿No hay muy diferentes formas de entender el desarrollo óptimo del hombre? ¿Y puede el hombre, la humanidad, lo humano en general formular una pretensión absoluta? ¿Por qué exigencias categóricas en nombre del hombre? ¿Por qué un deber absoluto en una situación determinada? Vista la problemática de todas las normas y la gigantesca responsabilidad del hombre, la pregunta por la última fundamentación y normalización del obrar humano se plantea ahora, tal vez, con mayor intensidad que nunca. Bajo el supuesto de los difíciles problemas empíricos y técnicos, sobre todo, surge el interrogante: ¿cómo fundamentar siquiera la racionalidad de la realidad, que se da por supuesta en todas las planificaciones, organizaciones, creaciones y empresas individuales y sociales, y cómo fundamentar el sentido, siempre cuestionado, del todo?

Hay que reconocer sin ambages que la confianza radical en la identidad, el sentido y el valor de la realidad, que constituye

[88] O. F. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden* (Francfort-Berlín 1958) 181.



el presupuesto de toda ciencia humana y de toda ética autónoma, carece en definitiva de fundamento si la realidad misma, de la que también el hombre forma parte, no tiene fundamento, soporte y meta.

No hay que olvidar lo que siempre se debe conceder al nihilismo: aunque yo dé un sí confiado a la problemática realidad, aunque tome ante ella una actitud positiva, la realidad *no deja de ser problemática:* la mayoría de las veces el mundo se presenta más como un mundo «quebrado» que como un mundo «intacto»; el hombre aparece como un «monstruo incomprensible», nada racional (Pascal); el pasado, como pasado; el presente, como transitorio; el futuro, como inaccesible, y la realidad en su totalidad, más como apariencia que como ser. Y aunque la misma realidad sea capaz de mostrar su fundamental identidad, sentido y valor al que confía, no por eso aparece fundamentada últimamente, sino sólo fácticamente. La identidad, el sentido y valor experimentados en el acto de la confianza radical, ¿son realmente duraderos? ¿O triunfan al final el caos, el absurdo, la ilusión, lo enfermo, lo malo, lo mortal? ¿Quién reirá el último? ¿Está así —de aquí hemos partido en nuestras exposiciones— superada definitivamente la incertidumbre e inseguridad, el abandono y desamparo, la caducidad y la amenaza de mi propia existencia? ¿O tal vez resulta que al final yo no supero el destino y la muerte, el vacío y el sinsentido, la culpa y la autorreprobación? ¿Es, pues, estable y seguro el ser del mundo y del yo? ¿Tiene consistencia el todo? ¿No está la realidad sin base, no está como suspendida en el aire? ¿De qué y para qué vivimos? ¿Un «decurso de las cosas» sin fundamento, soporte ni meta?

- *La problemática* realidad del mundo y del yo *fundamenta una confianza en la medida en que su ser es real. Pero ella misma aparece* infundada *en la medida en que su ser sigue siendo problemático. La realidad, pues, se presenta como un enigma:*
*fundante, pero por sí misma sin fundamento;*
*sustentante, pero en sí misma sin soporte;*
*orientadora, pero carente de meta para sí misma.*
- *La problemática realidad del mundo y del yo aparece como* pura facticidad, *que reclama explicación. El enigmático hecho de que existo yo, de que existen cosas y personas, de que el mundo está ahí, de que hay algo, constituye el* enigma fundamental *de la realidad.*

Al final de este largo capítulo sobre el sí a la realidad como alternativa al ateísmo, preguntamos: ¿qué significa esto para el mismo nihilismo? Dos cosas:

- *El nihilismo está* superado de hecho *gracias a la confianza radical: la confianza radical está fundamentada por la realidad; y gracias a la confianza radical* puede *el hombre vivir y actuar con la realidad a pesar de su problematicidad.*
- *Pero a pesar de la confianza radical, el nihilismo* no está superado en el plano de los principios: *la realidad, que fundamenta la confianza radical, aparece infundada en sí misma; y así, a pesar de su confianza radical, el hombre tiene que vivir y actuar con la problematicidad de la realidad.*

La enigmática facticidad, la falta de fundamento, soporte y meta del mundo y, sobre todo, de mi propia existencia plantea una y otra vez la pregunta por la posible irrealidad de la realidad. Ser o no-ser: ésta *sigue siendo* la cuestión, a pesar de la confianza radical. ¿No hay solución para este enigma fundamental de la existencia, que para el hombre está siempre presente de forma oculta y resulta peligroso en situaciones delicadas de la vida?

# VI

## *SI A DIOS. ALTERNATIVA AL ATEISMO*

«Si yo ahora tuviera que morir, diría: '¿Esto fue todo?'. Añadiendo: 'No lo he entendido muy bien'. Pues: 'Había demasiadas voces'». Así se expresa el escritor berlinés Kurt Tucholsky, judío, que en 1935, desesperado por los éxitos del nacionalsocialismo, se quitó voluntariamente la vida [1].

¿No piensan muchos otros de la misma manera? Su propio vivir es para ellos, si son tan sinceros como Tucholsky, algo incomprensible, un enigma. ¿Podremos abordar este enigma fundamental? Vamos a intentarlo.

[1] Una de las últimas anotaciones de Tucholsky en su «diario sórdido», aún no publicado. Aparece en E. Worbs (ed.), *In die Ewigkeit gesprochen. Letzte Gedanken. Eine tröstliche Anthologie* (Munich 1970) 265. En una carta de despedida a su mujer Mary, divorciada de él, escribe Tucholsky el 19 de diciembre de 1935: «Faltan ya las razones para seguir luchando, el puente, el órgano interior, la *razón de ser»;* citado en M. Gerold-Tucholsky (ed.), *Kurt Tucholsky hasst-liebt in Prosastücken, Gedichten und Briefen* (Hamburgo 1957) 252.

# I. EL HOMBRE PLURIDIMENSIONAL

El enigma fundamental de la existencia humana será poco menos que insoluble si no se llega a detectar la cuestión radical: el problema de Dios. ¿Puede la ciencia moderna ayudarnos a dar en esto un paso adelante? «Hay algo que yo desearía decir a los teólogos, algo que ellos ya saben y también los demás deberían saber: ellos son los que guardan la única verdad que tiene mayor hondura que la verdad científica, sobre la que descansa la era atómica. Ellos son los que guardan un saber de la esencia del hombre cuyas raíces son más profundas que las de la racionalidad de la época moderna. Siempre llega el momento en que, cuando la planificación fracasa, uno inevitablemente se pregunta —y se preguntará— por esta verdad. La actual situación burguesa de la Iglesia no sirve de testimonio para que los hombres realmente se interroguen por la verdad cristiana. Esta verdad sólo convencerá allí donde sea vivida». Así se expresa, dirigiéndose a los teólogos, el físico atómico y filósofo Carl Friedrich von Weizsäcker [2]. ¿Habrá llegado ya tal momento?

[2] C. F. von Weizsäcker, *Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter* (Gotinga 1957) 11s.

Sobre el *debate filosófico* más reciente en torno a la cuestión de la existencia de Dios cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* (Munich 1948); W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen 1957); J.-D. Robert, *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu. Essai sur le fondement ultime de l'acte scientifique* (Brujas 1962); M. E. Marty, *Varieties of Unbelief* (Nueva York 1964); W. Strolz, *Menschsein als Gottesfrage. Wege zur Erfahrung der Inkarnation* (Pfullingen 1965); K. Kremer, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der 'Dinge' in Gott* (Stuttgart 1969); E. Fontinell, *Toward a Reconstruction of Religion. A Philosophical Probe* (Nueva York 1970); J. N. Findlay, *Ascent to the Absolute* (Londres 1970); W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 vols. (Darmstadt 1971-72); G. Hasenhüttl, *Gott ohne Gott. Ein Dialog mit J.-P. Sartre* (Graz-Viena-Colonia 1972); G. D. Kaufmann, *God the Problem* (Cambridge/Mass. 1972); J. Splett, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott* (Friburgo-Munich 1973); C. Bruaire, *Die Aufgabe, Gott zu denken. Religionskritik-Ontologischer*

## 1. *¿Trascendencia?*

Es sorprendente el rumbo que en el último cuarto de siglo ha tomado el desarrollo de la ciencia y de la técnica, la economía, la política y la cultura. No vamos a trazar aquí una descripción detallada de dicha evolución, pero sí convendrá hacer un breve alto en el camino.

### a) Realidades y esperanzas.

Si la «religión» ha de ser algo más que una cosa caída del cielo, habrá que partir de los interrogantes y esperanzas del hombre actual. Por eso mi libro *Ser cristiano* (1974) no comenzaba exponiendo una doctrina sobre Dios o sobre Cristo, sino analizando las dos *grandes ideologías* predominantes en las últimas décadas: la de la *evolución tecnológica* y la de la *revolución político-social.* Mucho es lo que pudimos reconocer de positivo en ambas vertientes: por un lado, el enorme progreso de la ciencia y tecnología modernas; por otro, el gran potencial humanístico que late tras una ideología socio-revolucionaria como el marxismo. Pero ya entonces hubimos de insistir en la ambivalencia de una y otra ideología. Nuestra tesis era, respectivamente, la siguiente: Hoy parece resquebrajada la ideología de una evolución tecnológica conducente por sí misma al humanismo. E igualmente parece conmocionada la ideología de una revolución política que pueda, ella sola, conducir a esa meta de lo humano.

Esta tesis no fue entonces impugnada, ni ha sido luego reba-

*Gottesbeweis Die Freiheit des Menschen* (Friburgo 1973); R Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein* (Friburgo-Munich 1973); íd , *Die Religionskritik sucht ihren Partner Thesen zu einer erneuerten Apologetik* (Friburgo 1974); M M. Olivetti, *Filosofia della religione come problema storico Romanticismo e idealismo romantico* (Padua 1974); B. Welte, *Zeit und Geheimnis Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt* (Friburgo 1975); D Rössler, *Die Vernunft der Religion* (Munich 1976)

A esto hay que añadir los numerosos *tratados de teología natural,* en su mayoría neoescolásticos (tomistas): cf., entre otros, R. Arnou, *Theologia naturalis* (Roma 1947); C Nink, *Philosophische Gotteslehre* (Munich 1948); M. Rast, *Welt und Gott Philosophische Gotteslehre* (Friburgo 1952); M R Holloway, *An Introduction to Natural Theology* (Nueva York 1959), M Grison, *Théologie naturelle ou théodicée* (París 1959); W. Brugger, *Theologia naturalis* (Pullach/Munich 1959); J. Donceel, *Natural Theology* (Nueva York 1962); J. F. Anderson, *Natural Theology. The Metaphysics of God* (Milwaukee 1962); T. Gornall, *A Philosophy of God. The Elements of Thomist Natural Theology* (Londres 1962)

En el contexto de la problemática sobre los problemas del lenguaje aduciremos más bibliografía, sobre todo angloamericana.



tida por la ulterior evolución de la sociedad y la política. Al contrario: los signos de la conmoción en lo económico se han hecho aún más patentes, y la crisis en lo político ha adquirido perfiles todavía más vivos. Y mucho de lo que entonces sólo se podía presentir, hoy ya se ha convertido, hasta para el gran público, en certidumbre: la inflación desmedida, la gran envergadura de los problemas monetarios y del paro obrero, la angustia ante el futuro, la insuficiencia de las materias primas y la escasez de energía, el peligro atómico y la amenaza de degradación ecológica, de superpoblación y hambre, de pobreza y de represión de los derechos humanos..., el grave conflicto entre el Norte y el Sur, la contienda por Africa, la turbia situación en el próximo y lejano Oriente, el rearme del bloque oriental, las dictaduras militares en América del Sur, la inestabilidad de las democracias en Europa Occidental... Como dato positivo, sin duda, hay que señalar la evolución democrática de países como España, Portugal y Grecia. Pero este hecho no modifica decisivamente la imagen general, por demás angustiosa.

Pero, a pesar de todo, *no* queremos *renunciar a la esperanza* entonces formulada. Repitámoslo una vez más, y en ambos sentidos:

1. *Hay que renunciar* solamente al *progreso* tecnológico *en cuanto ideología* que, guiada por intereses, desconoce la auténtica realidad del mundo y despierta ilusiones sobre las posibilidades humanas. Debe continuar, en cambio, el esfuerzo por el avance de la ciencia y la tecnología y, lo que es lo mismo, por el progreso humano. Hay que renunciar únicamente a la *fe en la ciencia* como *explicación total de la realidad* (como «Weltanschauung» o visión global del mundo) y a la *tecnocracia* como *nueva religión* que todo lo salva.

*No se ha de renunciar,* por consiguiente, a la *esperanza en una sociedad metatecnológica,* a una nueva síntesis del progreso técnico encauzado y de una existencia humana liberada de las presiones del progreso, esto es, a un tipo de trabajo más humano, a una mayor cercanía a la naturaleza, a una articulación social más equilibrada y a la satisfacción de necesidades no exclusivamente materiales, es decir, de esos valores humanos que, sin ser cuantificables en dinero, hacen la vida digna de ser vivida.

2. *Hay que renunciar* únicamente a la *revolución* político-social en *cuanto ideología* que persigue el cambio de la sociedad mediante la violencia y da paso a un nuevo sistema de dominio del hombre por el hombre. Deberá continuar, en cambio, el esfuerzo por lograr una modificación radical de la sociedad. Hay que

renunciar exclusivamente al *marxismo* como *explicación total de la realidad* (como «Weltanschauung» o visión global del mundo) y a la *revolución* como *nueva religión* que todo lo salva.

*No se ha de renunciar,* por consiguiente, a la *esperanza en una sociedad metarrevolucionaria,* más allá del estancamiento y la revolución, más allá de la aceptación indiscriminada de lo dado y de la crítica total de lo existente. Es decir, a la esperanza en una existencia verdaderamente pacificada, en una sociedad mejor, en un reino de libertad, igualdad y felicidad, en un sentido de la propia vida y de la historia entera de la humanidad.

No es preciso recordar que hay muchos tecnócratas que de ninguna manera hacen de la ciencia y la tecnología su religión. Como también hay cada vez más marxistas en Occidente, e incluso en Oriente, que tampoco hacen religión de su marxismo. Conforme pasa el tiempo resulta cada vez más evidente que el rechazo total *o* la aceptación total de la evolución tecnológica y el rechazo total *o* la aceptación total de la revolución político-social son alternativas falsas. La evolución de la sociedad en Occidente como en Oriente, ¿no está clamando por una nueva síntesis? ¿No podrán en un futuro lejano conjugarse ambas cosas: de un lado, el anhelo propio del humanismo político-revolucionario por un cambio radical de la situación, por un mundo mejor y más justo, por una vida buena de verdad; y de otro, las instancias del humanismo tecnológico-evolutivo en pro de unas realizaciones más concretas, de la eliminación del terror, del establecimiento de un orden de libertad más pluralista, más abierto a los problemas y que a nadie imponga una determinada fe? ¿En suma: un liberador sobre-pasar («trans-cendere») la realidad, que en la teoría como en la praxis facilite una alternativa real al «hombre unidimensional» (H. Marcuse)[3], tan carente de alternativas auténticas, no ofreciéndole sólo una nostalgia retrospectiva o un reformismo superficial?[4]

b) El hombre trascendente: Ernst Bloch.

«Yo soy, pero no me poseo a mí mismo; por eso, únicamente devenimos, nos vamos haciendo»[5]. Así comienza el curso de «Introducción a la Filosofía», impartido en la Universidad de Tubinga por el filósofo marxista *Ernst Bloch* (1885-1977) en el semestre de invierno de 1961-62. Se encontraba Bloch de paso en la Alemania Occidental al construirse el muro de Berlín y ya no retornó a Leipzig, sino que fijó su residencia en Tubinga.

El *trascender* del hombre es el gran tema del pensamiento de Bloch: superar fronteras, rebasar barreras, una filosofía del todavía no, desarrollada por él en toda su obra, una obra desbordante de ocurrencias, ideas, pensamientos, imágenes, metáforas, historias y alusiones múltiples, una obra en que la expresividad del lenguaje se conjuga con un discurso mental rigurosamente filosófico y en que se incluye tanto la historia natural del hombre y del cosmos como la gran tradición de la filosofía, la literatura y el arte, la música y la religión.

El pensamiento de Bloch arranca del hombre. Las más complejas y diversas situaciones vitales son iluminadas bajo su aspecto de insatisfacción, de irresolución, de realidad interminada, a medio hacer. Hasta la misma infancia es incluida: los deseos del niño, sus sueños, aspiraciones y esperanzas. Toda existencia humana aparece en estas consideraciones como algo inconcluso, inacabado y —a diferencia del animal— jamás del todo consumado. El hombre nunca tiene suficiente, siempre desea tener más: tal es el punto de partida, absolutamente elemental, de esta filosofía. De modo que el hombre para Bloch es primeramente un ser deficiente, pero que no cesa de superarse a sí mismo superando su deficiencia. Ya el niño recién nacido busca instintivamente el pecho materno para remediar su indigencia: «Que algo nos falta, esto es lo primero que aparece. Todos los demás impulsos tienen su raíz en el hambre; por hambre anda todo apetito buscando de acá para allá algo adecuado a él, exterior a él, que pueda saciarle. Lo cual significa que todo viviente tiene que andar a la busca de algo, tiene que moverse y encaminarse hacia algo; el desasosegado vacío sacia fuera de sí la necesidad que en él mismo se origina»[6].

El apetito es, pues, el que impulsa al hombre hacia adelante. Pero también la necesidad. La necesidad aguza el ingenio y es —en opinión de Bloch— la que ha enseñado al hombre a pensar: a fabricar instrumentos, a descubrir el fuego, a construir chozas. Pero el pensamiento no se quedó estancado ahí. Hay muchas cosas en la vida diaria que pueden suscitar nuestro asombro. Como para Platón, así también para Bloch el principio de toda filosofía es el asombro, ese asombro que conduce a la reflexión. Pero el asombro es a su vez expresión del desconocimiento, del «todavía

[3] H. Marcuse, *The One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston 1964; trad. española: *El hombre unidimensional,* Barcelona 1969).

[4] Cf. H. Küng, *Ser cristiano* (Ed. Cristiandad, Madrid [4]1978) 55-61: Entre la nostalgia y el reformismo.

[5] E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie,* 2 vols. (Francfort 1963-64). La cita, en I, 11.

[6] *Loc. cit.,* I, 13.

no». De esta manera, el apetito, la indigencia y el asombro llevan al hombre más allá del mero hecho de su existir, revelando con ello su «apertura» originaria. Una de las primeras experiencias del hombre es, pues, según Bloch, el «no». El hombre no es como podría ser: he aquí una experiencia básica. Este «no», sin embargo, no es algo definitivo; es un «todavía no» que puede convertirse en realidad si el hombre presta su colaboración activa.

«¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? ¿Qué esperamos? ¿Qué nos aguarda?». Con estos interrogantes humanos universales comienza Ernst Bloch su obra más importante, *El principio esperanza,* escrita entre los años 1938-1947 durante su estancia en Estados Unidos y reelaborada luego en Alemania a lo largo de los años cincuenta [7]. Bloch da a estos interrogantes humanos universales respuestas igualmente humanas y universales. Afirma claramente: Tanto en su pensamiento como en su acción, el hombre, inacabado como individuo y como sociedad, se halla de continuo inmerso en un proceso de superación, de «extralimitación», de trascendencia. El hombre vive en la medida en que tiene aspiraciones, en que vive de cara al futuro y determinado por él. Erizada de dificultades, la existencia humana tanto privada como pública está transida de sueños en vela, de sueños por una vida mejor. Y este soñar despierto, este anhelo, este «desiderium» es, según Bloch, la única y verdadera característica de todo hombre, que, no obstante, aún está por descubrir.

Así, pues, Bloch, adoctrinado por Marx, pero con una inusitada amplitud y profundidad de planteamiento, se pone a investigar en tales sueños del porvenir, en lo que aún no es consciente, en lo que aún no ha llegado a ser, es decir, en el anhelo, la expectación, la esperanza del hombre. Según Bloch, entonces, la actitud fundamental del hombre ante la realidad es la *«docta spes»,* la esperanza probada, fundada, mediata, orientadora, capaz de integrar hasta el desengaño como un «déficit creador» [8]. Pero la *«docta spes»* es a la vez —siempre lo ha sido y lo seguirá siendo— el principio fundamental de la realidad en general. «Expectación, esperanza, tendencia hacia una posibilidad todavía no realizada: ésta es una característica fundamental de la conciencia humana, como también —entendida y formulada en su sentido concreto— una determinación básica de la realidad objetiva total» [9].

[7] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* 3 vols. (Francfort 1967). La cita, en I, 1.

[8] E. Bloch, *Kann Hoffnung enttäuscht werden?* (discurso de apertura en Tubinga 1961), en *Auswahl aus seiner Schriften,* ed. por H. H. Holz y con una introducción del mismo (Francfort 1967) 176-181; la cita en p. 177.

[9] E. Bloch, *Prinzip Hoffnung* I, 5.



Esta realidad objetiva es para Bloch, a diferencia de Teilhard y Whitehead, un proceso universal abierto, en el que el hombre puede intervenir creativamente; el mundo es un laboratorio en el que la «salvación posible» se puede ensayar mediante experimentos. «Nada hay más humano que sobrepasar lo que existe. Que los sueños en flor muy raras veces llegan a su sazón, es cosa de siempre sabida. Y la esperanza probada lo sabe mejor que nadie; en esto ni siquiera ella brinda confianza. Pero sobre todo sabe, por así decir, 'per definitionem' que no sólo es mayor la salvación donde crece el peligro, sino que aumenta también el peligro donde es mayor la salvación. Ella sabe que el fracaso ronda en el mundo como función de la nada y que en toda posibilidad objetiva real está latente una gratuidad, que lleva en sí, aunque no aparezca explícita, tanto la salvación como la perdición. El proceso del mundo aún no ha llegado a su plenitud en parte alguna, si bien es cierto tampoco ha fracasado en ninguna parte, y los hombres sobre la tierra pueden ser los guardagujas de su vía aún no decidida ni hacia la salvación ni hacia la perdición. El mundo en su totalidad sigue siendo el supremo campo de experimentación, el 'laboratorium possibilis salutis'» [10].

El mundo como laboratorio está, por tanto, lleno de disposición para algo, tendencia hacia algo, latencia de algo: lo *«utópico»* en su sentido amplio, positivo, vuelto hacia el mundo (no sólo en el sentido restringido de las novelas políticas como la *Utopía* de Tomás Moro, la *Ciudad del sol* de Tommaso Campanella o la *Nova Atlantis* de Francis Bacon). Esta mutua implicación del tener y no tener, que caracteriza todo anhelo y esperanza humana, ha influido, según Bloch, en todos los movimientos de liberación de la humanidad: en el motivo del éxodo y en los pasajes mesiánicos de la Biblia, en los mitos de Prometeo y en el retorno de la «edad dorada», en las figuras de Ulises y Fausto, Don Quijote y Don Juan, en las guerras de los campesinos alemanes y en la revolución americana, francesa, rusa y alemana. Y también ha influido en la filosofía: en el concepto leibniziano de tendencia, en los postulados kantianos de la conciencia moral, en la dialéctica hegeliana de la historia universal y, sobre todo, en el «pathos» marxiano del cambio práctico. Bloch descubre así la función de la utopía y de la conciencia anticipatoria en todos los órdenes: sobre la base de una ontología general del «aún no», en relación con las categorías de futuro, vanguardia, «novum», patria, y en parangón con arquetipos, ideales, ideologías. Y muy en concreto describe y analiza el anhelo y la esperanza del hombre en todas sus posibles

[10] E. Bloch, *Kann Hoffnung enttäuscht werden?,* en *Auswahl,* 181.

manifestaciones: en el mundo de los cuentos, en la fábrica de sueños del cine, en los ejemplos del teatro, en el deseo de viajar y hasta en la danza y en las utopías médicas, sociales, técnicas, geográficas y artísticas, es decir: en los ideales de la salud y de una sociedad sin pobreza, en los planteamientos ideales del tiempo libre, en los viajes de exploración geográfica, en las quimeras plasmadas en la arquitectura, en los paisajes ideales de la pintura, en la poesía y la ópera y, finalmente, en la esperanza de escapar a la más poderosa anti-utopía: la muerte. «En todo este conjunto, el punto central es siempre el problema de los valores ideales en general, el problema del *sumo bien*» [11].

### c) ¿Trascender sin trascendencia?

Para Bloch, el camino hacia este «sumo bien» es y será siempre el socialismo, que, según él, representa la praxis de la utopía concreta. Un marxismo, sin duda, heterodoxo, creador, que nada tiene que ver con las simplificaciones de un vulgar ateísmo marxista. Tras la Ilustración superficial y su rechazo de todo lo que, bajo el nombre de Dios, le había sido otorgado como promesa a la humanidad, Bloch ve «alzarse la plena inconsistencia del nihilismo»: «la carencia lacerante de toda orientación, de toda finalidad, de lo absoluto, del ésjaton, del sentido» [12]. A diferencia del trivial ateísmo reduccionista y frente a la Iglesia aliada una y otra vez con la clase dominante, Bloch quiere recoger los impulsos positivos y revolucionarios de la fe en Dios, que, según él, se encuentran sobre todo en la Biblia; ésta habrá de someterse, por supuesto, a una exégesis crítica específica, si se quiere descubrir bajo sus variados estratos, sedimentos y ropajes una recóndita rebeldía frente a una comprensión de Dios teocrática y dominadora. ¡Por eso, en lugar de una desmitologización Bloch exige una desteocratización de la Biblia! [13] Sobre todo el impulso proveniente de Moisés y el impulso proveniente de Cristo pueden interpretarse «hacia adelante». Lo rebelde, profético y mesiánico de la religión judeocristiana puede así, en sus virtualidades y tendencias, convertirse en algo fecundo para hoy: para la nueva sociedad socialista, para la «nova vita», el omega utópico, la hora cumplida, para el reino de Dios sin Dios.

[11] E. Bloch, *Prinzip Hoffnung* I, 16.
[12] E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (Francfort 1973) 13.
[13] Cf. sobre todo el capítulo 53 de *Prinzip Hoffnung* y las secciones III, IV y V de *Atheismus im Christentum.*



«Donde hay esperanza, hay religión» [14]. La religión es para Bloch, a diferencia de Feuerbach y Marx, manifestación de la esperanza o, mejor dicho, puede ser manifestación de la esperanza, pues «no es válida... la afirmación inversa: donde hay religión, hay esperanza» [15]. La religión surge de la diferencia insuperable entre lo que es y lo que aún no es, entre lo presente y lo futuro, tanto en lo que respecta al hombre como al cosmos. Para Bloch, «Dios» es una cifra de lo humano futuro, aún no descubierto, del hombre aún escondido, o más exactamente: el *«ideal hipostasiado del ser humano aún no realizado en su propia realidad»* [16].

Así parece claramente delimitada la diferencia respecto a la fe en Dios, cualquiera que sea su origen. Como lema de su obra *Ateísmo en el cristianismo,* Bloch establece, esta vez de forma explícita, lo que de siempre ha sido su tesis fundamental: *«Esto es lo decisivo: trascender sin trascendencia»*.

No faltan teólogos que opinan que el reino de Dios en Bloch no excluye todo tipo de Dios. Bloch vendría a rechazar únicamente el Dios del deísmo, el Dios de la heteronomía, de la teocracia y de la alienación del hombre, el Dios falso de la teodicea. En consecuencia, el ateísmo programático que Bloch defiende no sería realmente a-teo, no sería un ateísmo radical.

No obstante, si leemos a Bloch sin prejuicios es evidente su rechazo total de Dios. Bloch no es a-teísta, sino ateo. Dentro de un ateísmo verdaderamente radical, él exige volver las espaldas a Dios, que para él está muerto juntamente con la religión, pero cuya herencia, no obstante, quiere él recoger. Un marxismo creador debe incorporar las tendencias más profundas de la religión y sus elementos latentes, depurados de todas sus mitificaciones, ideologías e ilusiones, en un humanismo ateo, libre de toda alienación. ¿«Reino de Dios»? Este es para Bloch el reino ateo de la libertad socialista, en el cual —tal es su gran utopía— se realiza la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza y donde el hombre y la naturaleza, el logos y el cosmos se reconcilian entre sí: donde Dios —tal como lo concibe Feuerbach— se ha hecho hombre y nada más que hombre. También Bloch defiende una «humanización» de Dios entendida en sentido activo, prometeico y utópico-ateo [17].

[14] E. Bloch, *Atheismus im Christentum,* 13.
[15] *Ibíd.*
[16] E. Bloch, *Prinzip Hoffnung* III, 1523.
[17] Cf. sobre todo el último capítulo de *Atheismus im Christentum.* Me proporcionó importantes datos sobre este punto el coloquio con Ernst Bloch que mantuve con Jürgen Moltmann y nuestros colaboradores con ocasión del noventa cumpleaños de Bloch.

Indudablemente, el filósofo Ernst Bloch es para el teólogo un interlocutor sumamente fecundo; más fecundo quizá que la mayoría de los filósofos contemporáneos. Aunque, naturalmente, también en este diálogo se plantean *nuevos y graves interrogantes:*

La utopía de futuro de Bloch (nunca realizada), el reino socialista de la libertad, en que el hombre y la naturaleza, el logos y el cosmos alcanzan la reconciliación y el hombre es realmente hombre, ¿no es una mera proyección de un deseo, cuya única garantía —dado que Dios no entra en consideración— sería, en el fondo, la supuesta necesidad de una dialéctica de la historia, originariamente hegeliana e idealista y ahora materialista? [18]

En todas las utopías de futuro, ¿no se cifra siempre el problema en el hombre mismo —como individuo y como sociedad—, ya que parece que él puede arreglárselas con todo lo mundano, excepto consigo mismo? ¿Basta con emanciparse de todos los poderes eclesiásticos y teológicos y fundamentar la planificación de la vida y las normas de la acción de forma autónoma e intramundana, en vez de religiosa, para salvar la humanidad del hombre? ¿No ha demostrado con toda claridad la historia más reciente que cualquier trascendencia lineal y —si cabe— revolucionaria no saca a los hombres de la unidimensionalidad de nuestra existencia moderna? ¿No acaba el hombre siempre por hacerse dependiente precisamente de esas fuerzas y potencias, y de sus mecanismos, que él mismo, en su madurez y autonomía, ha desatado?

Así, pues, ¿puede un trascender individual y social sin verdadera trascendencia alcanzar su objetivo? ¿No suscita la pregunta de Bloch sobre el para qué y el adónde también la pregunta por el porqué y el de dónde, cosa que su dialéctica materialista en modo alguno puede responder satisfactoriamente? Y por último, si Dios ha sobrevivido en la estructura burguesa, ¿por qué no va a poder manifestarse también en una nueva época bajo una forma nueva? [19]

Pero no queremos seguir adelante con esta cuestión. En el apartado sobre el ateísmo, y sobre todo en los capítulos sobre Feuerbach y Marx, ya hemos dado las respuestas definitivas [20]. El

[18] Cf. pp. 231ss: El Dios mundano e histórico.

[19] Sobre el amplio debate teológico con Bloch cf. sobre todo J. Moltmann, *«Das Prinzip Hoffnung» und die «Theologie der Hoffnung». Ein Gespräch mit Ernst Bloch*, en *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (Munich 1964, [5]1965) 313-334. Cf. también la miscelánea *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*, ed. por S. Unseld (Francfort 1965).

[20] Cf. pp. 269-304: ¿Dios, una proyección del hombre?, y pp. 305-364: ¿Dios, un consuelo interesado?



ateísmo de Bloch, a pesar de sus diferencias, también se basa últimamente en la teoría de la proyección de Feuerbach —no demostrada ni demostrable—, en la tesis de la alienación social de Marx y en esa tesis filosófico-histórica sostenida por ambos, pero hasta ahora no cumplida, que presagia la disolución de la religión en un humanismo ateo. Y aquí está lo irónico del caso: si se consideran los resultados históricos de su obra, el Bloch que tomaba «la religión en herencia» ha venido a ser prácticamente un Bloch tomado «en herencia por la religión». Es decir: precisamente gracias a Bloch la religión ha recibido nuevos impulsos creadores, como muy pronto puso de manifiesto en su *Teología de la esperanza* el teólogo evangélico Jürgen Moltmann con la máxima profundidad. Por esta razón, entre otras, está ahora la religión más lejos de extinguirse que en tiempos de Feuerbach y Marx.

¿Qué resulta de todo esto? ¿Dónde tienen la filosofía de la esperanza de Bloch y la teología de la esperanza cristiana la base común de la que hay que partir para seguir adelante? Cabría decir lo siguiente:

- *El hombre es un ser inquieto, inacabado, no plenamente realizado. No es el que podría ser.*
  *El hombre es un ser indigente.*
- *Por eso el hombre está siempre en camino, exigiendo y conociendo siempre más, alargándose hacia lo otro, hacia lo nuevo. Es el que continuamente se sobrepasa a sí mismo.*
  *El hombre es un ser expectante, esperanzado, anhelante.*
- *Dondequiera que el afán de superación del hombre se vea obstaculizado por relaciones sociales inhumanas, por opresión política, explotación económica, discriminación social y violación de los derechos humanos fundamentales, allí se impide al hombre la realización de su ser humano y se le degrada al nivel de infrahombre o de robot.*
- *Siempre que se absolutizan determinadas realidades finitas e intramundanas (antes «la nación», «el pueblo», «la raza» e incluso «la Iglesia»; ahora «la clase obrera», «el partido» o «la conciencia auténtica» de una élite intelectual) y se consideran como la emancipación definitiva, no llega la verdadera liberación del hombre, sino la dominación totalitaria del hombre sobre el hombre y, con ello, más desconfianza y odio, nuevas angustias y sufrimientos entre individuos, grupos y pueblos, razas y clases; es decir: no hay una sociedad mejor, no hay justicia universal, libertad individual, verdadero amor.*
- *Exclusivamente en el plano de lo lineal, de lo horizontal, de lo puramente humano, no parece posible una verdadera ascensión*

*cualitativa a otra dimensión realmente distinta: sin auténtica trascendencia no hay auténtico trascender.*

- *Tanto el hombre, que no deja de pensar y actuar, como la humanidad en su conjunto se plantean (en orden precisamente a la mejora de las condiciones sociales) la pregunta sobre la finalidad y meta última, pero también sobre el origen y la causa primera, sobre el sentido último, el valor supremo, el fundamento primero.*

No hay que olvidar que la concepción del hombre como ser inquieto, indigente y, por lo mismo, trascendente no es un descubrimiento específico del marxismo, ni siquiera de Bloch. Tal concepción pertenece, como el mismo Bloch evidencia en innumerables ocasiones, a la antigua sabiduría judeo-greco-cristiana, que el marxista Bloch —en vista de las indignas condiciones humanas actuales— redescubre, repiensa de forma original, radicaliza en su aspecto socio-crítico y orienta certeramente a la transformación práctica. Pero nos preguntamos: ¿tiene que ser esta concepción, radicalizada en su aspecto socio-crítico, necesariamente atea? ¿No se echa de ver precisamente en esta radicalización un anhelo por alguien enteramente otro?

## 2. *La otra dimensión*

De forma semejante a Bloch, aunque con innegables diferencias, pero desde luego de forma muy distinta a algunos representantes de la sociología tradicional, los ya conocidos representantes de la «Escuela de Francfort», en especial Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, sobre la base de su «teoría crítica» de las contradicciones sociales, han denunciado constantemente la injusticia. También ellos tuvieron desde el primer momento una sensibilidad especial para captar todos esos sufrimientos inevitables, que es imposible comprender y superar por vía puramente intelectual («dialéctica negativa»): el infortunio, el dolor, la vejez, la muerte del individuo, el «ésjaton» amenazante del hastío en un mundo totalmente organizado [21].

Mucho antes del desencanto originado por el fracaso de las revueltas estudiantiles [22], particularmente Max Horkheimer ya había señalado, en unas declaraciones apenas tomadas entonces en consideración, la importancia que para una filosofía social tiene una dimensión realmente distinta.

[21] M. Horkheimer-Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Francfort 1969); Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (Francfort 1966).

[22] Cf. H. Küng, *Ser cristiano,* 43-55: ¿Humanismo por revolución político-social?



### a) Añoranza del absolutamente otro: Max Horkheimer.

Sobre Dios no podemos afirmar nada positivo, no podemos describir el absoluto: así opina *Max Horkheimer* (1895-1973), representante de una «teología negativa» que sabe conjugar la prohibición veterotestamentaria de hacerse imágenes de Dios con la crítica del conocimiento de Kant y el agnosticismo moderno. Pero insiste a la vez en que sin el pensamiento de Dios no se da ni sentido absoluto ni verdad absoluta, y la moral se convierte en una cuestión de gusto y capricho [23]. Y en otro pasaje afirma: «Es vano tratar de salvar un sentido absoluto sin Dios... Con Dios muere también la verdad eterna» [24].

Horkheimer parte del *anhelo de justicia cumplida,* característica originaria del hombre. Una justicia que no se da ni puede darse en esta sociedad y en su historia milenaria: que trasciende no sólo esta sociedad, sino todas las utopías intramundanas. En este sentido, para Horkheimer no carece de importancia que exista o no un Dios, que yo crea o no crea en él. Ello es importante, porque las acciones y actitudes humanas, en el fondo, están determinadas teológicamente. «Piense usted —dice Horkheimer en un diálogo— en lo que nosotros, Adorno y yo, hemos escrito en la *Dialéctica de la Ilustración.* Allí decíamos: toda política que no conserva en sí misma nada de teología, aunque sea de forma sumamente imprecisa, es y será en el fondo, por muy acertada que resulte, un negocio» [25].

Es decir, según Horkheimer, todo lo que tiene relación con la *moral* se reduce en último término a *teología:* «Desde la perspectiva inicial del positivismo es imposible deducir una política moral. Bajo un punto de vista puramente científico, el odio no es peor que el amor, no obstante su diferente función social. No hay ningún fundamento lógico irrefutable por el que yo no deba odiar, cuando de ello no se deriva para mí perjuicio alguno en la vida social» [26]. Sin una instancia trascendente y superior al hombre

[23] Cf. M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior* (Hamburgo 1970).

[24] M. Horkheimer, *Theismus-Atheismus,* en *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende,* ed. por A. Schmidt (Francfort 1974) 216-228; la cita, en 227.

[25] M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen,* 60.

[26] *Ibid.*

se podría defender de hecho, como lo hace George Orwell en *«1984»*, que la guerra es tan buena o tan mala como la paz, y la libertad tan buena o tan mala como la opresión. «Pues ¿cómo se puede exactamente demostrar que yo no debo odiar, si me gusta? El positivismo no encuentra ninguna instancia trascendente al hombre que permita distinguir entre altruismo y afán de lucro, entre bondad y crueldad, entre codicia y entrega de sí mismo. También la lógica enmudece aquí: no reconoce preeminencia alguna a la intención moral. Todos los intentos de fundamentar la moral en la prudencia terrena y no en la relación con el más allá —el mismo Kant no siempre resistió a esta tentación— se basan en ilusiones contemporizadoras» [27].

De modo que la religión, o cuando menos el sentimiento íntimo de que Dios existe, tiene una importancia decisiva para la realización de una sociedad más razonable y más justa, para una ordenación plausible de lo existente (que incluya al menos la eliminación de crueldades sin sentido), para la contienda que a escala mundial se dirime entre los grandes núcleos de poder económico y que tantas buenas disposiciones humanas arruina y tanta mentira y odio desencadena a expensas del hombre. Existe, es verdad, «el anhelo de justicia cumplida», pero precisamente esta justicia «jamás podrá ser realizada en la historia secular» [28]. Y aun cuando ello fuese posible en el futuro, no por eso se remediaría la miseria pasada ni se eliminaría la necesidad de la naturaleza que nos rodea.

El concepto de religión de Horkheimer, como el de Bloch, está *en continuidad* con el de Marx y va a la vez *más allá de Marx*. Está, por una parte, en continuidad con el de Marx, que habló de la religión como «suspiro de la criatura oprimida» y como «protesta contra la miseria real»; también para Horkheimer la religión, en la que se concentran los deseos, anhelos y quejas de innumerables hombres ante la inmensidad del sufrimiento y la injusticia, hace consciente al hombre «de que es un ser finito, de que tiene que padecer y morir, pero también de que por encima del dolor y la muerte está la añoranza de que esta existencia terrena no sea lo absoluto, lo definitivo» [29]. Por otra parte, pues, está «la añoranza por el otro» [30]. Y esto, para una «teología», significa «que el mundo es apariencia, que el mundo no es la verdad absoluta, lo definitivo. La teología es —y lo digo a sabiendas con toda cautela— la esperanza de que esta injusticia que caracteriza al mundo no prevalezca para siempre, de que la injusticia no sea la última palabra..., de que el asesino no triunfe sobre la víctima inocente» [31]. ¡Así, esta valoración de la religión en referencia a *«lo otro»*, a *«la verdad absoluta»*, a *«lo último»*, supone un paso decisivo más allá de Marx y Bloch! En el plano de la teoría del conocimiento, y a partir de Kant y Schopenhauer, para Horkheimer es indiscutible «que la realidad que nosotros conocemos no es la realidad última». Pero también afirma al mismo tiempo: «No podemos describir qué es el Absoluto ni en qué consiste» [32].

[27] *Loc. cit.*, 60s. [28] *Loc. cit.*, 69. [29] *Loc. cit.*, 67. [30] *Loc. cit.*, 75.



¿Es que sólo podemos hablar del Absoluto por vía negativa? Lo estudiaremos más tarde. En todo caso, en este contexto inmediato es importante la constatación de Horkheimer de que también los ateos dogmáticos, como Schopenhauer, se equivocan al «presentar la nada como la realidad última que redime de las penalidades de este mundo» [33]. También el concepto de la nada es en definitiva subjetivo, como todos los demás. A pesar de ello, o precisamente por ello, *la realidad que nos rodea no es la realidad definitiva*. Con razón insiste Horkheimer: «Una auténtica liberalización de la religión tiene que centrarse en esta idea. Frente a ella, los problemas de la modificación de las ceremonias y prácticas religiosas son mucho menos importantes. Lo principal me parece el replanteamiento de la concepción humana de Dios» [34]. Dios como dogma positivo, como objeto de conocimiento y de posesión, divide sin duda a los hombres. Por el contrario, la añoranza de que la realidad del mundo con todas sus atrocidades no sea lo definitivo, aúna y vincula a todos los hombres que no quieren ni pueden resignarse ante la injusticia de este mundo. «Dios se convierte así en objeto del anhelo y la veneración del hombre... Una fe así entendida forma parte inalienable de eso que nosotros llamamos cultura humana» [35].

¿Un nuevo planteamiento de la concepción humana de Dios? Algunos responderían: sólo en el supuesto de una nueva comprensión del ser.

### b) La pregunta por el ser: Martin Heidegger.

¿Cuál es el sentido del ser? Esta fue la pregunta radical para *Martin Heidegger* (1889-1976), desde que éste, a sus dieciocho años, cuando comenzaba a estudiar teología, leyó la tesis doctoral del filósofo Franz Brentano *Sobre los múltiples significados del*

[31] *Loc. cit.*, 61s.
[32] M. Horkheimer, *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*, en *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972. Mit einem Anhang über Universität und Studium*, ed. por W. Brede (Francfort 1972) 131-136; la cita, en 135.
[33] *Ibíd.* [34] *Ibíd.* [35] *Loc. cit.*, 136.

*ente en Aristóteles* (1862)[36], que le prestó Conrad Gröber, su amigo paternal, nacido en su misma patria chica, Messkirch, y posterior arzobispo de Friburgo. Indudablemente, Heidegger ha sido ya desde el principio uno de los pensadores filosóficos más difíciles de entender, no sólo por sus planteamientos, sino también por su peculiar lenguaje. No obstante, en honor al menos de los lectores interesados por la filosofía, nos vemos obligados a ofrecer un capítulo (resumido al máximo) sobre Heidegger y sus interpelaciones a la teología. De lo contrario, en nuestra respuesta al problema de Dios de la época moderna faltaría una voz importante.

La piedra «es», el animal, la máquina, la obra de arte, el hombre «es»; Dios «es». ¿Qué significa aquí «es»? ¿Qué significa «ser»? ¿Significa simplemente lo que «está ahí», lo que «es ahí», lo que se da en el mundo, lo que ocurre, lo que está delante, el «ente»? Este fue el interrogante que llevó a Heidegger a escribir su primera gran obra, *Ser y tiempo* (1927). «La pregunta por la unidad de lo múltiple en el ser, que entonces sólo se hacía sentir oscuramente, fluctuante y desvalida, *no dejó de ser* a través de muchos laberintos, rodeos y perplejidades *el* motivo constante que dio lugar al tratado *Ser y tiempo,* aparecido dos decenios más tarde»[37].

Entre tanto, Heidegger (novicio jesuita por poco tiempo) había vuelto la espalda a la teología católica y, con ello, también a la metafísica tradicional y a su Dios. Bajo el influjo del pensamiento griego, de Kierkegaard, del neokantismo, de la filosofía de la vida y de la fenomenología de Edmund Husserl, su maestro en Friburgo (y discípulo de Brentano), Heidegger se dedica a reelaborar una teoría del ser más elemental y básica («ontología fundamental»), en adelante su investigación se centra no únicamente en el ente, como en la ontología tradicional, sino en el *ser mismo* como fundamento de todo ente.

Según Heidegger, en la historia de Occidente, tanto en el orden del pensamiento como del trabajo, solamente se ha estado atento al ente concreto, olvidando así la cuestión decisiva: ¿qué es lo que hace en absoluto que el ente sea ente? La respuesta es: el ser mismo, que es distinto de todo ente individual, de las cosas y los hombres, pero también del conjunto de todos los entes (= la realidad): lo que Heidegger expresa mediante el concepto de la *«diferencia ontológica»* entre el ser mismo y todo ente. Es

[36] F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Friburgo 1862).
[37] M. Heidegger, *Frühe Schriften* (Francfort 1972) p. X.



verdad que ya la ontología tradicional había pensado al ente a la luz del ser. Pero, según Heidegger, el ser mismo en su diferencia respecto a todo ente no había sido aún objeto de verdadera reflexión. Y precisamente las ciencias, que con su progresiva especialización se ocupan de ámbitos cada vez más limitados del ser, y en especial la técnica, con su mentalidad calculadora y dominadora del mundo, han postergado aún más la pregunta por el ser mismo, contribuyendo así a la configuración fundamental de la época moderna y, en particular, del mundo técnico: al «olvido del ser».

Ahora bien, ¿cómo puede ser redescubierto, pensado realmente el ser, que, como tal, no puede ser un ente concreto y tampoco la totalidad de los entes (= la realidad)? He aquí la respuesta de Heidegger: sólo desde el hombre, que en su propio existir (Dasein) ya entiende de algún modo lo que significa el ser, aun cuando no sepa darse a sí mismo cuenta de ello. Desde el hombre, que a diferencia del animal tiene una comprensión del ser y es capaz de expresarla en el lenguaje, en su hacer cotidiano y en su relación con los demás hombres. Pues esto es lo que caracteriza el modo de ser peculiar del hombre: el hombre no sólo está «ahí», «delante», como una piedra o un árbol, una máquina o una obra de arte. «Existe», es decir, se proyecta a sí mismo en libertad desde sus propias posibilidades y realiza así su existencia en medio del mundo y entre los hombres. No se debe, por tanto, aislar al hombre de las cosas y los hombres (como ha sido habitual en la filosofía posterior a Descartes). En vez de eso, hay que contemplar al hombre de antemano en su «ser en el mundo» y en su «ser con los otros». Precisamente así se abre para el hombre, para su entender, sentir y conocer, un mundo que de otro modo estaría cerrado. Y el hombre logra penetrar en la verdadera comprensión del ser, que se le «revela».

Según Heidegger, pues, el modo de ser característico del hombre consiste en la *«trascendencia» de la existencia humana.* O como él mismo dice en otro lugar: «El mantenimiento de la existencia en la nada a raíz de la angustia latente es el trascender del ente en el todo: la trascendencia»[38]. Lo cual significa que el hombre supera todo ente individual, pero no en orden a un mundo metafísico o a un Dios, sino *en orden al ser,* el cual constituye el horizonte de todo su entender, sentir y conocer y, cuando el hombre sobrepasa todo ente, se le presenta primero de forma negativa, como no-ente, como nada. Por eso el hombre no es un puro

[38] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929; Francfort [11]1975) 38. Traducción española de X. Zubiri: *Qué es la metafísica* (Madrid 1933).

«estar presente» (vorhandenes), sino un «estar ahí» (Dasein), una «ex-sistencia», un estar saliendo de sí mismo hacia el ser, que en el hombre de algún modo está comprendido, está «ahí».

No vamos a describir aquí cómo Heidegger, que durante su actividad docente en Marburgo (1923-1928) ejerció un influjo decisivo sobre el teólogo Rudolf Bultmann y su interpretación «existencial» del Nuevo Testamento, va analizando lo que «integra» el existir (Dasein) humano, *lo que determina la existencia (Existenz) humana concreta en sus estructuras* (la analítica existencial o el análisis de la existencia de Heidegger): el apocamiento del hombre en la cotidianidad y su existencia como «cuidado»; la recaída en el mundo, bajo la dictadura del «uno» (Man) impersonal, anónimo e indeterminado, en la «mediocridad» y la «inautenticidad». Luego, los sentimientos fundamentales del hombre, sobre todo la experiencia básica de la angustia (influencia de Kierkegaard), en la que el hombre es confrontado con la problematicidad de todo ente, con la inanidad del mundo y la inevitabilidad de la muerte; o sea, el estar arrojado a la muerte y el estar abocado al posible no ser, *más aún, a la nada. Pero también la posibilidad* del hombre de asumir, en una decisión libre, resuelta y dispuesta a la muerte, su vacía existencia y de existir desde sí mismo para llegar así a su auténtica mismidad (Selbst).

En todo este contexto no quiere ofrecer Heidegger simplemente una descripción psicológica de situaciones vitales humanas, sino que trata de explicar —desde el ángulo ontológico fundamental— el peculiar modo de ser de la existencia humana: la *temporalidad.* En cada momento de su existencia presente está el hombre determinado a un tiempo por su pretérito y por su futuro: tal es la estructura fundamental de la existencia humana. Esta finitud de la temporalidad y, con ello, también el «ser para la muerte» constituyen según Heidegger el fundamento latente de la historicidad del hombre. De esta manera, el planteamiento de la pregunta por el ser como tal se ha de hacer desde la existencia humana, de modo que las estructuras de la experiencia humana del ser que de ahí se deriven no sean accidentales, sino las dadas en cada existencia («existenciales»).

Heidegger, por fin profesor de filosofía en Friburgo desde 1928 y luego, poco después de la subida de Hitler al poder, rector de la universidad durante un año escaso, creyó ver al principio, fatalmente, que esta comprensión del yo y del mundo de *Ser y tiempo,* que esta resolución heroica aun en el camino hacia la muerte estaba realizada en la ideología del nacionalsocialismo. Guiado por las ideas de «ser, verdad, pueblo y Führer» optó públicamente por Hitler (se hizo miembro del partido, siendo rector) y por una ciencia nacionalista en vez de una filosofía desenraizada y estéril. Error que él advirtió muy pronto, dando entonces lecciones sobre lógica en vez de filosofía del Estado y rechazando, en el otoño de 1933, una invitación proveniente de la Universidad de Berlín. Todo lo cual, después de la guerra, costó a Heidegger la pérdida de su cátedra [39].

En una dirección distinta, como ya hemos visto [40], Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada* (1943) convierte el análisis existencial de Heidegger en punto de partida de su filosofía existencialista. Sartre, que antes de la guerra había estudiado en Berlín la filosofía alemana, no entiende la «esencia» del hombre únicamente en la explicación existencial del ser (como Heidegger), sino que, según él, la existencia precede a la esencia, siendo aquélla a la vez interpretada ateísticamente (a diferencia de Heidegger). En 1946, Heidegger responde a *El existencialismo es un humanismo* [41] de Sartre en un escrito dirigido a su discípulo francés Jean Beaufret, que más tarde se publicó, ampliado, bajo el título de *Carta sobre el humanismo* [42]. Por este escrito queda claro que Heidegger, *quien en años posteriores (profesor emérito en 1951) se habría de retirar* casi totalmente de la vida pública, viviendo la mayor parte del tiempo en su casa de campo de Todtnau, en la Selva Negra, se mantuvo totalmente al margen de la moda existencialista, dominante sobre todo en Francia. *Jamás compartió este «existencialismo»,* centrado totalmente en el hombre, y nunca quiso ser llamado «filósofo de la existencia». En efecto, lo que a él desde un principio le importaba en su análisis existencial no era tanto el ser humano cuanto el ser en general: así lo demuestra claramente el capítulo inicial de *Ser y tiempo* sobre la preeminencia del problema del ser y la conclusión final sobre el sentido del ser en general.

La anunciada segunda parte de *Ser y tiempo,* sin embargo, nunca llegó a publicarse. Heidegger, que no solamente dedicó intensa atención a los grandes filósofos desde los presocráticos hasta Nietzsche, sino que también, y sobre todo, centró sus debates filosóficos en poetas como Hölderlin, Hebel, Rilke, George, Trakl y Benn, se fue convenciendo cada vez más de la imposibilidad de

[39] Cf. O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger* (Friburgo-Munich) 1972.

[40] Cf. pp. 588ss: Libertad con limitaciones.

[41] J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (París 1946).

[42] M. Heidegger, *Über den Humanismus,* texto ampliado de una carta escrita en el otoño de 1946 a Jean Beaufret, París (Francfort 1949; trad. española: *Carta sobre el Humanismo,* Madrid 1970).

llegar al ser como tal desde la existencia del hombre. Y así, en sus escritos últimos [43], realizó un *«giro del pensamiento»:* para no pensar el ser a partir del hombre, sino *pensar al hombre y al mundo a partir del ser.*

Heidegger quiere ser, no filósofo de la existencia como Jaspers, sino pensador del ser: ahora al servicio de un nuevo humanismo, «que piensa la humanidad del hombre desde la proximidad al ser» [44]. El hombre no entendido sólo como «señor del ente» —como hasta ahora—, sino entendido desde el ser —y de una forma nueva— como «pastor del ser» [45]. Al hombre se le confía la tarea de ser —sobre todo por medio de esta nueva forma de pensamiento— «el guardián de la verdad del ser, para que a la luz del ser aparezca el ente como el ente que es» [46]. Así queda claro «que no es el hombre lo esencial, sino el ser» [47]. Es cierto que el hombre nunca puede adueñarse del ser. Sin embargo, para su propia comunicación, para su manifestación y descubrimiento, es decir, para su «verdad», el ser está supeditado al hombre, a través del cual se revela: el *hombre* es *el lugar de la «claridad» del ser.* Así, entendida en un sentido filosófico existencial-trascendental, la existencia humana se hace posible sólo por el ser en general. Hombre y ser están remitidos el uno al otro.

¿Qué se esconde tras todo este esfuerzo de Heidegger? En esta reflexión sobre el ser como tal, lo que Heidegger pretende de forma programática es la *superación de la metafísica tradicional,* completamente determinada por la teología, cuyo último representante es Hegel y que —en opinión de Heidegger— no ha sido superada siquiera por el mismo Nietzsche. Según Heidegger, la metafísica ha sido una «onto-teo-logía» [48], que desde Platón ha mantenido vigente a lo largo de los siglos la separación entre el mundo físico sensible y el mundo metafísico suprasensible. Esta metafísica se ha limitado a pensar el ente concreto en su relación con

[43] De las alusiones contenidas en *Von Wesen der Wahrheit* (Francfort 1943, aunque de hecho es de 1930/31; trad. esp.: *De la esencia de la verdad,* Buenos Aires 1948) y en *Über den Humanismus* (Francfort 1946), así como en *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957) y en el libro sobre Nietzsche, *Vorlesungen und Abhandlungen von 1936-1946,* 2 vols. (Pfullingen 1961) y en la conferencia tenida el 31 de enero de 1962 en Friburgo de Brisgovia bajo el significativo título, inverso a «Ser y tiempo», *Zeit und Sein,* publicada en francés y alemán en la miscelánea Jean Beaufret, *L'endurance de la pensée* (París 1968) y reimpresa lugo en *Zur Sache des Denkens* (Tubinga 1969) 1-25. [*Sein und Zeit* fue traducido por J. Gaos con el título *El ser y el tiempo,* México 1951].

[44] M. Heidegger, *Über den Humanismus,* 29.

[45] *Ibid.* [46] *Loc. cit.,* 19. [47] *Loc. cit.,* 22.

[48] M. Heidegger, *Identität und Differenz,* 51; cf. *Was ist Metaphysik?,* 19



el ser, pero ha olvidado el ser mismo. Y, en este sentido, toda la historia anterior del ser aparece como la historia del olvido del ser: *el* destino fatal de Occidente.

Heidegger puede dar la razón a Nietzsche: la misma metafísica ha sido la que ha acarreado el nihilismo [49]. Pero el propio Nietzsche, a pesar de su radical negatividad, sigue aprisionado en el esquema metafísico. Su programa de transmutación de todos los valores no implica la conversión y superación de toda metafísica, sino una simple metafísica nueva (y última, sospecha Heidegger), la metafísica de la «voluntad de poder» y del «eterno retorno de lo mismo». Tampoco Nietzsche descubre «en qué medida la esencia del hombre se determina desde la esencia del ser» [50]. Nietzsche reincide así en el viejo error de la metafísica, que no reflexiona sobre el ser mismo, sino sólo sobre la verdad del ente. Y también a él se le escapa el ser mismo en su verdad. En el nihilismo, según Heidegger, fundamentalmente no se trata sólo de una desvalorización y transmutación de los valores, sino también del ser mismo, que —dado su olvido y hasta su abandono— es nada. La *superación del nihilismo* no puede efectuarse por medio del hombre, sino sólo por el ser mismo, que tiene que manifestarse de una forma nueva. Pero para pensar el ser como tal se exige otra forma distinta de pensar: un pensar no calculador, sino reflexivo («esencial»). Y pensar el ser mismo «objetivamente» (sachlich) significa «pensarlo en su diferencia con el ente y a éste en su diferencia con el ser» [51].

Así, pues, frente a toda la metafísica tradicional (la antigua, objetivista, como la moderna, subjetivista) y frente a todo existencialismo y nihilismo, el último Heidegger intenta pensar el ser mismo, del cual todo depende: el «sentido» del ser, su comprensibilidad, manifestabilidad, verdad. Y ello con un *lenguaje* que habla como *desde el ser mismo* y piensa conjuntamente el ser (la verdad) y la historicidad (el lenguaje como «morada del ser»). O en palabras de Walter Jens: «Heidegger: un artista del pensamiento, que disponiendo de dos lenguajes para hacerse entender, el griego de los presocráticos y el latín de la Escolástica, se forjó además un tercer lenguaje, sumamente artificioso: un nuevo alemán, rayano en la frontera de la imagen y el concepto, con cuya ayuda, a medio camino entre la poesía y la teología, trató de dar nombre a un ser, que no puede encerrarse en una fórmula, sino sólo ser descrito y evocado indirectamente en reiteradas tentati-

[49] Cf. M. Heidegger, *Nietzsche,* 2 vols. (Pfullingen 1961).

[50] M. Heidegger, *Holzwege* (Fancfort 1950; trad. esp.: *Sendas perdidas,* Buenos Aires 1960) 233.

[51] M. Heidegger, *Identität und Differenz,* 59.

vas. Como 'claridad' y como 'desvelado', como 'adveniente' y como 'cosa única'» [52]. Por tanto:

El *ser* entendido *como «historia del ser»*, que es al mismo tiempo «historia del mundo» y que, no obstante, puede disociarse —en cuanto historia ontológica— de la historia óntica intramundana.

El *ser* entendido *como poder de la historia*, que nos remite al hombre tal como él existe: como ser temporal, histórico, efímero.

El *ser* entendido *como destino del ser*, sobre el que el hombre en modo alguno puede disponer.

El *ser* entendido no como un estado estático, apartado del tiempo, sino como *acaecimiento en el tiempo*, que no es inamovilidad, abstracción o fórmula vacía, sino plenitud y vitalidad que acaece, que fundamenta, que domina, que dispone sin ser ella disponible, que se manifiesta y esconde, se otorga y escapa.

El *ser* entendido en sus diversas épocas *como el acontecimiento fundamental omnicomprensivo y clarificador*, que no es eficiente por obra y gracia del hombre, sino por sí mismo, y que también en sí mismo contiene su sentido.

Este ser se revela incesantemente en el mundo, siempre de forma nueva, a través de la nada que se experimenta en todas partes: ¡Todo ente podría también no ser! Así el ser —velándose y desvelándose— aparece, sale a la luz; y la *nada*, que en todas partes actúa anonadando, no aparece sino como el *velo del ser*, como la forma en la que el ser se presenta al hombre, cuando éste sobrepasa el ente.

Cuando uno oye estas casi míticas palabras e imágenes del ser, está tentado a pensar: ¿No habla aquí Heidegger, en definitiva, de Dios? En toda su obra, sin embargo, Heidegger insiste una y otra vez: «El 'ser' no es Dios y tampoco el fundamento del mundo» [53]. El problema de Dios, en Heidegger, está excluido conscientemente. Su filosofía no pretende ser ni atea ni teísta. El esfuerzo filosófico entero debe, más bien, concentrarse en la tarea de traer al pensamiento el ser mismo en su diferencia respecto a los seres concretos. Sólo en el horizonte de este ser traído al pensamiento puede después ser pensado también lo *santo* como ámbito esencial de la divinidad. Sólo entonces podrá formularse *la pregunta por lo divino y por Dios*, que en todo caso no deberá ser el «Dios de los filósofos», el Dios de la metafísica, al que el «hombre no puede rezar, ni... ofrecer sacrificios», ante el que el hombre no puede «caer de rodillas por temor» ni «tocar ins-

[52] W. Jens, *Nachruf der Akademie der Künste Berlin*, en *Erinnerungen an Martin Heidegger*, ed. por G. Neske (Pfullingen 1977) 149-153; la cita, en 149.

[53] M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 19.



trumentos y danzar» [54]. Mirando hacia su pasado teológico, Heidegger constata: «Quien ha tenido conocimiento de la teología de rancio abolengo, la de la fe cristiana como la de la filosofía, prefiere hoy, en el ámbito del pensamiento, callar de Dios» [55]. El problema de Dios no puede ser abordado «si antes, y tras una larga preparación, el ser mismo no se ha manifestado y ha sido experimentado en su verdad» [56]. De ahí que respecto al problema de Dios llegue a decir Heidegger en su conferencia *Tiempo y ser* (1962) que quizá sea «más aconsejable renunciar no sólo a la respuesta, sino hasta a la pregunta misma» [57]. ¿Deben entonces los filósofos guardar silencio ante Dios, y hablar de él sólo los teólogos?

### c) ¿Callar ante Dios?

Los teólogos no deberían votar por Heidegger con una ausencia total de crítica: muchos de ellos, después de la guerra, entonaron con su gaita la misma melodía de Heidegger, encantados por los dulces sones de la existencia y el ser. Y de este modo, como en el ámbito filosófico, también parcialmente en el ámbito teológico surgieron creyentes de Heidegger y comunidades heideggerianas: el pensador del ser en un tiempo indigente aparecía como el sumo sacerdote de una clarividente teología existencial (protestantes) y como el secreto patrono de un tomismo renovado (católicos).

Mas los teólogos deberían escuchar a Heidegger con sentido crítico, y ello no sólo en lo que respecta al rechazo de una «filosofía cristiana» —que para Heidegger constituye una contradicción—, sino también al olvido del ser por parte de la teología cristiana. Numerosos teólogos y, sobre todo, predicadores alardean constantemente del nombre de Dios y hablan de él, como si lo tuvieran en su mano. En vista de una transmisión tan irreflexiva de las ideas tradicionales sobre Dios, o del parloteo igualmente irreflexivo sobre la muerte o la existencia de Dios, tal vez la reserva de Heidegger para hablar de Dios pueda llevar a muchos, tanto creyentes como no creyentes, a una mayor reverencia y a un nuevo respeto ante Dios. Un discurso sobre Dios que no *proviene del silencio y no conduce de nuevo al silencio* desconoce por completo con quién tiene que habérselas. Y la auténtica teo-

[54] M. Heidegger, *Identität und Differenz*, 70.

[55] *Ibíd.*

[56] M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 26.

[57] M. Heidegger, *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens* (Tubinga 1969) 1-25; la cita, en 21.

logía —desde los Padres griegos y Agustín, pasando por Tomás y Lutero, hasta los teólogos actuales— siempre ha tenido conciencia de ser, en lo tocante al mismo Dios, más una «theologia negativa» que una «theologia positiva» y de poder expresar mejor lo que Dios no es que lo que Dios es. La Theo-logia como discurso sobre Dios acabará siempre enmudeciendo ante la grandeza de un misterio, que no deja que nada ni nadie se adueñe de él y del que ningún pensamiento objetivante, cosificador o representativo puede tampoco disponer.

A pesar de todo: *¿debe la filosofía callar simplemente ante Dios?* Hay teólogos —insertos naturalmente en la tradición de la «teología dialéctica»— que de buen grado quisieran imponer a la filosofía la ley del silencio y ruidosamente aplauden la reservada cautela de Heidegger ante el problema de Dios (cautela codeterminada a su vez por la «teología dialéctica»). En Heidegger, pues, se cita a un testigo, que es hechura de uno mismo. De esta manera se quiere reservar a la teología, y a la teología cristiana en especial, la competencia exclusiva para hablar de las cosas de Dios, que se justifica, de un lado, por el supuesto mutismo de la filosofía, y de otro, por la palabra de Dios revelada en la Escritura.

Pero ¿es posible olvidar que la filosofía *ha* hablado de Dios durante dos milenios y medio? ¿Y que la teología en modo alguno ha salido perjudicada cuando ha prestado oídos —aunque no exclusiva ni primariamente, desde luego— al discurso filosófico sobre Dios? ¿Qué sería de los grandes teólogos orientales ya mencionados, qué sería de Agustín y de Tomás, qué sería igualmente de los Reformadores y sus continuadores sin la filosofía griega y sin la filosofía moderna? En época aún reciente el filósofo Wilhelm Weischedel dedicó al «Dios de los filósofos» un magnífico estudio, demostrando cómo el problema de Dios constituye «la problemática central de la filosofía» desde Tales y Anaximandro hasta Nietzsche y Heidegger [58]: «Aun allí, donde la teología filosófica está en decadencia..., sigue teniendo una importancia decisiva, al menos como algo que hay que superar antes que cualquier otra cosa. Con razón, pues..., el discurso sobre Dios es considerado como el problema esencial de la filosofía» [59].

Si para la teología no hay nada más digno de ser pensado que Dios, ¿por qué los filósofos o los teólogos han de impedir a la filosofía pensar a Dios y si es posible —tras un espacio o tiempo

[58] W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus,* 2 vols. (Darmstadt 1971-72) I, 494.
[59] *Ibíd.*



de ateísmo— volver a hablar de Dios de forma totalmente nueva? ¿Qué interés teológico-científico o pastoral-práctico podría inducir a la teología a prohibir a la filosofía decir una palabra en el problema de Dios? La tan deplorada «decadencia» de la filosofía [60], que hoy, rabiosamente enzarzada en cuestiones políticas y metodológicas, parece diluirse en las distintas ciencias o reducirse a una simple teoría de la ciencia, ¿no dependerá tal vez de que la misma filosofía ya no se atreve a hablar de lo que durante milenios ha sido su «objeto» más noble?

Ciertamente, la época de la metafísica dualista, que relega y hasta confina a Dios en un ultramundo, está definitivamente superada. Pero, precisamente desde una realidad indivisa, ¿no habrá que «aludir» al Dios que está en el mundo y al mundo que está en Dios?

Ciertamente, no se debe hablar de Dios de tal forma que se le rebaje a un puro objeto de nuestra ciencia metódica, o que se le convierta —ascendiendo por la escala metafísica— en un ente supremo o valor máximo, es decir, en un Dios objetivado, representado, garantizado. Pero ¿habrá que reducirse a una mera invocación a los dioses desaparecidos, como hace Heidegger de forma sumamente ambigua, siguiendo a Hölderlin?

Ciertamente, no se puede deducir a Dios como un contenido objetivo cualquierta de determinados presupuestos mediante una serie de conclusiones lógicas. Pero ¿no sería posible llegar a Dios —de forma análoga a como se llega al ser, según Heidegger— a base de ciertos indicios mediante un *salto* (responsable, por supuesto) de pensamiento o, mejor aún, de confianza?

Ciertamente no se debe hablar de Dios con el lenguaje de la ciencia. Pero precisamente por ello, ¿no habría que buscar una forma nueva y más adecuada de hablar de Dios, para que no sea preciso guardar absoluto silencio sobre él, sino que la teología pueda articular la fe con ayuda del pensamiento?

Ciertamente, el Dios de los padres y de Cristo Jesús —¡el Dios vivo, el Dios «más divino» de la fe, de la libertad y de la historia, sobre el que tiene que reflexionar la teología cristiana!— es algo muy distinto del Dios de los filósofos, ante el que de hecho no se puede danzar ni rezar. Pero ¿tiene que ser por ello el Dios de los filósofos un Dios totalmente distinto: un ídolo en vez de un verdadero Dios?

[60] Cf. C. Grossner, *Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophie* (Hamburgo 1971).

d) ¿Estar a la espera de Dios?

«Soy un teólogo cristiano», escribió el joven Heidegger al filósofo Karl Löwith en 1920[61]: una confesión que el Heidegger tardío con toda seguridad no habría hecho. En aquel tiempo, inspirándose en la primera carta a los Tesalonicenses, Heidegger había analizado detalladamente en las lecciones denominadas *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920-21) la concepción del tiempo («kairos») del cristianismo primitivo, que habría de tener no poco influjo en *Ser y tiempo*[62]: ¡La existencia humana se encuentra siempre ante una decisión! Así, durante toda su vida, Heidegger hizo una clara distinción entre «cristianismo» posterior, que tiene que ver con la metafísica, y «cristiandad» primitiva, que contempla sobre todo la fe (y el evangelio): de ésta no tiene que responder la filosofía, sino únicamente —y con todo el énfasis posible— la teología[63].

La lección inaugural de su cátedra en Friburgo, *¿Qué es la metafísica?*, el 24 de julio de 1929, terminaba con la *«cuestión fundamental de la metafísica»*, que la nada misma reclama: «¿por qué hay en absoluto un ente v no más bien nada?»[64]. En un epílogo añadido el año 1943, Heidegger llega a hablar aquí del «milagro de los milagros»: «Unicamente el hombre entre todos los entes experimenta, llamado por la voz del ser, el milagro de todos los milagros: *que* el ente *es*»[65]. La cuestión fundamental, orientada aquí en «favor del ser»[66], es una reformulación de la cuestión fundamental de Leibniz, que en éste, sin embargo, se orientaba —por así decir— hacia el «favor de Dios»: «Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?» («¿Por qué hay algo y no más bien nada?»)[67]. Pero ¿pueden en absoluto separarse estas dos cuestiones fundamentales: la pregunta por el ser y la pregunta por Dios? También el antiguo principio *«ex nihilo nihil fit»* («de la nada, nada se hace») es reformulado así por Heidegger: *«ex nihilo omne ens qua ens fit»* («de la nada se hace todo ente en cuanto ente»)[68]. Pero preguntamos otra vez: ¿no se corresponden entre sí ambas proposiciones? El ser, el ser como acaecimiento, como historia del ser, ¿se explica realmente a sí mismo?

Estas son las *interpelaciones más decisivas de la teología a la filosofía de Heidegger:* ¿Es que no cabe pensar a Dios a partir de la esencia del ser? Si se entiende el ser como historia, como apertura de la verdad originaria que acaece de forma siempre nueva en el hombre concreto, y si se afirma además la conexión originaria entre ser, verdad e historicidad, ¿cómo se puede eludir tan fácilmente en la reflexión sobre la historia del ser la pregunta por un ser divino? Aun cuando la historia «abismal» del ser, según Heidegger, esté remitida al hombre, ¿cabe rechazar y reprimir de tal modo la pregunta por una fuerza que fundamente el ser y la historia? Si por principio lo divino jamás puede ser representado adecuadamente en la práctica, ¿cómo se puede luego olvidar que el ser, en cuanto historicidad, en cuanto interrogante, apunta más allá de sí mismo hacia una meta de la historicidad y hacia un origen y hacia una causa primera como posibilidad de todo acontecer?

«Mi filosofía es un estar a la espera de Dios»[69], parece haber dicho Heidegger en cierta ocasión. Y él mismo confiesa en 1935: «Sin... mi ascendencia teológica jamás hubiera yo llegado al camino del pensamiento. Pero la ascendencia nunca deja de ser futuro»[70]. Heidegger confiaba en que un día la noche del eclipse de Dios sería superada y aparecería *un nuevo Dios a la luz del ser.* Pues si el hombre consiguiera llegar a la «proximidad del ser», llegaría también a resolver «si fracasan —y cómo fracasan— el Dios y los dioses y si persiste —y cómo persiste— la noche; si amanece —y cómo amanece— el día de lo santo y si con este amanecer de lo santo puede comenzar —y cómo puede comenzar— una nueva manifestación del Dios y de los dioses»[71]. Aunque hablar de este tema ya no es tarea de una filosofía entendida en sentido tradicional: «El pensamiento del futuro ya no será filo-

[61] Citado por H.-G. Gadamer, *Anrufung des entschwundenen Gottes. Das Denken Martin Heideggers zwischen Metaphysik und technischer Welt:* «Evangelische Kommentare» 10 (1977) 204.

[62] Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen 1963) 36-45; así como K. Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger,* en *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks,* ed. por O. Pöggeler (Colonia 1969) 140-168, especialmente 141-145.

[63] Cf., por ejemplo, M. Heidegger, *Was heisst Denken?,* lección pronunciada en 1951-52 (Tubinga 1954; ²1961) 44; cf. también íd., *Sprache im Gedicht,* en *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen 1959; ³1965) 75s.

[64] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?,* 42.

[65] *Loc. cit.,* 47 (epílogo edición 1943).

[66] *Loc. cit.,* 49 (epílogo edición 1943).

[67] G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce,* en *Obras,* ed. Gerh., tomo VI, 602, n. 7; citado por Heidegger en la introducción a la quinta edición de *Was ist Metaphysik?* (1949), 22.

[68] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?,* 40.

[69] M. Heidegger, *Interview:* «Partisan Review» (abril 1948) 511; citado por H. Kuhn, *Begegnung mit dem Nichts* (Tubinga 1950) 151.

[70] M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragendem,* en *Unterwegs zur Sprache,* 83-155; la cita, en p. 96.

[71] M. Heidegger, *Über den Humanismus,* 26.

sofía... El pensamiento va en descenso hacia el empobrecimiento de su esencia provisional. El pensamiento concentra el lenguaje en el simple hablar» [72].

De este modo, Heidegger (que hasta el final de su vida continuó estudiando textos teológicos, siguió atentamente el debate sobre la infalibilidad [73] desencadenado en el ámbito católico al comienzo de los años setenta y deseó expresamente un enterramiento eclesiástico [74] —postura no del todo lógica—) en este período de expectativa llega a adornar al ser mismo con atributos y metáforas divinos: habla de la revelación del ser, de su ausencia y de su advenimiento clarificador-encubridor; de su aún hoy actuante consuelo y exigencia; de un ser al que el hombre pertenece y cuya voz debe escuchar aun en esta era de la ciencia y de la técnica; hacia cuya verdad camina el hombre como un peregrino; cuya historia constituye el destino del hombre. ¿Será, pues, el *ser* tal vez el *velo de Dios?*

No está claro que el olvido del ser («ausencia del ser»), objeto de reflexión de la filosofía, sea realmente peor —«más inquietante, por más esencial y más antiguo» [75]— que el abandono de Dios («carencia de Dios») [76]. ¿No ha tenido aquí Nietzsche, el «metafísico», una visión tal vez más profunda que Heidegger, su intérprete? Y a la inversa, según Heidegger, ¿no debería también la teología —acusada por él juntamente con la metafísica de olvido del ser— dedicarse a «pensar en el ser mismo» [77] y por el ser en Dios, aun cuando su cuestión por excelencia ha sido y será siempre no el problema del ser, sino el problema de Dios? Pensar en Dios, pues, entendiéndolo —como el mismo Tomás de Aquino— no como un mero ente supremo ni como «causa de sí mismo» *(causa sui:* Spinoza), sino como la realidad cuya esencia es puro ser: el «ser subsistente por sí mismo» [78]. ¿Pensar en un

[72] *Op. cit.*, 47.

[73] Cf. H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Einsiedeln 1970); íd. (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz* (Einsiedeln 1973).

[74] Cf. B. Welte, *Denken und Sein. Gedanken zu Martin Heideggers Werk und Wirken:* «Herder Korrespondenz» 30 (1976) 373-377.

[75] M. Heidegger, *Nietzsche* II, 396.

[76] Esta temática es analizada muy brevemente por L. Weber, *Gott - verborgener als das Sein,* en *Alte Fragen und neue Wege des Denkens.* Hom. J. Stallmach (Bonn 1977) 39-46. Una exposición más amplia, pero dependiente en sus valoraciones de la teología dialéctica, puede encontrarse en H. Danner, *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger* (Meisenheim 1971).

[77] M. Heidegger, *Holzwege,* 240.

[78] Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologica* I, q. 4, a. 2: «ipsum esse per se subsistens»; I, q. 3, a. 4: «ens per essentiam»; I, q. 3, a. 2: «purus actus»; I, q. 3, a. 3: «sua essentia vel natura».



Dios que —otra vez con palabras de Heidegger— está aún más escondido que el ser?

Evidentemente, ante el problema de cómo es posible el acceso al infinito desde el acontecimiento finito (el advenimiento del ser en el hombre es finito, a pesar de la apertura del ser hacia lo ilimitado), hemos de tomar una postura. Después de todo lo que llevamos dicho sobre la confianza radical, es improbable que lo consigamos por el camino de la pura razón. En este punto la razón tiene que esperar a que sobrevenga una experiencia fundamental en la que el velo se levante. La razón queda en suspenso ante la pregunta: ¿se levantará ese velo? Todo discurso «puramente» filosófico sobre Dios no debería renegar de su carácter hipotético, de sus presupuestos suprarracionales. Después de todas nuestras reflexiones anteriores podemos suponer que la razón pura es capaz de abandonarse a una confianza fundamental cualificada, desde la cual, en un proceso de autotransparencia, pueda hablar de Dios sin recaer en el dualismo de la «meta-física» tradicional. Así, la razón podría quizá acercarse más a ese simple oír y hablar, al que aspira Heidegger. Desde la misma pregunta, además, podría encontrar una respuesta, en la cual el acaecimiento del ser como velo de Dios tal vez no se levanta, pero sí se hace transparente. En esta dirección señala Heidegger. Acertadamente dice Ludwig Weber: «Una relación de Dios con el ser como acontecimiento, entendida en un orden de igualdad o prioridad respectivamente, puede en todo caso ser objeto de fe. Pero otra vez se plantea la pregunta de si la articulación de esta fe significa una nueva recaída en la metafísica. En mi opinión, se debe responder que no. Pues la pregunta por el ser no resulta afectada en lo más mínimo por esta fe, sino que tiene que ser asumida por el propio creyente con todas sus consecuencias. Por otra parte, no se dice nada que sea determinante para la relación de Dios con el ser, como tampoco que el ser ya no pueda ser el ser como acontecimiento. Pero Dios sí 'es' (está) más escondido que el ser» [79].

Aquí, por tanto, la cuestión primordial ya no es ser o no ser, ya no es estar a la espera del ser o del no-ser, sino *esperar a Dios o* un esperar vano y sin sentido: *esperar a Godot.* Tal es la cuestión ante la que en definitiva nos sitúa la filosofía de Heidegger y a la que la teología debería esforzarse por dar una respuesta. La teología no debe callar simplemente ante Dios, sino más

[79] L. Weber, *Gott - verborgener als das Sein,* 45s. Acerca de la importancia de Heidegger para la teología, cf. sobre todo la obra en colaboración J. M. Robinson-J. B. Cobb (eds.), *Der spätere Heidegger und die Theologie* (Zurich-Stuttgart 1964); G. Noller (ed.), *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion* (Munich 1967).

bien hablar de él de forma nueva, superando el marco de una metafísica dualista. Pero al mismo tiempo debemos ser conscientes de *los límites de la filosofía de Heidegger,* recordando lo que ya hemos oído de Bloch y Horkheimer sobre el trascender y la trascendencia. Y entonces entenderemos por qué el esperar de Heidegger se ha quedado reducido a una tan rara como exangüe neutralidad. El nunca fue capaz de explicar que este esperar no es únicamente pensar y poetizar, sino que puede constituir también una experiencia concreta de la vida y el dolor humano en la historia y en la sociedad y, para muchos, hasta un sufrimiento inhumano, que acaba con la actitud neutral de todo tipo de espera. Aquí radican, a juicio de muchos, los límites de la filosofía de Heidegger.

Heidegger prescinde de la *historia real* del mundo y del hombre en pro de la historia general del ser y la historicidad del hombre. Esto es peligroso, y sus consecuencias políticas han sido demasiado evidentes.

Heidegger prescinde también de la *sociedad real* en pro de una proximidad (Mitsein) general a los hombres y de una relación general con el ser. Esto es igualmente peligroso y tiene sus secuelas en su comprensión de la relación con el futuro.

Pero dejemos a un lado estos límites de la discusión filosófica. Para nosotros es decisivo el problema de Dios. Y precisamente la pregunta por el Dios más oculto que el ser, la pregunta por el «Dios más divino» [80], nos permite plantear de forma nueva la cuestión de su existencia. ¿Existe Dios? Aún más, la palabra «Dios», ¿tiene siquiera sentido? Esta es la problemática que se plantea en la filosofía analítica, que también en Alemania ha suplantado en gran parte a la filosofía de Heidegger.

### e) «Dios», palabra llena de sentido: Ludwig Wittgenstein.

Después de todo lo dicho puede parecer un poco extraño —y no sólo a los teólogos— que todavía hoy en ciertas corrientes filosóficas, sobre todo en la filosofía analítica o en el análisis del lenguaje, se discuta con gran aparato de erudición no tanto si existe o no existe Dios, sino si la palabra «Dios» en general es una palabra con o sin sentido. ¿Cómo es posible esto, después de que los genios más preclaros de la historia de la humanidad han andado toda su vida a vueltas con el problema de Dios, después de que la historia de la filosofía ha girado en torno a esta palabra durante más de dos milenios, después de que, todavía hoy, para la mayoría de la humanidad resulta indiscutible la actualidad de

[80] M. Heidegger, *Nietzsche* I, 324.



dicha palabra? El enigma se resuelve fácilmente si recordamos que esta discusión es la consecuencia de aquella teoría positivista de la ciencia que ya se vio obligada a corregirse a sí misma en el decurso de su propia historia. Ya hemos tratado de este asunto [81]. Si no se acepta el principio empirista de verificación del positivismo lógico, de antemano queda ya desprovista de base la tesis de la falta de sentido de todo término «meta-empírico» y, sobre todo, de la palabra «Dios».

Esta es la razón de por qué hoy está ya superado el agresivo libro de A. J. Ayer *Lenguaje, verdad y lógica* [82] (escrito en 1936, cuando el autor era profesor auxiliar en Oxford y tenía veinticinco años), que llegó a ser el catecismo antiteológico de los analistas lógicos. Superado está también el tratado de A. Flew, *Teología y falsificación* (1950) [83], así como la parábola de J. Wisdom (tantas veces repetida en letra impresa) de Dios como jardinero en un claro del bosque, al que por ninguna parte se puede percibir, ni ver, ni, por tanto, verificar. Estas actitudes están tan superadas como las posiciones antimetafísicas del Círculo de Viena, del que dependen [84]. ¿Son las proposiciones éticas meras «expresiones emocionales»? ¿Es Dios un «sinsentido» (nonsens)? Cuanto más radical es esta posición, tanto menos convincente resulta. La misma discusión en torno a la doctrina de Carnap de los años treinta mostró ya la *inconsistencia del principio empirista de verificación* [85]. El mismo Ayer se vio obligado a admitir que al menos las proposiciones éticas pueden tener sentido sin ser empíricamente

[81] Cf. pp. 141ss: La discusión teórico-científica.

[82] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Londres 1936); trad. española: *Lenguaje, verdad y lógica,* Barcelona 1971). Con mayor cautela, aunque no de manera esencialmente distinta, se expresa Ayer en el prólogo a la segunda edición de 1946. Cf. recientemente del mismo autor, *The Central Questions of the Philosophy* (Londres 1973), sobre todo el capítulo X sobre «las pretensiones de la teología».

[83] A. Flew, *Theology and Falsification* (1950), en *New Essays in Philosophical Theology,* ed. por A. Flew y A. MacIntyre (Londres 1955) 96-130. Una «Silver Jubilee Review» fue publicada posteriormente por Flew junto con otros estudios en la miscelánea: *The Presumption of Atheism and Other Philosophical Essays on God, Freedom and Immortality* (Londres 1976), 71-80.

[84] Cf. pp. 145ss: ¿Lógica y teoría de la ciencia contra metafísica? En el prólogo a la primera edición de julio de 1935 reconoce Ayer que él depende menos de G. E. Moore (que en Inglaterra fundamentó su filosofía analítica sobre el lenguaje coloquial u «ordinary language») que de los filósofos del Círculo de Viena, sobre todo de R. Carnap, «con quien coincido en sumo grado» (p. 38).

[85] Cf. pp. 154ss: ¿Pretensión universal del pensamiento científico-natural?

verificables, lo cual pone radicalmente en entredicho el criterio empirista del sentido

De aquí han deducido otros analíticos [86], como, por ejemplo, los filósofos ingleses R. Braitwhaite [87] y R. M. Hare [88], que además de las proposiciones éticas también *las proposiciones religiosas pueden tener sentido* sin ser empíricamente verificables. Las proposiciones religiosas, dicen ellos, no intentan describir «hechos» ni afirmar verdades. Entendidas literalmente, no son ni verdaderas ni falsas, sino carentes de sentido. Sólo tienen sentido en cuanto expresan determinadas actitudes ante la vida y el mundo: actitudes morales (expresión del compromiso ético del hombre: R. Braitwhaite) o cuasi-metafísicas (expresión de una determinada manera de ver la realidad = «blik»: R M. Hare [89]). En conexión con Hare, el teólogo americano P. M. van Buren [90] interpretó posteriormente las proposiciones de fe neotestamentarias —¡apoyándose en la crítica de Karl Barth al conocimiento natural de Dios!— como mera forma expresiva de una determinada concepción de la vida (la «libertad contagiosa» de Jesús). Pero todas estas concepciones, aun constituyendo un evidente progreso frente a Ayer y Flew, están todavía condicionadas por los prejuicios empiristas y contradicen además claramente la propia comprensión que las religiones tienen de sí mismas.

En principio no hay nada que objetar a que los filósofos, en vez de proyectar un sistema especulativo o una síntesis global de la realidad, sólo se ocupen del análisis o «meta-análisis» (= análisis del análisis) de la «lógica» y la «gramática» (incluido el lenguaje religioso): de un análisis puramente «terapéutico», que sólo quiere describir (y en ningún caso establecer) no la verdad y el qué, sino el cómo, es decir, el estilo y el funcionamiento del lenguaje religioso. Al contrario: ya en nuestro primer capítulo hemos

[86] Algunos de los ensayos más importantes a este respecto pueden encontrarse en las siguientes obras en colaboración St M Cahn (ed ), *Philosophy of Religion* (Nueva York Evanston-Londres 1970), sobre todo los autores del capítulo II; B Mitchell (ed ), *The Philosophy of Religion* (Oxford 1971), con colaboraciones de A Flew, R M Hare, B Mitchell, I M Crombie, J Hick, R B Braitwhaite, J L Mackie, A Plantinga, D Z Phillips, H H Price, R W Hepburn, T Penelhum

[87] R B Braitwhaite, *An Empiricist's View of Nature of Religious Believe* (Cambridge 1955)

[88] R M Hare, *Theology and Falsification,* en A Flew-A MacIntyre (eds ), *New Essays,* 99 103

[89] «Blik» es la palabra utilizada por R M Hare para describir ciertas actitudes básicas cuasi metafísicas

[90] P M van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel Based on an Analysis of its Language* (Londres 1963; trad española· *El significado secular del evangelio,* Barcelona 1968)



insistido en la gran ayuda que el análisis del lenguaje puede prestar para la clarificación de la teología, que tanto gusta de un lenguaje difuso, anticuado, una jerga extraña carente de verdadera hondura y transparencia lógica. Así, cada vez son más numerosos los analíticos del lenguaje que rechazan o al menos modifican esencialmente el criterio empirista del sentido (ya rebatido por Popper) como único principio legítimo de conocimiento de la realidad. De este modo llegan a descubrir cierto sentido en el lenguaje religioso y en la palabra «Dios». El análisis del lenguaje o filosofía analítica, avecindada en Inglaterra desde principios de siglo y luego en Norteamérica desde los años cuarenta, evoluciona cada vez más hacia una metodología (*forma* de filosofar) que puede comprender las más diversas posturas y «concepciones del mundo» y no hacia una doctrina unitaria de cuño positivista (*contenido* de la filosofía) [91].

Precisamente *Ludwig Wittgenstein,* al que ya conocemos como figura central de este movimiento [92], nunca calificó lo «místico», en particular a Dios, simplemente como absurdo o como no existente· «Dios» es para él algo no expresable, «inefable», pertenece a los «problemas de la vida». Y cuando en 1922 Wittgenstein volvió otra vez a Cambridge desde Austria, había modificado ya radicalmente sus concepciones y comenzado a poner en duda algunas posiciones fundamentales de su *Tractatus logico-philosophicus,* considerado antes como solución defintiva. Ahora, en sus *Investigaciones filosóficas,* en las que trabajó desde los años treinta hasta el fin de su vida y que no fueron publicadas hasta después

[91] Ulterior bibliografía angloamericana sobre la discusión actual acerca de la filosofía de la religión puede encontrarse en la serie «Philosophy of Religion Series», ed por John Hick Cf. J. Hick, *Arguments for the Existence of God* (Nueva York 1971), H P. Owen, *Concepts of Deity* (Nueva York 1971), W A Christian, *Oppositions of Religious Doctrines A Study in the Logic of Dialogue among Religions* (Nueva York 1972), M J. Charlesworth, *Philosophy of Religion The Historic Approaches* (Nueva York 1972), T Penelhum, *Problems of Religious Knowledge* (Nueva York 1972), B. Mitchell, *The Justification of Religious Belief* (Nueva York 1973), N. Smart, *The Phenomenon of Religion* (Nueva York 1973); H D Lewis, *The Self and Immortality* (Nueva York 1973)

Cf. también desde una perspectiva católica. L. Dupré, *The Other Dimension A Search for the Meaning of Religious Attitudes* (Nueva York 1972) Desde una perspectiva protestante: J E Smith, *Reason and God. Encounters of Philosophy with Religion* (New Haven-Londres 1961), íd., *Experience and God* (Nueva York 1968) y *The Analogy of Experience. An Approach to Understanding Religious Truth* (Nueva York 1973)

[92] Cf pp. 142ss: Lo empírico y lo místico

de su muerte (1951)[93], se afirma claramente: El mundo empieza a desintegrarse no sólo en hechos concretos, sino también en cosas o acontecimientos. Para el análisis la realidad no ofrece una única posibilidad, sino varias. Conseguir un lenguaje unitario ideal que refleje el universo, es imposible. El lenguaje mismo no es unívoco, sino equívoco. El análisis no conduce necesariamente a la verdadera realidad. Aquí precisamente radican las verdaderas dificultades. La «filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento con los medios de nuestro lenguaje»[94]. Así, por ejemplo, conceptos tales como «nada» o «espíritu» se consideran como cosas, y se cree poder participar en esencias universales como «caballo» u «hombre».

¿Qué hacer en esta situación? La única posibilidad, según Wittgenstein, es aclarar y distinguir las diversas significaciones de las palabras según el uso, la función y el papel que desempeñan en los múltiples ámbitos de la vida. Pero el sentido de las palabras se modifica según los diversos contextos lingüísticos. No sólo se da «el» lenguaje sin más. Según los diversos ámbitos de la vida o «formas de vida», en los que las palabras se utilizan de distinta forma, se dan, en la conjunción de lenguaje y actividades, *diversos «juegos lingüísticos»* en los que también se aplican reglas de juego distintas. Pues es muy diferente que una misma palabra, por ejemplo «tú», se utilice como amenaza o como demostración de cariño, que se haga la misma afirmación en la ciencia, la ética o la estética, en un chiste, en un informe policial o en la narración de un sueño. Así, según Wittgenstein, no se puede pasar de un plano lingüístico a otro, no existe un criterio universal para determinar el sentido del lenguaje. Cada juego lingüístico —que nunca es reductible a un lenguaje privado— tiene su propio criterio específico. Sólo cuando en lugar de hacer grandes especulaciones sobre las causas últimas tratamos de describir y esclarecer los diversos juegos lingüísticos tal como ellos de hecho, sin otras inferencias, se desarrollan, podemos, según Wittgenstein, superar la confusión de nuestro entendimiento y eliminar los problemas filosóficos[95].

[93] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen,* public., junto con la traducción inglesa: *Philosophical Investigation,* por G. E. M. Anscombe y R. Rhees (Oxford 1953). Nueva edición alemana en L. Wittgenstein, *Schriften* (Francfort 1960) 279-544.

[94] *Op. cit.,* 342 (n.º 109).

[95] Una rápida caracterización de los rasgos fundamentales de la filosofía posterior de Wittgenstein, así como de sus aporías, en relación con la problemática teológica, puede encontrarse en H. Peukert, *Wissenschaftstheorie,* 145-153; véanse también sus reflexiones sobre la lingüística teórica (sobre todo N. Chomsky y J. L. Austins), sobre la fundamentación de las ciencias sociales (la controversia en torno al positivismo entre Popper y Albert, por una parte, y Adorno y Habermas, por otra) y sobre la teoría de la ciencia en pp. 153-205.



¿Queda así salvada la *palabra «Dios»?* Algunos de los actuales analíticos del lenguaje, como N. Malcolm, G. E. Hughes, W. D. Hudson, P. Winch, D. Z. Philips[96], aun cuando mantienen una actitud positiva ante la religión, quizá simplifican demasiado las cosas declarando el lenguaje religioso como un simple juego lingüístico de características muy peculiares, que ya está en uso desde hace largo tiempo y no puede ser sustituido por ningún otro juego lingüístico: «this language game is played» (este juego lingüístico está jugado). Es cierto: los términos religiosos tienen su propio significado y el lenguaje religioso tiene su propia «lógica». Pero ¿constituye el lenguaje religioso una excepción de la lógica universal, de la que no cabe prescindir? ¿Es tan seguro que el lenguaje religioso, sólo por ser un «hecho consumado» (fait accompli), tenga ya una plenitud de sentido? ¿Que no pueda ser sustituido por otro juego lingüístico, como, por ejemplo, por el modelo ético de Braitwhaite o por el cuasi-metafísico de Hare? Si Dios no existiera realmente y, en consecuencia, el lenguaje religioso se remitiera a la nada (como algunos de los primeros positivistas lógicos afirmaban a raíz de su postura negativa —comprensible en parte— respecto a la religión), sería muy difícil y hasta imposible justificar el lenguaje religioso como juego lingüístico propio e irreductible. También existe un juego lingüístico ateo (como también lo hay, por ejemplo, de la superstición o de la magia, etc.), que no está justificado sólo por ser un «fait accompli» (un hecho consumado), por estar en uso también desde hace largo tiempo. ¿O es que ambos juegos lingüísticos —el religioso y el ateo— han de ser igualmente legítimos y plenos de sentido? Y ¿podría justificarse a priori dentro de un juego lingüístico religioso cualquier posible superstición, de la cual no se puede responder ante la razón?

En síntesis: *¡no podemos eludir el problema de la verdad¡* Y esta verdad, como veremos luego, también se puede confirmar en la experiencia mediante una verificación indirecta en la realidad misma experimentada[97]. El hombre, dotado de razón, tiene derecho a saber si sus oraciones y ritos se remiten o no a una reali-

[96] Una buena panorámica sobre la evolución global de esta cuestión, en el ámbito angloamericano, en M. J. Charlesworth, *Philosophy of Religion.* Cf. también la colección de textos, del mismo Charlesworth: *The Problem of Religious Language* (Englewood Cliffs/N. J. 1974). Cf. asimismo P. Copleston, *Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism* (Londres-Nueva York 1956, [6]1972).

[97] Cf. pp. 748ss: Verificación en la experiencia.

dad distinta de él mismo; si las imágenes religiosas tradicionales de la creación y la consumación no son una pura invención humana; si el concepto de Dios no es una mera proyección; si la religión en general, como opina Freud, es únicamente la más impetuosa de todas las ilusiones. Toda meta-teología (teoría de la teología), que reflexiona críticamente sobre la teología, sería (como todo meta-lenguaje) un sinsentido, si la teología (o el lenguaje) careciese de sentido en sí misma. Pero la teología, además, carecería de sentido si Dios no existiese.

M. J. Charlesworth tiene razón: «Para mostrar que el concepto de Dios no es ilusorio necesitaríamos en cierto modo la prueba de su relación con la realidad y no deberíamos contentarnos con la descripción y el análisis de su simple uso efectivo en el lenguaje religioso» [98]. La religión no es un ámbito singular más o menos irracional o emocional, como la lírica o la erótica (recuérdese a Carnap). Si Dios no existiera, carecerían de sentido la palabra Dios y todo juego lingüístico auténticamente religioso. Pero si Dios existe —y esta cuestión continúa abierta por ahora—, entonces la palabra Dios tiene sentido y el juego lingüístico religioso posee también su propia significación. Entonces este juego lingüístico no entra en contradicción con esa lógica general, que vale por igual para todos los juegos lingüísticos. Entonces tiene también su propia racionalidad, es decir, su racionalidad interna. Si Dios existe, entonces el ateo que rechaza el juego lingüístico religioso se segrega a sí mismo de las experiencias humanas fundamentales; no menos que el que en razón de un pre-juicio no quiere reconocer la dimensión estética o ética de la vida. Si Dios existe, ese hecho significa para el hombre un reto a comprometerse en una «forma de vida» religiosa para poder entender el «juego lingüístico» religioso. Si Dios existe...

En cierta ocasión llegó a confersar Wittgenstein que el núcleo central de su *Tractatus* era ético; pero jamás escribió la parte más importante de su libro [99]. En opinión de su biógrafo David Pears, «con ello quiso decir que las cosas que no pueden ser dichas, las que él ni siquiera trató de explicar con palabras, como la religión, la ética y el arte, son más importante que la filosofía misma, que él intentó expresar con palabras... El *Tractatus* es un intento de decir, sobre todos los hechos posibles, algo que en realidad no puede decirse, porque no es en sí mismo empírico, sino que se

[98] M. J. Charlesworth, *Philosophy of Religon,* 174. Cf. también la acertada exposición crítica de F. Ferré, *Language, Logic and God* (Londres 1962).

[99] P. Engelmann, *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen* (Munich 1970) 121.



trasluce a través del mundo de los hechos» [100]. Tanto si Wittgenstein ha defendido un panteísmo (¿o panenteísmo?) —como Pears cree poder afirmar cotejando el *Tractatus* con los *Diarios*— como si no lo ha defendido: «Aquí hay una positiva analogía entre filosofía y religión» [101].

Por eso, como quiera que se armonicen y ordenen en un todo, si es que esto es posible, las afirmaciones de Wittgenstein, que a menudo iluminan tanto como oscurecen, dado que él pensaba en círculo y a veces con falta de coherencia [102], desde nuestros presupuestos es posible que nosotros (respetando en la argumentación los «límites del lenguaje», pero traspasándolos con razonable confianza) comprendamos y hasta podamos afirmar lo que Wittgenstein escribió ya el 11 de junio de 1916 en su diario:

«¿Dios y la finalidad de la vida?
Yo sé que este mundo existe.
Que estoy situado en él como mi ojo en su campo de visión.
Que en él hay algo problemático: lo que llamamos su sentido.
Que este sentido no está en él, sino fuera de él.
Que la vida es el mundo.
Que mi voluntad penetra el mundo.
Que mi voluntad es buena o mala.
Que, por tanto, el bien y el mal están de alguna forma en conexión con el sentido del mundo.
Al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo podemos llamarlo Dios.
Y vincular a ello la comparación de Dios como Padre.
La oración es la reflexión sobre el sentido de la vida» [103].
Sí: «Creer en Dios significa ver que no todo se reduce a los hechos del mundo.
Creer significa descubrir que la vida tiene un sentido» [104].

Wittgenstein, que durante la Segunda Guerra Mundial trabajó como enfermero en un hospital de Londres y que en 1947, a sus cincuenta y ocho años (cuatro antes de su muerte), renunció a su cátedra de Cambridge, trató durante toda su vida de defender la religión contra sus detractores positivistas más radicales [105]. Ciertamente, las fórmulas religiosas de la fe fueron siempre para él hi-

[100] D. Pears, *Ludwig Wittgenstein* (Londres 1971); trad. alemana: *Ludwig Wittgenstein* (Munich 1971) 88s.

[101] *Loc. cit.,* 89.

[102] Cf. también sobre religión y ética el importante ensayo de G. Brand, *Die grundlegenden Texte von Ludwig Wittgenstein* (Francfort 1975) 185-195.

[103] L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916,* en *Schriften* I (Francfort 1960) 85-278; la cita, en p. 165.

[104] *Loc. cit.,* 167.

[105] D. Pears, *Ludwig Wittgenstein,* 176-180.

pótesis no empíricas, pero que afectan de otra manera a nuestros pensamientos y acciones. Para Wittgenstein es decisiva la diferencia que implican para la vida de los que creen en ellas. La propia vida de Wittgenstein, después del gran cambio operado en él durante la Primera Guerra Mundial, parece ser un testimonio de ello. «Dígales usted que he tenido una vida maravillosa», fueron sus últimas palabras antes de quedar inconsciente [106].

La filosofía analítica actual en todo caso no puede remitirse a Wittgenstein para propugnar una respuesta negativa al problema de Dios. Más aún, habrá que preguntarse si es acertado disociar la filosofía y los «problemas de la vida», la filosofía y la religión de tal modo que en el campo filosófico ya no se planteen apenas esas grandes cuestiones, abandonando así en manos de los teólogos la administración del *gran patrimonio de la filosofía.*

En la actualidad, muchos filósofos se dan cuenta de que la filosofía, que después de la Segunda Guerra Mundial había alcanzado un prestigio extraordinario con Heidegger y Jaspers, Sartre y Camus, Russell y Whitehead, Wittgenstein y Carnap, Adorno y Horkheimer, Marcuse y Bloch, hoy —a pesar de la enorme actividad científica en las universidades— corre un doble peligro: por una parte, el peligro de diluirse en las ciencias especializadas, que, como las ciencias de la naturaleza, la psicología y la sociología, parecen tener conocimientos más exactos sobre el hombre y el mundo que la filosofía, y, por otra parte, el peligro de desvanecerse en una teoría de la ciencia cada vez más abstracta, en una crítica del lenguaje y en meta-teorías. Y preferimos no hablar de un «ocaso de la filosofía» (C. Grossner [107]) o del único mito que aún sobrevive, el «mito filosofía» (W. Hochkeppel [108]). Pero el verdadero peligro se detecta, sobre todo, donde la filosofía ya no se plantea en absoluto las preguntas por el origen y el sentido últimos. «La historia de la filosofía fue en un tiempo el gran campo de experimentación para audaces especulaciones, arriesgadas hipótesis e interminables sueños en vigilia. Durante milenios fue elaborándose paulatinamente una masa que al fin fermentó en ciencia. Si es verdad, por citar una vez más a Jaspers, que nosotros quizá no hemos vuelto a alcanzar el nivel de Platón 'en el filosofar mismo' —y muchas cosas nos inducen a afirmarlo—, ¿de dónde vamos a recibir el coraje y la esperanza de correcciones radicales? Si —según la 'Protesta contra el mito' de Adorno— 'mítico es lo siempre igual', ¿qué sentido puede tener hoy el mito filosofía? Y, sin embargo, en el corazón de este mito aún se alberga el deseo inextinguible y la promesa de comprender mentalmente el 'mundo' en su contextura total, de descubrir el sentido y de conciliar la naturaleza y el espíritu. Este motivo religioso es la chispa de la vida incluso para la filosofía crítica, aunque esa chispa en la actualidad esté casi apagada bajo un montón de minúsculos problemas escolásticos. Y es claro: si la filosofía niega este resto, ella misma se priva de su último sentido» [109].

Algunos síntomas permiten vislumbrar hoy una renovación de la filosofía. ¿No se está a la expectativa, como con frecuencia hemos subrayado, de nuevos valores, modelos de interpretación e ideas directrices? ¿No vuelven a plantearse otra vez las tres grandes preguntas de Kant? ¿No está surgiendo acaso una nueva filosofía de la religión? Los teólogos no tienen por qué mostrarse celosos de que no les corresponda a ellos solos la herencia más importante de los dos milenos y medio de historia de la filosofía. Tampoco los filósofos deberían dejar esa herencia en manos de los teólogos, por muy difícil que resulte administrarla y hacerla productiva. Se apuntan aquí unos aspectos a los que podrían referirse tanto la reflexión sobre la esperanza de Bloch como la expectación o espera de Heidegger. ¿No deberíamos *empezar por reflexionar y hablar juntos sobre el problema de Dios?* Esta sería, en todo caso, nuestra modesta invitación o apelación a los filósofos. Tal vez este libro puede desmontar ciertos recelos «antimetafísicos» y «antiteológicos», hasta ahora justificados, que impedían volver a abordar este tema central.

Conocemos ya las diversas objeciones de la crítica de la religión desde Feuerbach a la filosofía analítica, así como las objeciones contra el uso —y tantas veces abuso— del mismo término «Dios». Nosotros hemos tratado de tomarlas en serio. Y, sin embargo, *no existe otra alternativa para este término.* Es insustituible, a pesar del tremendo abuso que de él se ha hecho. «¿Cómo es usted capaz de pronunciar una y otra vez la palabra Dios? ¿Cómo puede usted esperar que sus lectores acepten este término en el mismo sentido en que usted pretende haberlo aceptado?... ¿Qué otra palabra del lenguaje humano ha sido tan mal utilizada,

[106] L. Wittgenstein, citado por N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir* (Londres 1958) 100; cf. también G. Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein* (Englewood Cliffs/N. J. 1964); trad. alemana: *Die Philosophie Wittgensteins. Eine kritische Einführung in den Tractatus und die Spätschriften* (Friburgo 1967) 30. Recientemente ha aparecido, sobre la problemática de Dios en la filosofía analítica, J. Track, *Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott* (Gotinga 1977).

[107] C. Grossner, *Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen* (Hamburgo 1971).

[108] W. Hochkeppel, *Mythos Philosophie* (Hamburgo 1976).

[109] *Loc. cit.,* 150s.

tan mancillada, tan profanada como ésta?». A tales preguntas responde el judío y filósofo de la religión Martin Buber: «Sí; es la palabra más lastrada de todas las palabras humanas. Ninguna ha sido tan ensuciada, tan desgarrada. Precisamente por esto me es imposible prescindir de ella. El género humano ha descargado sobre esta palabra todo el peso de su vida angustiada y la ha aplastado contra el suelo; yace en el polvo, soportando la carga de todos. Los hombres con sus partidismos religiosos han hecho pedazos la palabra; han matado por ella y muerto por ella; ella lleva sobre sí las huellas de todas sus manos y la sangre de todos ellos. ¡Dónde podría yo encontrar otra palabra semejante a ésta para designar al Altísimo! Si yo tomase el término más puro, el más brillante, del tesoro más escondido de los filósofos, lograría a lo sumo recoger en él una simple imagen conceptual que a nada compromete, pero no la presencia viva de aquel a quien yo me refiero, de aquel a quien el género humano con su terrible vivir y morir ha reverenciado y degradado al mismo tiempo... Tenemos que respetar a aquellos que prohíben la palabra, porque se rebelan contra la injusticia y el abuso, que apelan gustosos a la autoridad de 'Dios'; pero nos es imposible renunciar a esta palabra. ¡Qué bien se comprende que algunos propongan guardar silencio sobre estas 'realidades últimas' durante algún tiempo, para que las palabras gastadas vuelvan a redimirse! Pero *de esta manera* jamás se redimirán. No podemos purificar la palabra «Dios»; tampoco podemos recomponerla; pero sí podemos, mancillada y desgarrada como está, recogerla del suelo y elevarla por encima de esta hora de enorme inquietud» [110].

No: ¡en vez de dejar de hablar de Dios o en vez de hablar de Dios simplemente como hasta ahora, lo más importante para los teólogos y filósofos hoy sería aprender a hablar de Dios de forma nueva y con suma cautela!

[110] M. Buber, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie,* en *Werke* I: *Schriften zur Philosophie* (Munich-Heidelberg 1962) 503-603; la cita, en pp. 508-510.

# II. *DISCUSIONES TEOLOGICAS*

¿Existe Dios realmente? ¡Esto hay que creerlo sin más!, se oye decir a los creyentes en Dios de los más diversos credos. ¡Pero esto no se puede creer!, replican los que niegan a Dios y los que dudan de él o andan en su busca. Para creer en Dios es preciso conocerlo antes, consideran algunos católicos. No; para conocer a Dios es preciso primero creer, responden sobre todo los protestantes. De este modo, la fe en Dios está marcada por la contradicción entre creyentes y no creyentes, entre creyentes de una y otra confesión. El debate es extremadamente tenso en el ámbito católico y en el evangélico, a la par que sumamente complejo. Nosotros intentaremos llegar a una clarificación. El lector menos interesado en estas discusiones teológicas puede limitarse a leer los resultados del debate, resumidos en una serie de puntos al final de este capítulo.

Las posturas que se toman ante el *problema de la certeza fundamental* desde el comienzo de la Edad Moderna —certeza fundamental desde el «cogito» o desde el «credo»— están «superadas» en nuestra respuesta de la confianza radical. Sin embargo, esas mismas posturas ante el *problema de la certeza de Dios* surgen hoy otra vez con nueva fuerza y reclaman un tratamiento más profundo: ¿certeza de Dios por la razón o por la fe?

## 1. *¿Itinerario católico o evangélico?*

«Pasemos ahora a la cuestión de la existencia de Dios: es una cuestión de tal envergadura y seriedad, que si yo pretendiese tratarla adecuadamente habría de tenerles a ustedes aquí hasta el día del juicio final. Por eso tendrán ustedes que perdonarme si sólo la abordo sucintamente» [1]. Tan sucintamente como Bertrand Rus-

[1] B. Russell, *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects* (Londres 1957); trad. alemana: *Warum ich kein Christ bin?* (Reinbeck 1968) 19.

sell en su conferencia no debemos hacerlo nosotros, evidentemente. Pero sigamos escuchándole: «Como ustedes saben, la Iglesia católica ha elevado a dogma de fe que la existencia de Dios puede probarse por la razón. Este dogma es un poco extraño, pero de todos modos es uno de sus dogmas. La Iglesia se vio obligada a declararlo cuando los librepensadores empezaron a afirmar que no faltan argumentos que la razón pura podría aducir en contra de la existencia de Dios, aunque naturalmente ellos estuvieran convencidos por su fe de que Dios existe. Se adujeron razones y pruebas con gran profusión de detalles, y la Iglesia católica comprendió que tenía que poner fin a todo aquello. Por eso afirmó que la existencia de Dios puede demostrarse por la razón humana y, para fundamentar esta afirmación, se vio obligada a aducir los argumentos que ella consideraba convincentes» [2]. Pero Russell mismo no considera convincentes tales argumentos: una razón decisiva para que él no quiera ser cristiano. ¿De qué dogma habla aquí Russell con tanta imprecisión?

### a) Conocimiento de Dios por la razón: Vaticano I.

¡Certeza proveniente fundamentalmente de la razón, que debe naturalmente completarse con la certeza de la fe! Esta es la postura terminante del Concilio Vaticano I en el año 1870. Por eso: «Quien afirme que el único y verdadero Dios, nuestro Creador y Señor, no puede ser conocido con certeza (certo) por la luz natural de la razón humana a través de las criaturas, sea anatema» [3]. ¿Cómo se llegó a esta rígida formulación teológica?

Trescientos años después del Concilio de Trento en contra de la Reforma protestante, el papa Pío IX concibió el *proyecto de un nuevo concilio* [4], movido por una necesidad de defensa y salvaguardia, para «remediar por este medio extraordinario las también extraordinarias tribulaciones de la grey de Cristo» [5], para

[2] *Ibíd.*

[3] Concilio Vaticano I, *Constitutio dogmatica de fide catholica* (1870) (Denz. 1806).

[4] Sobre la historia del Concilio Vaticano I, véase, además de las colecciones de documentos de Mansi y «Collectio Lacensis»: Th. Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, 3 vols. (Friburgo 1903ss); C. Butler-H. Lang, *Das Vatikanische Konzil* (Munich [3]1933); R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX* (París 1952), en Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, vol. 21. Sobre el debate en torno a la infalibilidad, cf. A. B. Hasler, *Pius IX (1846-1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie* (Suttgart 1977).

[5] Así en la primera comunicación del proyecto a los cardenales el 6 de diciembre de 1864 en «Collectio Lacensis», tomo VII (Friburgo 1890) 1013.



«poder encontrar los remedios necesarios a tan numerosos males que afligen a la Iglesia» [6]. Pues de este modo se contemplaba en Roma la situación de entonces: en la época moderna los bastiones de la Iglesia habían sufrido un ataque tras otro. Al luteranismo y al calvinismo habían seguido el jansenismo, el galicanismo y el absolutismo de los príncipes y después, señalando el comienzo de una nueva época, la Revolución francesa, las guerras napoleónicas y la secularización, y finalmente el materialismo ateo, el liberalismo y el socialismo. Se planteaba un sinnúmero de interrogantes, problemas y dificultades enteramente nuevos. Numerosos intelectuales habían abandonado la Iglesia y otro tanto hacían en número creciente las masas proletarias. A la apostasía de la Iglesia en la Reforma había sucedido —como secuela lógica según la perspectiva romana— la apostasía de Cristo en la Ilustración y, por último, la apostasía de Dios en el siglo XIX...

¿Qué hacer? En Roma se veía un único camino para preservar a la Iglesia católica del peligro de una disgregación como la del protestantismo: una estrecha unión en torno a Roma como centro y una resistencia denodada frente al «espíritu de la época», es decir, frente a los Estados modernos, todopoderosos, y frente a las amenazantes revoluciones de los filósofos y literatos y de las masas proletarias; frente a los enemigos de fuera y a los herejes de dentro (ahora representados, siguiendo la línea de los jansenistas, por los fideístas y los racionalistas —por otra parte mucho más peligrosos—, que propugnaban una serie de compromisos con la filosofía y la ciencia modernas...).

De este modo, en Roma llegó a constituirse un *frente de combate, duro e impenetrable, contra la modernidad*, que provocó como reacción un furibundo anticlericalismo, así como el «Kulturkampf» (el conflicto entre la Iglesia y el Estado en Alemania). En la Curia romana eran cada vez menos capaces de captar lo positivo de las revoluciones, lo verdadero de la filosofía moderna, la literatura y las ciencias de la naturaleza, lo bueno de la democracia y de la integración nacional, de la tolerancia liberal y de la libertad y, en fin, de la crítica socialista de la religión y de la sociedad. Un innegable despertar religioso (nuevas formas de piedad y devoción, nuevas comunidades religiosas, pías uniones, un renovado impulso misionero, nuevos métodos pastorales) había tenido lugar en la época de la Restauración y el Romanticismo. Pero todo esto se manifestó casi siempre en formas específicamente «católico-romanas», es decir, antiprotestantes, contrarias a la Ilus-

[6] Así en la convocación pública del Concilio el 26 de junio de 1867, en «Collectio Lacensis», VII, 1032.

tración y la modernidad. En buena parte fueron los Estados Pontificios los que impidieron adoptar una postura positiva frente a la «modernidad», dado que su estructura, tan lamentable en lo organizativo como en lo social, situó inevitablemente a los papas en un ángulo antidemocrático, contrario a las nacionalidades, antilaical, antiliberal y antisocial. Todo estaba orientado hacia el pasado, hacia la restauración: neogótico, neorrománico, neogregoriano, neoescolástica... Y lo nuevo, lo realmente nuevo, era condenado. Tan numerosas y constantes fueron las condenaciones de los nuevos errores por parte del magisterio papal en el decurso de la primera mitad del siglo XIX, que Pío IX se vio precisado a publicar, justamente en el décimo aniversario de la definición de la Inmaculada Concepción de María, el 8 de diciembre de 1864, un índice o «compendio de los errores modernos» [7], el tristemente célebre «Syllabus», que representa el rechazo absoluto de la modernidad y alcanza su culminación en el último «error» (núm. 80): «Se puede y se debe conciliar y armonizar el papa de Roma con el progreso, con el liberalismo y con la nueva cultura» [8].

Unicamente sobre este trasfondo puede entenderse el Concilio Vaticano I y su fracaso total en las reformas prácticas (de los 46 esquemas de reforma presentados, sólo 4 fueron discutidos y ninguno de ellos promulgado), así como su definición de la potestad primada y la infalibilidad del papa, que debería salvar del naufragio a los Estados Pontificios y, en fin, su constitución dogmática «Sobre la fe católica» contra los errores de la época: contra el materialismo, el deísmo y las diversas formas de panteísmo, contra el fideísmo, el tradicionalismo y el racionalismo. Ante todo se quiso lograr la clarificación definitiva del *problema de la relación entre razón y fe,* apasionadamente *discutido* desde la Ilustración. Pero esto se hizo bajo el predominio absoluto de la teología neoescolástica, promovida sobre todo por los jesuitas romanos, en una línea restauradora, recurriendo a la Edad Media y en especial a Tomás de Aquino y su teoría del doble orden del conocimiento, que ya conocemos: el plano de la razón y el plano de la fe, la verdad natural y la verdad revelada, la filosofía y la teología, en dos plantas claramente diferenciadas y a la vez en mutua y estrecha correlación [9]. Desde esta posición tomista tradicional, el Concilio no necesitó desarrollar una teoría más elaborada sobre la fe y la razón, y así pudo limitarse a impugnar los supuestos errores,

[7] Pío IX, *Syllabus seu Collectio errorum in diversis Actis Pii IX proscriptorum,* del 8 de diciembre de 1864 (Denz. 1700-1780).
[8] *Loc. cit.* (Denz. 1780).
[9] Cf. pp. 50ss: La claridad, ideal de la teología.



a alinearlos en dos frentes y a situarse a sí mismo en el centro: entre el racionalismo y el fideísmo. ¿Qué significa esto en concreto?

Esto implica una *primera delimitación: ¡no se puede reducir la fe a la razón!* Así lo hacía el racionalismo radical, defendiendo una razón de espaldas a la fe y rechazando todo lo sobrenatural. Pero así lo hacía también, en opinión del Concilio, el racionalismo moderado de aquellos teólogos alemanes que al parecer transigían en parte con el racionalismo («semirracionalismo»).

*Georg Hermes* (1775-1831), teólogo de Bonn, muerto el mismo año que Hegel y muy apreciado por el arzobispo de Colonia, había intentado llegar —en confrontación sobre todo con Kant— a una nueva fundamentación científica de la fe y la teología. En 1835 (a los cuatro años de su muerte) fue condenado sumariamente por el papa Gregorio XVI y su obra incluida en el Indice de libros prohibidos [10]. Años más tarde, al acceder a la sede de Colonia un arzobispo más conservador y ser más favorable la situación político-eclesiástica, los profesores «hermesianos» que no se sometieron a Roma fueron desposeídos de sus cátedras (F. X. Biunde, J. J. Rosenbaum, J. H. Leutzen) o privados de la licencia eclesiástica para la docencia y obligados a la jubilación (H. Achterfeld, J. W. J. Braun).

De modo semejante fue también condenado por Pío IX e incluido en el Indice el teólogo austríaco *Anton Günther,* llamado el «Cartesius correctus», influido tanto por Descartes como por Kant y el idealismo alemán. Este autor se había aventurado a emprender una nueva fundamentación de la doctrina de la Iglesia [11] de una forma más especulativa, pero igualmente antiescolástica y en confrontación con las corrientes filosóficas de la época. En los años siguientes también fueron incluidas en el Indice diversas obras que salieron en defensa de Günther. Después del Vaticano I, algunos «güntherianos» eminentes, como P. Knoodt, J. B. Baltzer, Th. W. Weber y J. H. Reinkens, se afiliaron a los vétero-

[10] Gregorio XVI, *Dum acerbissimas,* breve del 26 de septiembre de 1835 (Denz. 1618-1620) al que hay que añadir el decreto por el que se le incluye en el Indice en 1836, que completa al anterior. Contiene elementos muy interesantes sobre el proceso contra Hermes y el hermesianismo la obra de H. H. Schwedt, *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775-1831)* (Roma 1976); cf. también A. Franzen, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil. Zugleich ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Altkatholizismus am Niederrheim* (Colonia-Viena 1974).
[11] Pío IX, *Breve «Eximiam tuam» ad archiepiscopum Coloniensem,* de 15 de junio de 1857 (Denz. 1655).

católicos, pues este Concilio había vuelto a formular la condena contra el «hermesianismo» y el «güntherianismo»[12], lo que en la práctica llevó a Roma a un claro compromiso con la neoescolástica y preparó la fase ulterior de hostilidad contra ciertos teólogos disidentes, comprometidos en un diálogo constructivo con las corrientes científicas de la época y en un intento de reforma de la Iglesia.

Pero a esta primera delimitación del Concilio hay que añadir una *segunda: ¡no se puede reducir la razón a la fe!* Esto era lo que preconizaba el fideísmo radical, que en la práctica defendía una fe irracional, de espaldas a la razón, rechazando así todo conocimiento natural de Dios. Pero esto mismo hacía también, en opinión del Vaticano I, el tradicionalismo radical, sobre todo el de ciertos teólogos franceses, equiparable en la práctica al fideísmo.

Por cierto que el magisterio romano actuó con ciertas reservas y, desde luego, con mucha mayor indulgencia contra estos tradicionalistas conservadores y antiilustrados, que afirmaban la incapacidad de la razón humana individual para conocer las verdades metafísicas y religiosas, apelando, en cambio —también para el conocimiento de la existencia de Dios—, a una «revelación primitiva» otorgada por Dios a la primera pareja humana, que habría sido transmitida oralmente de generación en generación y estaría garantizada por el consentimiento universal de todo el género humano.

Por eso no fue censurado el conde *L. G. A. de Bonald* (1754-1840), filósofo de la Restauración y regalista, contrario a la separación de poderes y a la libertad de prensa en el moderno Estado democrático, que fue quien desarrolló el tradicionalismo como sistema. E igualmente el teólogo católico *H.-F.-R. de La Mennais* (1782-1854), influido asimismo por De Bonald, al principio y defensor del papado y la infalibilidad, que hizo que el tradicionalismo tuviese eco en toda Europa, no fue condenado hasta 1834, después de su afiliación a la democracia liberal[13], acabando al fin como diputado de la extrema izquierda y muriendo sin reconciliarse con la Iglesia. *L.-E.-M. Bautain* (1796-1867), influido por la doctrina agustiniano-jansenista de la gracia, fue obligado repetidas veces a suscribir determinadas proposiciones doctrinales[14], lo mismo que *A. Bonnetty* (1789-1879), uno de los últimos portavoces del tradicionalismo francés[15]. El Concilio Vaticano I, finalmente, condenó el tradicionalismo radical, que pretendía hacer el conocimiento natural de Dios absolutamente dependiente de una «revelación primitiva»[16].

[12] Concilio Vaticano I, *Constitutio dogmatica de fide catholica* (1870) (Denz. 1805, 1814s).
[13] Gregorio XVI, encíclica *Singulari nos,* de 25 de junio de 1834 (Denz. 1617).
[14] Gregorio XVI, *Theses a Ludovico Eugenio Bautain iussu sui episcopi subscriptae,* de 8 de septiembre de 1840 (Denz. 1622-1627).



Hechas las dos precisiones anteriores, podemos ahora subrayar, siguiendo al Concilio, un *tercer* aspecto positivo: *¡la razón y la fe!*[17] ¡Razón y fe no en contradicción[18], sino en mutua referencia![19] Esto significa, en primer lugar, que se da un conocimiento natural del Dios escondido de la creación por medio de la razón natural, que ha sido la característica propia del hombre en todas fases de su historia desde el estado original hasta el estado definitivo[20]. ¿Y esto para qué? ¡Para dar una base racional al conocimiento del Dios atestiguado y revelado en la Biblia, que únicamente es conocido por la fe divina! Pues sólo gracias al conocimiento de Dios por medio de la razón natural puede la fe cristiana presentarse como algo no irracional, como una tarea intelectual responsable. ¡Sólo así es posible a todo hombre —no sólo al cristiano— el conocimiento de Dios y, precisamente, el conocimiento de Dios como principio y fin de todas las cosas![21]

Frente a lo que opina Russell, el Vaticano I no afirma que todo hombre conozca a Dios de hecho, pero sí que el conocimiento de Dios es en principio posible a todo hombre[22]. Tampoco afirma que la existencia de Dios pueda ser demostrada, pero sí que puede ser conocida a través de las cosas creadas[23]. Por último, tampoco afirma que se dé de hecho un conocimiento natural de

[15] Cf. Pío IX, *Decretum S. Congregationis Indicis,* del 11 de junio de 1855 (Denz. 1649-1652).
[16] Cf. Concilio Vaticano I, *Constitutio dogmatica de fide catholica* (1870) (Denz. 1785, 1806).
[17] *Loc. cit.* (Denz. 1795).
[18] *Loc. cit.* (Denz. 1797s).
[19] *Loc. cit.* (Denz. 1799).
[20] Expresado en categorías teológicas tradicionales: no la naturaleza humana en un «estado» determinado y concreto, real o hipotético («natura elevata, lapsa, reparata, glorificata»), sino la naturaleza humana universal que se da en todo estado (la «natura humana abstracte» o «absolute spectata»).
[21] Al hablar de «res creatae», el carácter de criatura no es un presupuesto lógico para el conocimiento de Dios, como cree W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen* II, 44s; eso constituiría de hecho un círculo vicioso. «Criatura» tiene aquí el sentido general en que se utiliza de ordinario.
[22] No se afirma aquí el «factum» o «exercitium» del conocimiento natural de Dios, sino la «potentia» (activa).
[23] No hay que admitir un «demonstrari», sino sólo un «cognosci posse».

Dios sin la gracia divina, pero sí que el conocimiento natural de Dios tiene lugar sin la revelación divina. ¿Así, pues, una solución inteligente en el problema de la razón y de la fe? ¿Un compromiso nada sospechoso, sino elegante?

La verdad es que ya entonces cabía preguntarse si esta «síntesis» del Vaticano I no era demasiado simple, si no era más bien una yuxtaposición superficial que una verdadera mediación entre la razón y la fe. En cualquier caso, este Concilio, que tuvo que ser suspendido al día siguiente de la definición del dogma de la infalibilidad a consecuencia del comienzo de la guerra entre Francia y Alemania, tuvo un éxito muy escaso en casi todas las cuestiones: a pesar de la definición del primado romano y de la infalibilidad, los Estados Pontificios se perdieron. El mismo León XIII (1878-1903), sucesor de Pío IX y más liberal que él, corrigió hasta extremos insospechados la actitud negativa de Roma frente a la democracia, las libertades del liberalismo y la cuestión social, así como frente a la exégesis y la historia de la Iglesia. Y las reformas prácticas de la Iglesia han tenido que ser reemprendidas un siglo más tarde por el Vaticano II. Poco tiempo después del Vaticano I, además, resurgieron con mayor dramatismo los problemas de la «fe católica» en general y de la relación entre razón y fe en particular, con ocasión de la lucha exacerbada que Pío X (1903-1914), sucesor de León XIII, sostuvo contra todos aquellos teólogos que habían osado entrar en diálogo con la modernidad y a los que sólo se supo descalificar con el nombre de «modernistas»[24]. En relación con esto es significativa la exacerbación —de todo punto injustificada desde la perspectiva del Vaticano I— que alcanza la definición del conocimiento natural de Dios en el «juramento antimodernista», exigido obligatoriamente a todo el clero católico hasta el Vaticano II, en el que había que jurar entre otras cosas que la existencia de Dios no sólo puede ser conocida, sino «hasta demostrada» *(adeoque demonstrari)* con certeza[25].

Pero el ataque teológico de mayor gravedad contra la definición del Vaticano I llegó después de la depuración de los modernistas, y precisamente desde fuera: por obra del teólogo protestante Karl Barth.

[24] Cf. B. Greco, *Evangelium und Kirche. Das Kirchenbild Ernesto Buonaiutis* (Tubinga 1978).
[25] Pío X, Motu proprio *Sacrorum antistitum,* de 1 de septiembre de 1910 (Denz. 2145).

### b) Conocimiento de Dios por la fe: Karl Barth.

¿Cómo debe el hombre hablar de Dios? ¿Cómo hay que predicar de él? En la universal crisis política, económica, cultural y espiritual subsiguiente a la catástrofe de la Primera Guerra Mundial, ésta es para *Karl Barth* la cuestión decisiva. Se plantea ya al comienzo de su primera obra, aquel «Comentario» a la epístola a los Romanos del apóstol Pablo[26], que de repente dio fama al joven pastor de la comunidad de Safenwil (Suiza), y que no siendo ni «científico» ni «ortodoxo» produjo, sin embargo, una profunda conmoción gracias a su estilo expresionista.

Al hablar de Pascal y Kierkegaard[27] ya hemos visto que para Barth (a una con sus amigos Emil Brunner, Eduard Thurneysen, Friedrich Gogarten y Rudolf Bultmann) la visión optimista del protestantismo ilustrado así como su «teología liberal» eran algo sumamente discutible. Indeciso aún «entre dos épocas» («Zwischen den Zeiten»: tal era el título de la revista que publicaba el grupo de amigos), Barth había comenzado a desarrollar una «teología de la crisis», luego denominada *teología dialéctica,* iniciando así la mayor revolución en la teología protestante del siglo XX. Ante tamaña crisis de todo lo existente, de las instituciones, tradiciones y autoridades, para Barth era indispensable tomar otro giro: alejarse de la experiencia subjetiva y el sentimiento pietista y retornar a la Biblia, olvidar la historia y acudir a la revelación de Dios, prescindir del discurso religioso sobre la idea de Dios y volver a anunciar la palabra de Dios, dejarse de la religión y la religiosidad y volver a la fe cristiana, hacer abstracción de las necesidades religiosas del hombre y orientarse a Dios, el «enteramente otro», revelado únicamente en Jesucristo.

En el nombre de este Dios enteramente otro, en nombre, por tanto, de la divinidad de Dios, Barth se alza decididamente *en contra de la «teología natural»* en sus dos grandes modelos teológicos, contrapuestos sólo en apariencia, correspondientes a cada una de las dos confesiones cristianas:

*por una parte,* el modelo del *neoprotestantismo* liberal, que, siguiendo a Schleiermacher, se orientaba por completo hacia el hombre piadoso, religioso, en vez de hacerlo hacia Dios y su revelación;

*por otra parte,* el modelo del catolicismo romano, que, siguiendo a la Escolástica y al Vaticano I y equiparando a Dios y al hombre, establecía una cooperación entre hombre y Dios, entre naturaleza y gracia, razón y fe, filosofía y teología.

[26] K. Barth, *Der Römerbrief* (Berna 1919; Munich ²1922).
[27] Cf. pp. 108ss: La fe, base de la teología.

¡Esta protesta teológica tenía, sin lugar a dudas, *consecuencias políticas!* Según Barth, tanto el neoprotestantismo liberal como el catolicismo romano, en un proceso de acomodación carente de crítica, siempre han llegado a una *componenda con el sistema político* dominante: primero, con el imperio alemán y su política de hostilidades, y luego, con el nacionalsocialismo. ¿Acaso los «cristianos alemanes» protestantes no vieron entonces en el nacionalsocialismo poco menos que una nueva revelación y en Adolf Hitler un nuevo Lutero —conciliador otra vez del cristianismo y la nación alemana— y hasta un nuevo Cristo? Y algunos representantes eminentes de la teología católica de las «dos plantas», ¿no juzgaron que el nacionalsocialismo perseguía en el plano natural lo que el cristianismo buscaba en el plano sobrenatural? Aquí se echaba de ver, según Barth, toda la peligrosidad política de una teología natural «cristiana». Y Karl Barth supo también sacar las correspondientes consecuencias prácticas de este planteamiento teológico: en 1933 organiza la «Iglesia confesante», movimiento de resistencia frente al régimen nacionalsocialista, y es el inspirador del Sínodo de Barmen en 1934, con su diáfana profesión de fe en Jesucristo como «única palabra de Dios», junto a la cual no pueden ser reconocidos «como revelación de Dios otros acontecimientos y potestades, otras figuras y verdades» [28]. En 1935 Barth es desposeído de su cátedra en Bonn y expulsado a Suiza, su patria.

Estando así las cosas, ¿no había que rechazar radicalmente toda forma de teología natural, tanto la neoprotestante como la católico-romana, la estrictamente teológica y la política, la neopagana (autónoma) y la «cristiana» (heterónoma)? Para Karl Barth toda teología natural es anticristiana. Aún más, la analogía del ser, que en virtud de la idea del ser sitúa en el mismo nivel a Dios y al hombre, es para Barth lo anticristiano por antonomasia. Como él mismo afirma en 1932 en el famoso prólogo al primer tomo de su monumental *Kirchliche Dogmatik:* «La *analogia entis* es para mí *la* invención del anticristo y pienso que *por esta causa no* se puede ser católico. Y al mismo tiempo me permito calificar de miopes y nada serias todas las demás razones que uno pueda tener para no hacerse católico» [29].

El «no» sin paliativos de Karl Barth frente a la teología natural alcanzó también a Emil Brunner, su compañero de lucha, protestante como él y paisano suyo, que en su escrito sobre *Naturaleza y gracia* (1934) [30] había postulado la necesidad en el hombre de un «punto de contacto» para la revelación: para Brunner, la racionalidad, la personalidad y la responsabilidad del hombre —todo ello como expresión de su carácter de criatura hecha a imagen de Dios— son la condición previa para la escucha de la palabra de Dios.

*«¡No!»:* con este título enfático compone *Karl Barth* un airado escrito contra Brunner en ese mismo año (en el Hotel Hassler de Roma, con el Vaticano ante sus ojos). No; para Barth el hombre natural es plena y absolutamente pecador, pecador totalmente consciente y responsable. ¡Y la razón de este hombre pecador está ciega para la verdad de Dios! Es cierto que para el hombre la religiosidad y el conocimiento de Dios son posibles, pues posee la capacidad para ello. Pero no logra su objetivo, pues el Dios que la razón humana descubre en este conocimiento natural de Dios —ya sea en la filosofía, en la teología o en las religiones universales— no es más que una proyección del hombre (como acertadamente —según Barth— ya vio Feuerbach); este Dios es una creación de su fantasía cosmovisional, pero no el Dios cristiano auténtico, sino un ídolo, un sucedáneo de Dios, un antidios. ¡No; el hombre no puede conocer al único y verdadero Dios! ¿A no ser que...? Sí, a no ser que *el mismo Dios* se le dé a conocer; a no ser que él mismo se muestre y se revele. Así, pues: ¡no hay conocimiento de Dios por parte del hombre sin revelación divina! Sólo Dios posee la iniciativa. El es a un mismo tiempo realidad y posibilidad de la revelación. No necesita ningún «punto de contacto», no necesita ningún «órgano» en el hombre para su revelación [31].

Vistas así las cosas, resulta ahora más claro por qué Karl Barth dirige *contra el Vaticano I* el mismo vehemente ¡no! que antes había dirigido contra la teología liberal y contra el propio Emil Brunner. La definición conciliar del conocimiento natural de Dios, en efecto, es sometida en la *Kirchliche Dogmatik* a una

[28] *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche,* ed. por W. Niesel (Zollikon-Zurich 1938) 335.

[29] K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik,* vol. I/1-IV/4 (Zurich 1932-1967); la cita, en I/1, p. VIII.

[30] E. Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth* (Zurich 1934, ²1935).

[31] En ninguna parte se encuentra mejor descrito el esfuerzo dramático por la cuestión de Dios en la teología protestante de este siglo que en H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert* (Munich 1966). Cf. íd., (ed.), *Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert.* Antología (Munich 1968). Y más directamente sobre la problemática actual, íd., *Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft* (Munich 1970); íd., *Wozu ist das Christentum gut?* (Munich 1972). Recientemente ha aparecido también una autobiografía teológica del propio H. Zahrnt, *Warum ich glaube. Meine Sache mit Gott* (Munich-Zurich 1977).

crítica radical. Barth considera radicalmente falsos hasta los planteamientos mismos del Vaticano I, y ello en un doble sentido:

1. La doctrina del *Vaticano I* implica de hecho una *escisión del concepto unitario de Dios* en un Dios «natural» y otro «sobrenatural». ¡Y así equivoca el concepto del Dios único y verdadero! *Barth, por el contrario,* quiere inequívocamente partir del *concepto cristiano de Dios,* del verdadero Dios uno y trino: «De este Dios, de su verdad, hemos dicho que sólo es cognoscible por la verdad, es decir, por su propia gracia y misericordia» [32].

Verdad es que el Vaticano I, según Barth, no pretende hablar de otro Dios o de una parte sola de ese único Dios: «Pero en lo que respecta a la cognoscibilidad de Dios, evidentemente sí pretende, procediendo en el plano noético de distinta manera que en el óntico, realizar una separación provisional que luego, inevitablemente, desemboca en una escisión del Dios único mismo» [33].

Pero la Escritura, también según Barth, no conoce más que un único Dios, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el Padre de Jesucristo, y no un Dios de los filósofos o un puro Dios creador: «¿Qué palabra de la Escritura podría comprenderse legítimamente si no se entendiese como testimonio del único Dios? ¿Cómo puede llevarse a cabo tal escisión partiendo de la Escritura?» [34].

2. La doctrina del *Vaticano I* implica de hecho una *abstracción del efectivo obrar y actuar gratuito* de Dios en beneficio de un ser en general, que Dios compartiría a una con nosotros los hombres y con todos los entes.

Para *Barth, en cambio,* Dios es indudablemente el que era, es y será siempre; es decir, alguien que es con la máxima realidad. Pero, como alguien que es, Dios es a un tiempo el que actúa: «Hemos preguntado por la cognoscibilidad de *este* ser, por la verdad del ser real del sujeto de esta historia» [35]. Del Vaticano I no cabe deducir en modo alguno «que el Dios de que ahí se habla esté ocupado en *obrar y actuar* con el hombre, obra y actuación en las que para el hombre está en juego la vida o la muerte, la salvación o la condenación, más aún, en las que para Dios está en juego su gloria y, por lo mismo, el milagro de su amor, y de las que ni por un momento cabe hacer abstracción cuando lo que se ventila es la relación de Dios con el hombre y, más en concreto, la cognoscibilidad de Dios. La doctrina romano-católica parece tener poder y licencia para hacer tal abstracción» [36].

[32] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1, 86.
[33] *Ibid.* [34] *Op. cit.,* II/1, 87. [35] *Op. cit.,* II/1, 88.



Ahora bien, bajo el supuesto de la anología del ser, según la cual el ser se atribuye lo mismo a Dios que al hombre (si bien a éste en otro plano y análogamente), ¿no es preciso empezar viendo a Dios y al hombre juntos a un mismo nivel o, lo que es lo mismo, en un terreno neutral? Frente a esta analogía del ser Barth propugna una *analogía de la fe* (que naturalmente implica la analogía del ser): «Si entre Dios y el hombre *se da* una analogía (analogía que de una u otra forma siempre ha de ser una analogía del ente: una analogía que de hecho implicará y servirá de base para la cognoscibilidad de Dios), ¿cómo puede esta analogía ser otra que la establecida y creada por la obra y actuación de Dios mismo: la analogía del ente que proviene de Dios y sólo de Dios y que, por tanto, no es real sino en la fe y sólo en la fe» [37].

No cabe duda: este principio teológico de Karl Barth es de una lógica admirable. La religión debe ser comprendida desde la revelación, y no viceversa. Y debe ser Dios mismo quien nos diga qué es la revelación, y lo que ella es está atestiguado en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Vistas las cosas desde la palabra de Dios atestiguada en la Escritura, cualquier religión natural o conocimiento natural de Dios —bien sea dentro o fuera del cristianismo— no es para Barth más que una falsa fe, más aún, una incredulidad, tanto en la teoría como en la práctica:

*En la teoría,* la religión natural (en forma de dogmática religiosa) es la obstinada y arbitraria pretensión humana de configurar la imagen de Dios: *«¡idolatría!»* [38].

*En la práctica,* la religión natural (en forma de moral religiosa) es la obstinada y arbitraria pretensión humana de cumplir la ley de Dios: *«¡justicia por las obras!»* [39].

Así, pues, *¿cómo conocer a Dios? ¡Unicamente por la fe en la revelación de Dios mismo atestiguada en la Biblia!* Tal es —sobre el trasfondo del escepticismo de Lutero frente a las seducciones de la «prostituta razón» y frente al «prestidigitador Aristóteles»— la posición de la teología dialéctica de Karl Barth y, en este punto, también de Rudolf Bultmann [40] y numerosos se-

[36] *Ibid.*
[37] *Op. cit.,* II/1, 91.
[38] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2, 343; cf. también 328-335.
[39] *Op. cit.,* I/2, 343; cf. 335-343.
[40] R. Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* I (Tubinga $^{2}$1954) 1-25, 26-37, 294-312.

guidores de ambos dentro de la teología evangélica[41] hasta la actualidad. Comparados con la hondura alcanzada en este planteamiento, los debates mantenidos dentro de la Iglesia católica sobre naturaleza y gracia parecen, a primera vista, totalmente anodinos. Pero considerémoslo más de cerca.

### 2. *Debate sobre la teología natural*

¿Cómo reaccionó la teología católica a la impetuosa acometida de Karl Barth? En un primer momento, si se prescinde de algunas excepciones como la de Gottlieb Söhngen y el inolvidable Robert Grosche, que en 1932 fundó la revista «Catholica» para temas de controversia teológica, no hubo reacción alguna. Por lo general se siguió trabajando conforme al buen estilo neoescolástico, aunque incorporando hábilmente al sistema de la neoescolástica las aportaciones de algunos teólogos entonces marginados como Romano Guardini y John Henry Newmann[42]. Pero el gran debate mantenido dentro de la Iglesia católica sobre la cues-

[41] En la línea de Barth y en polémica con W. Weischedel, H. Gollwitzer, *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch* (Stuttgart 1965); J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (Munich 1972), en especial los capítulos I, 3 y VI, 2. En la línea de Bultmann sobre todo G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens* (Tubinga 1959); íd., *Wort und Glaube* (Tubinga 1960). Debo agradecer a mi colega Eberhard Jüngel, profesor de teología sistemática en la sección de Teología Evangélica de la Universidad de Tubinga, su colaboración en un seminario realizado conjuntamente sobre la teología natural en la *Kirchliche Dogmatik* de Karl Barth, que me proporcionó la oportunidad de revisar una vez más mis puntos de vista. Cf. E. Jüngel, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wohlfahrt Pannenberg*, en *Denken im Schatten des Nihilismus*. Hom. a W. Weischedel, ed. por A. Schwan (Darmstadt 1975) 419-440. Como fruto de dicho seminario E. Jüngel publicó el artículo *Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie:* «Evangelische Theologie» 37 (1977) 485-488. Jüngel ve el problema latente aquí y, desde su punto de vista fuertemente barthiano, puede formular la tesis siguiente: «Porque Dios está presente, aunque de forma oculta, allí donde acontece el verdadero amor; porque en todo acontecimiento de amor humano está presente el *absolutamente fiel*, se da una *confianza radical* en este mundo que tiene un fundamento y que no sería posible sin la experiencia del amor. En este sentido la *identidad* de Dios y el amor son el fundamento absoluto de la *confianza*, mientras que la *revelación* de la identidad de Dios y el amor son el fundamento de la *fe como verdadera confianza en Dios*» (p. 488).

[42] Esto es aplicable también a la obra de M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, 5 vols. (Munich 1937ss), representativa de la teología dogmática católica en la Alemania preconciliar.



tión del «sobrenatural» llevó finalmente, por intrincados caminos, a una clarificación ecuménica.

#### a) Naturaleza y sobrenaturaleza: Nouvelle théologie.

Fue en Francia, al final de la guerra mundial, donde se comenzó a hacer una crítica seria de la teoría de las «dos plantas». El jesuita francés *Henri de Lubac* —amigo de Teilhard y editor junto con su hermano en religión Jean Daniélou de las colecciones «Sources chrétiennes» (textos de los Padres de la Iglesia con comentarios) y «Théologie» (monogafías sobre temas históricos y sistemáticos)— intentó, a una con otros teólogos franceses, presentar una alternativa a la teología neoescolástica y elaborarla en distintas direcciones, partiendo sobre todo del pensamiento de los Padres de la Iglesia. Esta corriente, a la que también se adhirieron H. Bouillard, H. Rondet, Y. de Montcheuil, H. U. von Balthasar, M.-D. Chenu e Y. Congar, recibió en seguida el calificativo de «nouvelle théologie» (teología nueva).

El conflicto se desató inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial con la publicación del libro de De Lubac *El sobrenatural*[43]. Como muchos otros teólogos jesuitas franceses y alemanes, que procedían de la filosofía trascendental católica de Joseph Maréchal y apelaban a un Tomás de Aquino más genuino (aparte de la interpretación neoescolástica), De Lubac intentó superar el abismo existente entre el orden natural y el sobrenatural («extrinsecismo de la gracia»): todo espíritu creado ha sido dotado por el Creador de una tendencia natural hacia el infinito, hacia la visión eterna y beatificante de Dios *(desiderium naturale beatitudinis);* tendencia que es absoluta, pero que por sí sola, sin el concurso de Dios, es evidentemente ineficaz. En consecuencia, una naturaleza pura *(natura pura)*, orientada únicamente hacia un fin puramente natural (sin visión de Dios), no se da en absoluto. Bajo un punto de vista histórico, esta idea de una naturaleza «pura» (orden natural) con un fin meramente natural surgió por primera vez en los siglos XVI y XVII, con ocasión de la controversia con Bayo y Jansenio, con el fin de salvaguardar la gratuidad (= sobre-naturalidad) de la gracia, gratuidad que en el momento actual puede garantizarse por otras vías, pues la tendencia a la felicidad es, en última instancia, un regalo del Creador y no consigue su satisfacción sino por un don de Dios. La idea de una naturaleza pura debe, por tanto, ser abandonada. De hecho, hasta el mismo Vaticano I evitó el concepto de naturaleza

[43] H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques* (París 1946).

«pura» y, por supuesto, dejó sin responder la cuestión de si una naturaleza «pura» es posible o real y si se identifica o no con la naturaleza del pagano o del pecador (natura lapsa). ¿Se había encontrado así la «solución» del problema naturaleza-gracia?

Sin embargo, Pío XII (1939-1958) reaccionó ante esta «teología nueva» de forma casi tan tajante como Pío X, por él canonizado, lo había hecho con el «modernismo». Ni siquiera se permitió que surgiera un auténtico debate. Cuatro años después de la publicación de *El sobrenatural* de De Lubac, el 12 de agosto de 1950, apareció un nuevo «Syllabus», la encíclica *Humani generis,* sobre «algunas concepciones erróneas que amenazan socavar los fundamentos de la Iglesia católica». Esta encíclica condenaba los métodos y un sinnúmero de conclusiones de esta «nueva» teología (y filosofía), que se desviaban de la neoescolástica. La concepción de De Lubac acerca del sobrenatural fue expresamente rechazada, haciendo a la vez nuevo hincapié en la tesis del conocimiento natural de Dios: «No es de extrañar que tales novedades, que afectan a casi todos los ámbitos de la teología, hayan producido ya emponzoñados frutos. Se pone en duda que la razón humana sea capaz de demostrar la existencia de un Dios personal sin ayuda de la 'revelación' y de la gracia divinas por argumentos deducidos de las cosas creadas... Otros destruyen la verdadera 'gratuidad' del orden sobrenatural, al afirmar que Dios no puede crear ser alguno dotado de razón sin ordenarlo y llamarlo a la visión beatífica divina» [44].

A las palabras de Pío XII en seguida siguieron los hechos: sin proceso jurídico alguno, Henri de Lubac y otros teólogos jesuitas franceses fueron desposeídos de sus cátedras y en buena parte desplazados de sus anteriores centros de acción. Se les impuso la prohibición de escribir sobre la materia controvertida, no pudiendo así defenderse de ninguna manera; mucho antes, como ya hemos visto, se había hecho callar también a Teilhard de Chardin [45]. Sólo Jean Daniélou, entonces un destacado progresista, maestro de la acomodación, pudo continuar enseñando en París, llegando incluso a hacer carrera posteriormente (fue nombrado cardenal por Pablo VI). Un gran temor cundió por las entonces tan esperanzadas instituciones docentes de la Iglesia de Francia, cuyos profesores ni estaban ni están amparados por la legislación

[44] Pío XII, encíclica *Humani generis,* de 12 de agosto de 1950 (Denz. 2317s). Cf. también G. de Broglie, *De fine ultimo humanae vitae. Tractatus theologicus, pars prior positiva* (París 1948).

[45] Cf. pp. 242ss: El Dios de la evolución.



del Estado. El 1 de noviembre de ese mismo Año Santo de 1950 Pío XII definió (sin atender a los múltiples reparos teológicos provenientes de dentro y fuera de la Iglesia católica) la asunción corporal de María al cielo. Y a la depuración teológica en la orden jesuítica siguió muy pronto —con ocasión de la prohibición de los sacerdotes obreros— la depuración en la orden dominicana, donde teólogos tan relevantes como M. D. Chenu e Yves Congar habían propugnado de forma muy comprometida una nueva relación de la Iglesia católica con el mundo, con los trabajadores y con el ecumenismo, así como una reforma radical de la Iglesia [46]. También en este caso la depuración se realizó al margen de todo proceso judicial: con interdicción de libros, prohibición de escribir, remociones, traslados y hasta exilio temporal de la patria.

De este modo, en poco tiempo, se redujo al silencio a todas las cabezas rectoras de la teología francesa, que apenas había acabado de reponerse de la controversia antimodernista y, a una con la literatura católica francesa (Péguy, Bernanos, Claudel, Mauriac), había experimentado un extraordinario esplendor. Todo ello por obra de un papa cuyas innumerables encíclicas y alocuciones eran escritas por teólogos de la Curia, jesuitas alemanes en su mayor parte. Sólo bajo el pontificado de Angelo Roncalli, antes nuncio en París y luego papa Juan XXIII, fueron llamados como consejeros al Concilio Vaticano II varios de los teólogos sancionados y así rehabilitados de hecho, pero sin que nadie haya confesado jamás públicamente la enorme injusticia que se les había infligido. Hasta hoy, la teología francesa no se ha recuperado de estas medidas disciplinarias, que todavía en la era posconciliar —y a pesar de la célebre intervención en el Concilio del cardenal de Colonia, Joseph Frings, contra los métodos del Santo Oficio—, continuaron y continúan siendo aplicadas (con más cautela, por supuesto) en casos concretos de cierta relevancia.

En Alemania fue sobre todo *Karl Rahner* quien, con un coraje extraordinario, pese a sufrir al principio grandes persecuciones, abrió nuevos caminos a la teología de la posguerra con sus avances en los más diversos ámbitos teológicos; también él fue el primero que secundó las intenciones del francés De Lubac, su hermano en religión, criticando la teoría tradicional de las «dos plantas» e insistiendo en el único orden real de salvación, el orden sobrenatural, y en el único fin real para todos los hombres, la visión sobrenatural de Dios. No obstante, Rahner intentó man-

[46] Citemos aquí, como obra representativa, el importante libro de Y. Congar *Vrai et fausse réforme dans l'Église* (París 1950), prohibido poco después de su publicación.

tener tanto la «naturaleza pura» como un fin puramente natural de la existencia (si bien, es cierto, como posibilidad meramente hipotética). La opinión por él defendida es que todo hombre, creyente o increyente, está ordenado de hecho a un fin sobrenatural y, por lo mismo, marcado de antemano por un carácter sobrenatural: no por un constitutivo sobrenatural «esencial», como creía De Lubac, sino por un «existencial» sobrenatural fáctico. También Rahner tuvo después, por otras cuestiones, serias dificultades con el magisterio romano y estuvo por algún tiempo estrechamente sometido a la censura romana de su orden.

El suizo *Hans Urs von Balthasar,* que en 1950 abandonó la Compañía de Jesús, pero que por sus estudios en Lyon se sentía muy identificado con los jesuitas franceses, en particular con De Lubac, amonestado también por la encíclica *Humani generis,* adoptó una postura sumamente matizada en su magnífico libro *Karl Barth. Exposición e interpretación de su teología* [47], que es modelo de una teología ecuménica. Frente a Barth, Von Balthasar propugna la idea de que la analogía del ser *(analogia entis)* está contenida en la auténtica comprensión católica de la analogía de la fe *(analogia fidei),* como ya en los años treinta lo había defendido frente a Barth Gottlieb Söhngen, profesor de teología fundamental en Munich. Y en lo que respecta al concepto de naturaleza, objeto de los violentos ataques de Barth, Balthasar afirma que el concepto teológico de naturaleza, en efecto, no puede ser deducido de la filosofía, sino sólo reconocido en la fe bajo el supuesto del orden de la gracia. De ahí que sea preciso distinguir entre el concepto —pleno de contenido— de naturaleza (la naturaleza humana concreta) y el concepto formal y abstracto de naturaleza «pura» *(natura pura);* éste es un mero concepto límite y subsidiario de aquél, y su contenido no puede en absoluto evidenciarse con exactitud.

Este debate, a un tiempo intracatólico y ecuménico, constituyó también el trasfondo sobre el que yo mismo, al acabar mis estudios en Roma y París, escribí mi *tesis doctoral* sobre la *«Justificación»,* en la que intentaba una confrontación católica con la doctrina de Karl Barth. Fue para mí una gran sorpresa el hecho de que no sólo Louis Bouyer y Guy de Broglie, mis maestros de París, y Von Balthasar y Rahner, sino también los jesuitas romanos conservadores del entorno de Pío XII se pronunciasen en 1957 sobre este trabajo, que no sólo afirmaba un acuerdo fundamental entre Barth y la doctrina católica rectamente entendida

[47] H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Colonia 1951).



sobre la justificación del pecador, punto básico de la controversia católico-protestante, sino que además formulaba claras reservas frente a la terminología «natural-sobrenatural» [48]. Este trabajo evitaba constantemente la vieja terminología y, en vez de hablar en abstracto de la «naturaleza» humana, hablaba de realidades concretas como «hombre», «pecador», «cristiano», etc. Y en este punto nadie mostró entonces más clara conformidad con esta «especialmente laudable contribución a la discusión» que Joseph Ratzinger, teólogo de la joven generación, discípulo de Söhngen. El advirtió entonces, precisamente en relación con el problema «natura-supernaturale», del peligro de «querer simular decisiones» magisteriales «que aún no han sido tomadas» [49]. Y también vio un nuevo punto de partida para el diálogo en el intento de situar «una discusión que había quedado encallada en conceptos abstractos *(natura-supernaturale; analogia entis-fidei)* en su centro concreto»: Jesucristo, «desde donde el diálogo podría y debería de hecho cobrar una nueva vida» [50].

Tras la muerte de Pío XII (1958), que supo revestir el ejercicio cotidiano de su magisterio de un aura de infalibilidad, y tras la convocatoria del Concilio Vaticano II, esta nueva disputa sobre la gracia quedó pronto relegada al olvido y la terminología «natural-sobrenatural» cayó en desuso con una rapidez sorprendente. Cuando al término del Concilio (1965) Henri de Lubac pudo, por fin, publicar su escrito de autodefensa elaborado en los largos años de proscripción, apenas nadie se interesó por él [51]. Los mismos problemas se planteaban ya de otra manera, y habían ido surgiendo otros nuevos, para cuya solución el recurso a la teología de los Padres y de Tomás de Aquino, que De Lubac y Von Balthasar habían utilizado, ya no parecía ni necesario ni provechoso.

También en este caso la inquisición y las pretensiones fácticas de infalibilidad —tan frecuentes en los últimos tiempos— retrasaron excesivamente la discusión imparcial del problema, impidiendo su auténtica solución. ¿Qué podemos constatar hoy como

[48] Cf. H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (Einsiedeln 1957, [4]1964).

[49] J. Ratzinger, *Rezension von H. Küng, Rechtfertigung:* «Theologische Revue» 54 (1958) 30-35; la cita en pag. 34. Una panorámica de la discusión en torno al libro *Justificación* puede encontrarse en Ch. Hempel, *Rechtfertigung als Wirklichkeit. Ein katholisches Gespräch: Karl Barth - Hans Küng - Rudolf Bultmann und seine Schule* (Francfort 1976).

[50] *Ibíd.*

[51] H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel* (París 1965).

*resultado de este doloroso debate intracatólico sobre la gracia* en lo tocante al problema de la teología natural?

1. En realidad, sólo existe un *único fin salvífico establecido por Dios* para todos los hombres (la visión beatífica de Dios) y, por lo mismo, un único orden salvífico determinado por la gracia divina.

2. *No existe una «naturaleza pura»* que no esté orientada hacia la visión de Dios. Tal naturaleza puede ser abstraída por vía teológica del orden de la gracia vigente, pero a lo sumo como mera posibilidad, como construcción teológica subsidiaria y nada evidente.

3. *No* se da, por tanto, *una realidad repartida en dos plantas,* integrada por una infraestructura «natural» de puras verdades de razón y una superestructura «sobrenatural» de puras verdades de fe; una distinción correcta entre naturaleza y gracia, razón y fe, filosofía y teología, tiene que ser considerada y verificada, por consiguiente, dentro de la única e indivisa realidad.

4. Las *categorías de «natural» y «sobrenatural»* (abstractas, marcadas por el aristotelismo, ambiguas y versátiles) han demostrado ser *insuficientes* para resolver diferenciadamente los complejos problemas pendientes.

5. En lugar de usar el lenguaje abstracto del esquema «natural-sobrenatural» es preciso *hablar en concreto del hombre* (y no de la «naturaleza» humana) *y de Dios* (y no de una «visión de Dios»), y este lenguaje, para los cristianos, debe estar centrado en el mensaje cristiano originario y en la comprensión del hombre actual.

La analogía del ser, como demuestra la respuesta de Von Balthasar a Karl Barth, no implica una sinergia o cooperación de igual a igual entre el hombre y Dios, ni constituye tampoco el verdadero punto de fricción entre católicos y protestantes. El mismo Karl Barth llegaría después a desistir tácitamente de este único motivo serio —según él creía entonces— por el que no podía hacerse católico. A pesar de todo, es cierto, no llegó a hacerse católico; se limitó a corregir su postura, y no formalmente, sino sólo fácticamente. Casi como lo suelen hacer los papas en tantas cosas.

b) Conocimiento de Dios de los no cristianos.

*Rudolf Bultmann* estuvo desde un principio de acuerdo con Karl Barth: la fe es la única forma posible de acceso a un Dios que no es perceptible sino por propia revelación en la palabra de la predicación. Pero «sólo con esto», para Bultmann, «el problema de la teología natural... no está solucionado» [52]. ¿Por qué? Aparte de su insistencia en la divinidad de Dios, Bultmann —como exegeta y especialista en ciencia de las religiones influenciado por la filosofía de la existencia de Heidegger— sintió desde siempre un interés mucho mayor que Barth por la existencia humana y su comprensión, lo que más tarde tendría su consecuencia lógica en el programa de la desmitización. Pero ¿qué fue lo que le hizo reflexionar sobre la teología natural? *Tres hechos,* que indudablemente Karl Barth no había tomado lo bastante en serio y que el mismo Bultmann, desde presupuestos barthianos, sólo pudo reconocer tras darles muchas vueltas «dialécticas», ponerles muchos peros y manteniendo ciertas reservas:

El *hecho de la comprensión intelectual:* ¿No tiene el hombre, aun antes de sentirse interpelado por la predicación cristiana, un saber previo, una pre-comprensión de Dios?

El *hecho de las grandes religiones mundiales:* ¿No se habla también de Dios y con Dios fuera del cristianismo?

El *hecho de la filosofía:* ¿No aspira también la filosofía a comprender la existencia del hombre?

Curiosamente, Bultmann, profesor de Nuevo Testamento, no hace aquí referencia alguna a los pasajes clásicos *neotestamentarios sobre el conocimiento «natural» de Dios.* Como es sabido, ya *Pablo,* el apóstol de los gentiles, hizo frente a este problema. Es verdad que en Pablo no se ofrece una demostración de la existencia de Dios ni se prueba que éste sea conocido efectivamente por los hombres. Pero tanto la existencia como el conocimiento de Dios se presuponen como evidentes, como ocurre en todo el Antiguo y el Nuevo Testamento —¡y también en toda la tradición católica y entre los Reformadores (con la excepción de Barth)!—. Ahora bien, los capítulos más decisivos de la carta a los Romanos no contienen afirmaciones positivas optimistas sobre el mundo pagano, en el sentido de esa teología natural abstracta que el Vaticano I parece presuponer. En efecto, lo que Pablo pretende no es exhortar a permanecer en el paganismo, sino a creer en el mensaje salvífico de Cristo; pues aunque la revelación de Dios por la creación invita a todos a glorificar a Dios y darle gracias, los paganos no lo hicieron, antes bien «reprimieron» la verdad: éste es el juicio global del primer capítulo de la carta a los Romanos. Pero —y en esto tiene razón el Vaticano I frente a Barth— según Rom 1 es evidente que de hecho se da un conocimiento de Dios por parte de los gentiles sin una especial revelación: ellos



[52] R. Bultmann, *Das Problem der «Natürlichen Theologie»,* en *Glauben und Verstehen* I, 294-312; la cita, en p. 295.

conocen no solamente un «ídolo», sino al verdadero Dios, «su eterno poder y divinidad» [53].

En cambio, a diferencia de la teología natural católica, también el segundo capítulo de la carta a los Romanos tiende a hacer la afirmación básica de que todos los hombres, tanto judíos como paganos, se hallan bajo el dominio del pecado [54] y necesitan de la justificación en Cristo Jesús [55]. Pero eso no significa pronunciar un juicio sobre la salvación o condenación de cada pagano en particular, pues lo que aquí se plantea no es el problema del destino de los paganocristianos, como afirma Barth siguiendo el pensamiento del último Agustín, ni el de la suerte de cada uno de los paganos precristianos, sino el de la responsabilidad y la culpa de los dos grupos de la humanidad precristiana, los paganos y los judíos (realmente existentes). Tampoco cabe, por otro lado, desoir el tono positivo concomitante a Rom 2. La afirmación fundamental de Pablo es: «Gloria, honor y paz a *todo el que* practica el bien, en primer lugar al judío, pero también al griego. ¡Porque Dios no tiene favoritismos!» [56]. Por eso, *en definitiva,* carece de importancia que uno haya recibido o no haya recibido una revelación («ley») especial: afirmación escandalosa para todo judío. Con «ley» o sin «ley», «no basta escuchar la ley para estar a bien con Dios, hay que practicar la ley para recibir su aprobación» [57]. Pero ¿cómo pueden ser «cumplidores de la ley» esos hombres a los que no se les ha comunicado la revelación especial, la «ley»? Pablo responde: porque «muestran que llevan escrito dentro el contenido de la ley cuando la conciencia aporta su testimonio» [58]. Lo cual significa: «Cuando los paganos, que no tienen la ley, hacen espontáneamente lo que ella manda, aunque la ley les falte, son ellos su propia ley» [59].

Pero, puesto que las afirmaciones positivas de Pablo sobre los no cristianos se sitúan en un contexto negativo —su inexcusabilidad—, habrá que preguntarse si hoy esas afirmaciones positivas, dado el planteamiento actual, fundamentalmente distinto, no tendrán que ser traducidas a nuestra nueva situación. Nosotros, en última instancia, no vivimos hoy en una expectación próxima del fin de los tiempos, como Pablo, que por eso sintió la urgencia de predicar el mensaje a todos los hombres en el corto

[53] Rom 1,20. Para la exégesis de Rom 1,18-32 cf. O. Kuss, *Der Römerbrief* (Ratisbona ²1963) 26-56; E. Käsemann, *An die Römer* (Tubinga 1973) 32-47.

[54] Rom. 3,9-20. [55] Rom 3,21-31. [56] Rom. 2,10s.

[57] Rom 2,13. [58] Rom 2,15.

[59] Rom 2,14. Para la exégesis de Rom 2,12-16 cf. O. Kuss, *Der Römerbrief*, 67-82; E. Käsemann, *An die Römer*, 56-63.



espacio de su vida. Ni nuestro mundo es hoy el mundo limitado, abarcable, del mar Mediterráneo, como para Pablo, que precisamente por ello creyó poder predicar el mensaje a todos los hombres durante su vida. Finalmente, hoy sabemos también que la humanidad precristiana era mucho más antigua y amplia y el conjunto de la tierra habitada mucho más vasto de lo que Pablo y sus contemporáneos podían imaginar. Desde el punto de vista histórico y sobre todo geográfico, la cristiandad se presenta como una minoría en el conjunto de la humanidad. ¿No debe este hecho influir de algún modo en el enjuiciamiento de esos hombres a los que la predicación del evangelio no ha alcanzado en absoluto o no lo ha hecho en la forma debida?

En el mismo Nuevo Testamento se advierte una tendencia a hacer una interpretación más positiva. Basta comparar a Pablo con Lucas, que pertenece a la generación siguiente y ya no toma como punto de partida la expectación próxima: los discursos misionales de Pablo en Listra [60] y Atenas [61], que el propio Lucas recoge en los *Hechos de los Apóstoles,* hablan de los gentiles de una forma ostensiblemente más positiva. Obviamente, tampoco en este caso son tales discursos una invitación a la permanencia en el paganismo, sino a la conversión de la gentilidad a la fe en el Dios verdadero [62]. Simultáneamente es muy clara la tendencia a disculpar en lo posible a los gentiles: Dios «dejó en las pasadas edades que cada pueblo siguiera su camino» [63], «pasando por alto aquellos tiempos de ignorancia» [64]. Ya no se habla de que los gentiles sean «inexcusables», como en Rom 1,20. El mismo Pablo, reflejado por Lucas, afirma expresamente en Listra que Dios «siempre se dio a conocer» a los gentiles, repartiendo entre ellos los dones de la creación y colmando sus corazones de alegría y agradecimiento [65].

Además de esto, según lo presenta Lucas, Pablo reconoce en Atenas un sentimiento religioso, un respeto a los dioses [66] y en ello —en la veneración a un dios desconocido— cierto atisbo oscuro e inconsciente de Dios [67]. Y aunque este atisbo tomó un rumbo falso (en los cultos del templo [68], en la falsa idea de un Dios necesitado de alguien [69] y en el culto a las imágenes [70], de modo que los gentiles están sumidos en la «ignorancia» y «deben enmendarse» [71]), los paganos, aun sin la predicación cristiana, no son simplemente ateos ni están dejados de la mano de Dios. Pues Dios está próximo a todos y cada uno de los hombres —algo

[60] Hch 14,8-18. [61] Hch 17,16-34. [62] Cf. Hch 14,15; 17,30s.

[63] Hch 14,16. [64] Hch 17,30. [65] Hch 14,17.

[66] Hch 17,22. [67] Hch 17,23. [68] Hch 17,24.

[69] Hch 17,25. [70] Hch 17,29. [71] Hch 17,30.

que ya está formulado en Rom 1-2 y que aquí se refuerza aún más haciendo hincapié en la unidad de todo el linaje humano [72]—: «Por más que no está lejos de ninguno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos. Así lo dicen incluso algunos de vuestros poetas: 'Sí, estirpe suya somos'» [73]. Y, en fin, la carta a los Hebreos, sin mencionar para nada una especial revelación de la palabra, atestigua la fe de Abel [74], de Henoc [75] y de Rahab, la meretriz [76].

Finalmente, según el *prólogo del Evangelio de Juan,* el mismo Logos divino es ya en la creación, que ha sido hecha por él, vida y luz de los hombres en tinieblas [77]. El creador es al mismo tiempo el revelador. El Logos posee una función universal de revelación: «La luz verdadera, la que alumbra a *todo* hombre, estaba llegando al mundo» [78]. Pero «el mundo no la conoció» [79]. Evidentemente, aquí hay que distinguir entre la iluminación que acaece en todo tiempo y lugar a través de la Palabra que existía junto a Dios, por una parte, y la llamada de la comunidad para dirigirse a Dios a través del hombre Jesús, por otra.

c) Retractación velada: otra vez Karl Barth.

En el último tomo completo de la *Kirchliche Dogmatik* —parte tercera de su teoría de la reconciliación (1959)— Barth vuelve a abordar el problema de la teología natural, que él, en los primeros tomos, había tratado de forma muy negativa y polémica contra la teología católica y el Vaticano I. Exactamente han pasado cuarenta años desde su *Comentario a la carta a los Romanos* y veinticinco desde el Sínodo y la Confesión de Barmen, y Karl Barth vuelve una vez más a formular su «rígida» e irreductible tesis: Jesucristo «es la *sola,* la *única* luz de la vida» [80].

Pero, a pesar de volver a ratificar y corroborar la exclusividad de la revelación cristiana, Karl Barth no puede por menos, después de haber escrito varios volúmenes sobre la teología de la creación, de abordar el problema: ¿qué relación guarda esta luz única y singular con las otras luces, esta palabra única y singular con las demás palabras, que por su carácter de criaturas —como ahora subraya el mismo Barth— son o, cuando menos, pueden ser «palabras verdaderas»? [81] Y nos preguntamos: ¿de qué palabras se trata aquí? Naturalmente, no de las palabras de la Biblia o de la Iglesia, pues la Escritura y la predicación de la Iglesia

[72] Hch 17,26. [73] Hch 17,27s. [74] Heb 11,4. [75] Heb 11,5.
[76] Heb 11,31. [77] Jn 1,4s. [78] Jn 1,9. [79] Jn 1,10.
[80] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/3, 95.
[81] *Kirchliche Dogmatik* IV/3, 122.



constituyen para Barth dos meras formas derivadas de la única palabra de Dios (como él ya lo había expuesto ampliamente en los prolegómenos de su *Dogmática)* [82], sino de las *palabras «profanas»* y las *«luces» del mundo creado: ¿Qué relación guardan éstas con la única palabra y la única luz?*

1. Respecto a las *palabras «profanas»* de los no cristianos o de los cristianos no conscientes de serlo: Jesucristo es la única palabra de Dios (ésta es para Barth una afirmación exclusiva). La Biblia y la Iglesia son palabra de Dios (¡ésta no es para Barth una afirmación exclusiva!). Es decir, Jesucristo no está encerrado dentro de las cubiertas de la Biblia ni dentro de los muros de la Iglesia. El es, en cuanto resucitado, el Señor del mundo y puede suscitar testigos suyos fuera de la Escritura y de la Iglesia. Pero para que estas palabras «profanas» puedan ser tan verdaderas como la única palabra tienen que afirmar en su propio lenguaje lo mismo que ésta afirma; deberán, por tanto, hablar de algún modo de la gracia de Dios, del perdón, de la santificación, de la reconciliación y de la fe y obediencia del hombre. Según Barth, la comunidad cristiana puede contar confiadamente con tales palabras extramuros de la Iglesia, porque la causa de Jesucristo no depende exclusivamente de ésta, porque Dios no sólo ha reconciliado en Cristo a la Iglesia, sino también al mundo y porque Dios, además, actúa también fuera de los muros de la Iglesia. No obstante, las palabras verdaderas venidas de fuera jamás expresarán la palabra central. Podrán a lo sumo iluminar algún aspecto, pero nunca poseer el respaldo de una misión. La Iglesia, por su parte, deberá examinar cuidadosamente si estas palabras están en relación con la única palabra y si ese «extramuros» es un dato más sólido y evidente que el «intramuros», el testimonio de Iglesia misma. El criterio de esta valoración ha de ser: si estas palabras concuerdan con la Sagrada Escritura y también —bajo ciertas reservas— con el dogma de la Iglesia, y si los frutos de estas palabras son buenos fuera y sus efectos positivos dentro de la comunidad. En todo caso, sólo pueden ser vinculantes en una mínima parte.

2. Respecto al *«mundo creado»,* «que posee sus propias *luces* y *verdades* y, en consecuencia, su *lenguaje* y sus *palabras»:* «Su consistencia y autotestimonio, esto es, sus luces no se extinguen por el trastorno de la relación entre Dios y el hombre a causa

[82] Cf. *Kirchliche Dogmatik* I/1, 89-128; I/2, 505-598 y 831-848; IV/3, 122-128.

del pecado de éste, su soberbia, su pereza y su mentira. Por muy trastrocadas que el hombre las perciba y entienda, ellas le iluminan y él las contempla y las comprende, no deja de contemplarlas y comprenderlas por muy honda y radical que sea su alteración. Y así, por la iluminación de la verdadera luz de la vida, por la autorrevelación de Dios en Jesucristo, estas luces son descubiertas e identificadas como luces, palabras y verdades propias del cosmos creado y, por tanto, a diferencia de aquella otra luz, como luces *creadas*» [83].

¡Es sorprendente cómo aquel primitivo debelador de la teología natural y de la «analogia entis» habla ahora positivamente de las luces, palabras y verdades propias del mundo creado! Hasta tal punto que algunas «nefastas expresiones modernas, como 'revelación por la creación' o 'revelación primitiva' podrían adquirir en este contexto (según Barth) un sentido positivo y auténtico» [84]. Barth, como es natural, se esfuerza por mantener sus posiciones iniciales. En contraste con la carta a los Romanos y los Hechos de los Apóstoles, considera que las luces, palabras y verdades de la creación no revelan el eterno poder y divinidad de Dios, sino sólo las líneas básicas, las constantes, la continuidad y los esquemas del ser creado (tales como el existir unos para otros, el ritmo y las contradicciones intrínsecas de la vida, las leyes de la naturaleza y del espíritu, etc.). Es decir: a diferencia de lo que enseñan la carta a los Romanos y los Hechos, las luces, palabras y verdades de la creación no revelan a Dios mediante su propia luz, sino sólo como reverberaciones o reflejos de la revelación cristiana. Por eso no nos sorprende que Barth, que en este contexto cita repetidas veces la Escritura, omita los pasajes clásicos de la revelación por la creación de la carta a los Romanos y de los Hechos de los Apóstoles. De otro modo hubiera sido demasiado ostensible la incoherencia de hacer una *corrección* tan importante *de su primitiva postura* sin confesarlo públicamente, al revés de lo que hizo Agustín en sus «Retractationes» (en libre versión: «confesión de errores») [85].

[83] *Kirchliche Dogmatik* IV/3, 157. [84] *Kirchliche Dogmatik* IV/3, 158.

[85] En cambio hay que contemplar con respeto la rectificación pública de J. Moltmann: en contraposición a su anterior infravaloración teológica de las religiones en las primeras publicaciones —incluido, como ya se ha advertido, su libro *Der gekreuzigte Gott* (1972)—, ahora propugna la *indigenización* del cristianismo en cada cultura y religión e incluso una «activación carismática de la potencia cultural y religiosa cara al futuro mesiánico» (p. 185). Lo que hay que hacer no es «eliminar» las otras religiones, sino «asumirlas y transformarlas carismáticamente»; no hay que eclesializarlas, sino orientarlas mesiánicamente hacia el reino de Dios» *(ibid.)*.

Sin embargo, no se puede afirmar a posteriori que la crítica de las reli-



Si queremos tomar en serio las intenciones de Barth y Bultmann, pero no quedarnos anclados en su postura, habremos de aceptar como *resultado de la discusión sobre la teología dialéctica* los siguientes puntos:

1. La *Biblia* atestigua desde el principio hasta el fin no la demostración de Dios por el hombre, sino la automanifestación de Dios: su revelación.
2. Según la concepción bíblica, por tanto, *Dios me sale al encuentro en la palabra de la predicación:* Dios mismo es quien tiene ahí la iniciativa; el encuentro con él es un don suyo; nosotros le conocemos en cuanto que él se da a conocer, se revela.
3. Por parte del *hombre no* cabe *una postura neutral:* el hombre no debe demostrar a Dios, sino que debe aceptar confiadamente su palabra; nosotros le conocemos en la medida en que le reconocemos; sabemos en la medida en que *creemos (credo ut intelligam)*.
4. Mas no por eso debe el teólogo excluir de antemano la *exigencia de confirmación de la fe en Dios.* No toda tentativa de confirmación o verificación del discurso sobre Dios equivale de suyo a un intento autocrático y racional de adueñarse de Dios, a una cosificación u objetivación de Dios.
5. Desde un *punto de vista teológico objetivo Dios* se encuentra *en el principio* de todas las cosas; él tiene la primacía. Pero desde la perspectiva del *método teológico* se puede partir de los *interrogantes del hombre actual* y formular desde ahí la pregunta sobre Dios. El orden del ser y el orden del conocer no tienen que coincidir necesariamente.
6. La predicación de la palabra de Dios *no* debe degenerar en una *teología de puras necesidades* humanas, en que las necesidades del hombre constituyen la preocupación dominante. *Pero* las *necesidades,* las angustias y las inquietudes del hombre pueden ser el *punto de partida metódico* para interrogarse por Dios, pre-

giones en la teología dialéctica iba «dirigida únicamente contra el cristianismo que se había vuelto 'religioso' y no contra las religiones del mundo» (p. 176). Cf. en contra, por ejemplo, K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2 (Zollikon-Zurich 1948) 372-379 (crítica del hinduismo Bhakti y del budismo Amida japonés). Frente a esta postura propugna ahora Moltmann no sólo un «*cristianismo* auténticamente *indio, chino, japonés, indonesio, árabe y africano*» (que ya defendíamos en *Ser cristiano)*, sino «además un *cristianismo budista, hinduista, musulmán, animista, confuciano, sintoísta*» (pp. 184s). ¿Se distingue aquí suficientemente entre las religiones del mundo como fenómenos culturales y como fenómenos religiosos, y se toman verdaderamente en serio las religiones en cuanto tales? Pues Moltmann no pretenderá afirmar que en un «cristianismo budista» hay que seguir a la vez a Cristo y a Buda.

cisamente para poder criticarlas, corregirlas y profundizarlas desde la perspectiva del mensaje bíblico.

7. El *mensaje bíblico* es el *criterio decisivo* de todo discurso sobre Dios. Pero no todo discurso sobre Dios depende del mensaje bíblico.

8. Según los testimonios de todo el Antiguo y, en especial, del Nuevo Testamento, no cabe afirmar que la Biblia muestre una actitud puramente negativa o una intolerancia excluyente frente a las religiones no cristianas. El *Dios de la Biblia* se presenta, en progresión creciente, no como el Dios de los judíos y cristianos solamente, sino como el *Dios de todos los hombres.*

9. Las *afirmaciones negativas* sobre el error, la oscuridad, la mentira y el pecado del mundo no cristiano son válidas para el paganismo que rechaza el mensaje cristiano: no constituyen un juicio condenatorio definitivo, sino una *invitación a la conversión.* Por la suerte de los hombres no confrontados con la predicación cristiana la Biblia sólo se interesa de forma indirecta.

10. Las *afirmaciones positivas* de la Biblia sobre el mundo no cristiano denotan que también se da una manifestación primitiva de Dios a toda la humanidad: *también los no cristianos pueden conocer al verdadero Dios,* esto es, lo que la Escritura entiende como revelación de Dios en la creación. En este sentido, pues, Dios también está próximo a los no cristianos.

Los cristianos hablan de y con el Dios verdadero. ¿Pueden también los no cristianos hablar de y con el verdadero Dios...? Pero de repente resulta que nosotros mismos estamos hablando de Dios con tanta naturalidad que parece como si tuviéramos ya la certeza de que las experiencias de Dios de los cristianos y los no cristianos son algo más que meras experiencias personales y que, por tanto, el verdadero Dios existe. Pero ¿existe Dios?

El diálogo sobre la existencia de Dios debe entablarse con todo hombre, cristiano o no cristiano, y también las experiencias del interlocutor deben incorporarse a él. Se trata, en definitiva, de la verdad de la fe en Dios, como ya pusimos de relieve en la discusión con el ateísmo. Pero la *verdad de la fe en Dios* no puede ser sólo afirmada, también *tiene que ser confirmada.* Se apela a la «revelación». Pero ¿no será la revelación un mero presupuesto infundado y, por tanto, tal vez una mera ilusión o una superestructura ideológica? ¿O simplemente una ley pedagógica externa, que el hombre, la entienda o no, tiene sencillamente que aceptar? ¿Tengo yo que abdicar de mi propia razón, sacrificar sin más su entendimiento *(sacrificium intellectus)?* No; la



teología no puede eludir las exigencias de verificación de la fe en Dios:

- *No se trata de una fe ciega, sino* responsable: *el hombre no debe ser violentado en su espíritu, sino convencido con razones, para que pueda tomar una decisión de fe responsabilizada.*
- *No se trata de una fe ajena a la realidad, sino* referida a la realidad misma. *El hombre no tiene que creer simplemente, sin verificación alguna, sino que sus afirmaciones deben ser verificadas y acreditadas en contacto con la realidad, en el horizonte de la experiencia del hombre y de la sociedad de hoy, para poder así estar respaldadas por la experiencia concreta de la realidad.*

¿Significa todo esto que la existencia de Dios puede demostrarse? ¿Realmente existen pruebas de la existencia de Dios?

## III. ¿PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS?

Las pruebas de la existencia de Dios han perdido hoy mucho de su poder de persuasión, pero muy poco de su fascinación. En los hombres pensantes aún siguen ejerciendo una misteriosa y secreta fuerza de atracción. ¿Existe Dios? ¡Entonces debe ser posible demostrarlo! De forma irrebatible, racional, evidente para todos. Es posible que las pruebas de la existencia de Dios hayan fracasado y fenecido como tales pruebas. No obstante, aun fracasadas y fenecidas, siguen infundiendo respeto a las generaciones que han nacido después. Y no son pocos los que ante el ataúd de las pruebas de la existencia de Dios se han visto sobrecogidos por un despecho nostálgico: ¡debería ser posible, a pesar de todo! En este capítulo trataremos de lo que es posible y lo que no es posible en relación con las pruebas de la existencia de Dios [1].

### 1. *Argumentos a favor y en contra*

Las pruebas de la existencia de Dios tienen una *impresionante tradición:* los mayores genios de la humanidad les han dedicado sus mejores esfuerzos. Se encuentran ya fundamentalmente en los «paganos» Platón y Aristóteles; obtienen luego carta de ciudadanía en el cristianismo gracias sobre todo a Agustín; en la Edad Media son ampliamente sistematizadas por Tomás de Aquino; en la Edad Moderna son otra vez repensadas —en continuidad con el «argumento ontológico» de Anselmo— por Descartes, Spinoza, Leibniz y Wolff, pero posteriormente sometidas a una crítica radical por Kant y sustituidas por un «postulado» moral, reinterpretadas luego en sentido especulativo por Fichte y Hegel y, finalmente, restauradas por el neotomismo.

a) Argumentos a favor.

¿Cuál es aquí exactamente la cuestión? No simplemente que Dios sea por principio cognoscible, como define el Vaticano I. Pero tampoco que Dios sea objeto de experiencia inmediata, como aparece formulado en el Memorial de Pascal. Sino que la existencia de Dios sea básica y efectivamente demostrable. Las pruebas de la existencia de Dios pretenden demostrar a *Dios:* su objeto no es —como el de la confianza fundamental— solamente la realidad del mundo y del hombre, la realidad en general, sino un posible fundamento primero, soporte primordial y sentido originario de la realidad, al que llamamos Dios.
Estas pruebas intentan demostrar la *existencia* de Dios: no pretenden únicamente decir cómo se puede hablar de Dios y de su relación con el mundo, el hombre, sus conocimientos y sus esfuerzos, sino que quieren responder la espinosa cuestión de si Dios existe.
Estas pruebas intentan *demostrar* la existencia de Dios: no pretenden ofrecer meras indicaciones, posibilidades de reflexión, argumentos de probabilidad, sino una demostración, es decir, una concatenación de ideas que por ilación lógica de proposiciones conocidas deduzca otra desconocida.

Las pruebas de la existencia de Dios parten por lo general de una experiencia externa o interna de evidencia inmediata y desde ella intentan hacer evidente la existencia de Dios a través de un proceso mental de reflexión metódica estrictamente lógico y consecuente. Un principio metafísico universal debe servir ahí de puente para pasar *de la realidad experimental a la trascendente,* de lo finito al infinito. ¿Cómo se puede tender semejante puente? Para *Platón,* el primero en acuñar la palabra «theologia», es posible porque, según él, todas las cosas participan de las ideas eternas y éstas a su vez de la única suprema idea del Bien, que todo lo vivifica: Dios, por tanto, como el Bien absoluto, como el

[1] La bibliografía sobre cada una de las *pruebas de la existencia de Dios* es inabarcable. Una buena panorámica sobre estas pruebas y su crítica puede verse en Q. Huonder, *Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal* (Stuttgart 1968) y W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus,* I: *Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie* (Darmstadt 1971). Una colección de textos comentada desde Anselmo hasta la filosofía analítica puede verse en J. Hick, *The Existence of God* (Londres-Nueva York 1964).
Entre los nuevos defensores de las pruebas de la existencia de Dios habría que citar las monografías de J. Schmucker, *Die primären Quellen des Gottesglaubens* (Friburgo 1967); íd., *Das Problem der Kontingenz der Welt. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument* (Friburgo 1969); W. Cramer, *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft* (Francfort 1967); H. Ogiermann, *Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage* (Munich-Salzburgo 1974); J. Fellermeier, *Die Philosophie auf dem Weg zu Gott* (Paderborn-Viena 1975).

sol en el puro mundo luminoso de las ideas, como el bien originario, que es a un tiempo la belleza originaria, el uno absoluto, el espíritu y el artífice del mundo.
*Aristóteles,* que presenta las pruebas de la existencia de Dios de una forma rigurosamente científica, parte del análisis de la realidad empírica y se pregunta por la causa eficiente y final: Dios, pues, como primer motor inmóvil y como fin, como realidad pura, como actualidad plena, como pensamiento de sí mismo por toda la eternidad y fundamento primero del orden del universo.
Según *Agustín,* sólo la existencia de una verdad primordial, suprema, eterna e inmutable puede explicar las verdades invariables que se dan en el espíritu humano; sólo un artista divino puede explicar la obra de arte que es el mundo; sólo Dios como supremo bien puede colmar el insaciable anhelo de felicidad del hombre.
Según *Anselmo de Canterbury,* sin embargo, y posteriormente también según Descartes, Leibniz y Wolff, la existencia de Dios no sólo se demuestra partiendo de la existencia, la bondad y la distinta gradación de las cosas, sino partiendo del puro pensamiento: de la idea de un ser perfectísimo o absolutamente necesario, que incluye forzosamente la existencia de éste.
Y, por último, *Kant* ya no demuestra teóricamente la existencia de Dios, sino que la «postula» prácticamente: como condición de posibilidad de la conciliación entre la moralidad y el anhelo de felicidad del hombre.

Tomás de Aquino, recurriendo a Platón, Aristóteles, Agustín y Anselmo, ya había distinguido «cinco vías» [2] de acceso a Dios, que en parte se reducen unas a otras. Hoy, por lo general, siguiendo un planteamiento que depende de Kant tanto en contenido como en terminología, se distinguen *cuatro pruebas clásicas de la existencia de Dios,* que se remontan a diversas tradiciones y pueden concretarse de distintas maneras. Presentémoslas de una forma esquemática:
a) El argumento *cosmológico* parte del fenómeno del movimiento, del cambio, de la causalidad en el mundo de la experiencia externa. Desde aquí, puesto que una regresión sin fin carece de sentido, con ayuda del principio de causalidad se concluye una *causa primera.*
b) El argumento *teleológico* (físico-teológico) parte del orden, de la finalidad, de la teleología, del impulso dinámico de todo el acontecer de la naturaleza (recientemente, también del espíritu humano, que permanece irrealizado en el marco de lo finito). Luego, con ayuda del principio de finalidad, que afirma una orientación intencional hacia el fin y excluye la pura casualidad de todo acontecer, se deduce un *ordenador y creador del mundo* (o un fin supremo).
c) El argumento *ontológico* parte del concepto de Dios (innato en todo hombre) como el ser perfectísimo o necesario. De aquí se concluye —en este caso sin recurrir a la experiencia empírica (= a priori)— la existencia de este ser, existencia que sencillamente forma parte de su perfección y necesidad.
d) El argumento *moral* parte de la necesidad de armonizar la moralidad (como imperativo categórico) y el anhelo de felicidad del hombre. Partiendo de aquí no es posible demostrar rigurosamente la existencia de Dios, pero sí «postularla» como necesaria prácticamente, moralmente: Dios como *condición de posibilidad del bien supremo.*



b) Las dificultades.

Ahora bien, si todos estos argumentos —o al menos los tres primeros— son lógicamente convincentes, ¿por qué ninguno de ellos es universalmente aceptado? ¿Tal vez porque no constriñen a la razón de la misma manera que las pruebas del teorema de Pitágoras o del hecho de que la tierra gira alrededor del sol? Hasta los mismos autores neoescolásticos, defensores de las pruebas de la existencia de Dios, han dejado hoy de insistir en su eficacia intelectual: «su fuerza probatoria tiene, por tanto, un valor muy relativo; en el ámbito filosófico, sobre todo en la teología filosófica, es posible y hasta legítimo que desaparezca totalmente. Pues el mismo conocimiento teórico de Dios no afecta para nada a lo que para el hombre religioso es lo más importante: la 'función' de la autodonación libre» (H. Ogiermann [3]). Y J. Schmucker llega a hablar, en relación con la «eficacia práctica de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios», de un «fracaso formal» [4]. Contra las exageraciones de una teología natural, que cree poder demostrar por vía puramente racional la existencia de Dios y hasta sus atributos esenciales, surgen innumerables y poderosas objeciones:

a) ¿Puede una *prueba* probar a Dios? ¿Cabe operar en los «problemas vitales» auténticos (Wittgenstein) de la misma manera que en las cuestiones técnicas o científicas? ¿Se puede en esas cuestiones vitales lograr algo por medio de una serie de ideas pu-

[2] Tomás de Aquino, *Summa theologica* I, q. 2, a. 3.

[3] H. Ogiermann, *Sein zu Gott,* 26.
[4] J. Schmucker, *Die primären Quellen des Gottesglaubens,* 8.

ramente racional, que por ilación lógica de proposiciones conocidas deduce otra desconocida? ¿Es posible demostrar por medio de un proceso lógico silogístico nada menos que la existencia de Dios, de tal modo que al final logremos tener un conocimiento de la existencia de Dios no sólo probable, sino absolutamente cierto? ¿No será esa demostración, en el mejor de los casos, una ingeniosa construcción mental, un artificio cerebral para expertos en filosofía y teología, pero que para el hombre de la calle resulta abstracto, impenetrable e incontrolable, sin poder de convicción ni fuerza probatoria? ¿No está hoy controvertido el mismo principio de causalidad universal (y más aún el principio de finalidad) tanto en su aplicación en las ciencias de la naturaleza (en cuanto ley física de la causalidad) como en la filosofía? En relación con la prueba de la existencia de Dios, ¿no presuponen ya estos principios aquello mismo que tratan de probar? Y ¿con qué derecho se excluye todo recurso a una serie infinita o al azar de la pura facticidad? ¿No es el mundo de las apariencias en su totalidad, tal vez, el absoluto? ¿Acaso la evolución, la imperfección y la finitud no pueden formar parte también del absoluto? Por último, frente a cada prueba a favor de Dios, ¿no se puede construir una prueba contraria de igual valor?

b) ¿Puede Dios en una prueba seguir siendo *Dios?* ¿No se trata así a Dios como un puro objeto de la física o la matemática? ¿Como una estrella lejana, cuya existencia puede calcularse objetiva y fríamente, sin haberla contemplado jamás? ¿Se puede alcanzar realmente a Dios con un «hábil silogismo» («smart syllogism», J. H. Newman)? Mediante semejante proceso deductivo, ¿no queda Dios degradado a una cosa cualquiera, que puede ser deducida o des-cubierta por el ingenio humano? ¿Es decir, a un «objeto» «puesto frente» al sujeto, al que hay que hacer venir del más allá por vías externas a nosotros y por una serie de deducciones lógicas? Un Dios objetivado y demostrado de esta manera, ¿sigue siquiera siendo Dios?

c) ¿Puede llegar tan lejos la *razón humana?* Desde la *Crítica de la razón pura,* de Kant, ¿no se ha impuesto la idea de que el alcance de nuestra razón teórica es limitado? ¿Acaso puede la razón pura traspasar el ámbito de los fenómenos, de las apariencias, y llegar a las «cosas en sí»? ¿No queda prendida en el horizonte de la experiencia humana, de modo que sólo ilegítimamente puede traspasar las fronteras de la experiencia posible? ¿O es que en el proceso del conocimiento humano cabe excluir la experiencia empírica, como se pretende en el argumento ontológico? ¿No se concluye aquí indebidamente del orden ideal al orden real, de la posibilidad ideal (necesidad ideal) de un ser perfectísimo y necesario a su existencia real? Con la crítica metódica kantiana del argumento ontológico, cosmológico y teleológico, ¿no le han sido arrebatados de un solo golpe a la razón teórica todos los argumentos de la existencia de Dios? En el ámbito metafísico (no negado por Kant), ¿es la razón capaz de algo más que de regular y ordenar, sin poder descubrir la realidad misma?



Refutar estas objeciones es poco menos que imposible, más bien hay que conceder:

- *Como se ha demostrado en la confrontación con el nihilismo*[5], *no existe una* infraestructura evidente de la razón *sobre la que pueda basarse la fe: la duda puede darse no sólo en el ámbito de una superestructura «sobrenatural». También prende ya en la misma problematicidad de la existencia humana y de la realidad en general.*
- *La* realidad de Dios, *caso de que Dios exista,* no está dada de forma inmediata *en el mundo. ¡No existe un Dios que «exista»! Dios no es uno de tantos objetos que se encuentran sin más en la experiencia. No se da una experiencia directa de Dios. Tampoco una intuición inmediata de él («ontologismo» de N. Malebranche, V. Gioberti, A. Rosmini).*
- Sin el recurso a la experiencia empírica *(= a priori), partiendo únicamente del* concepto *de Dios (como un ser necesario y absolutamente perfecto), no es posible deducir la* existencia *necesaria de Dios: el argumento «ontológico» (Anselmo de Canterbury, Descartes, Leibniz), que trata de evitar el rodeo por la experiencia del propio yo y del mundo, presupone un realismo conceptual inexorable*[6].
- *En todos los* argumentos tomados de la experiencia *(= a posteriori), siempre cabe preguntarse si realmente ellos realizan el tránsito de lo «visible» a lo «invisible», a la trascendencia más allá de la experiencia: tanto las diversas variantes del argumento cosmológico (Dios como causa eficiente) como las del teleológico (Dios como ordenador del mundo o causa final) no excluyen la duda de si tales pruebas realmente llegan a una causa o fin último no identificable con el yo, la sociedad o el mundo (es decir, si excluyen o no el proceso in infinitum).*
- *La fe en Dios no puede serle demostrada al hombre prescindiendo de los componentes existenciales, como si se tratara de eximir al hombre de la fe en vez de desafiarle a creer: no hay una demostración puramente racional de la existencia de Dios*

[5] Cf. pp. 571ss: La realidad problemática.
[6] Cf. pp. 65ss: ¿Pruebas concluyentes de la existencia de Dios?

*que pueda convencer a todos, como consta por la experiencia. Como quiera que se piense sobre la «posibilidad» del conocimiento de Dios en el sentido del Vaticano I,* las pruebas de la existencia de Dios *no resultan en la práctica convincentes para todos. Ni uno solo de tales argumentos es aceptado universalmente.*

c) Contenido indemostrable.

A pesar de todo, no podemos tomar a la ligera la cuestión de las pruebas de la existencia de Dios. Pese a todas las legítimas reservas de la filosofía, esas pruebas siguen constituyendo un desafío al pensamiento, que no es lícito desatender. Hasta el filósofo Karl Jaspers reclama: «Tras la magistral refutación de todas las pruebas de la existencia de Dios hecha por Kant, tras la ingeniosa —pero cómoda y falsa— restauración de las mismas por Hegel y dado el renovado interés actual por las pruebas de la existencia de Dios de la Edad Media, resulta hoy una necesidad imperiosa el replanteamiento filosófico de todas ellas» [7].

Es cierto que, en la medida en que las pruebas de la existencia de Dios pretenden demostrar algo, no dicen nada. Pero en la medida en que tales pruebas sacan a colación el tema de Dios, dicen mucho. Como respuestas terminantes son insuficientes, pero como cuestiones abiertas son insoslayables. No cabe duda: *el carácter demostrativo de las pruebas de la existencia de Dios* está hoy *superado. Pero no lo está su contenido.* ¡Y es precisamente el contenido no demostrable de esas pruebas lo más importante! ¿Qué se quiere decir con esto? Indicaremos ahora brevemente lo que ha de ser aclarado más tarde.

El *argumento cosmológico* de la existencia de Dios se pregunta por la causa eficiente de todo cambio y movimiento. Pero una causa primera no parece demostrable por vía rigurosamente lógica, dado que los otros pilares del puente del principio de causalidad se van perdiendo en el infinito inabarcable, del que no sabemos con seguridad absoluta si significa la plenitud o el vacío. *Sin embargo,* este argumento da que pensar: ¿Debe lo finito sumirnos en un preguntar regresivo sin fin? La misma ley de la causalidad, aplicable dentro de ciertos límites en las ciencias de la naturaleza y en la filosofía, ¿no presupone ya en el universo una relación de causa-efecto, que es, evidentemente, imposible de probar? De no ser así, ¿no habría que presuponer la falta de fundamento y soporte de la realidad entera y acabar profesando el nihilismo (que es, sin duda, una seria alternativa)? Con vistas a la clarificación de esa relación de causa-efecto, por tanto, ¿no sería tal vez más razonable admitir una causa primera de todo, una causa de todas las causas? Y pensándolo bien, si por Dios se entiende el fundamento último y la causa última, ¿no significaría ya la aceptación de una causa de todas las causas (si bien bajo un aspecto concreto muy pobre) la aceptación de Dios? ¿Habría que aceptar entonces la existencia de Dios (no irracionalmente, aunque sí con obligación de reflexión ulterior) sin necesidad de pruebas? Esta es, en todo caso, la cuestión que suscita el argumento cosmológico, aun cuando él mismo no sea capaz de responderla convincentemente.

[7] K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* (Munich 1948; Francfort [2]1958) 33.



El *argumento teleológico* se pregunta por la finalidad y la orientación a un fin de todas las cosas y, en particular, del espíritu humano. Pero racionalmente no es posible demostrar de forma convincente para todos la realidad de un fin último (o de un ordenador supremo), dado que el principio de finalidad apunta igualmente hacia el infinito inabarcable, del que nuevamente no nos consta si significa la plenitud o el vacío, Dios o la nada.

*Sin embargo,* este argumento da que pensar igualmente: ¿Debe lo finito inducirnos a seguir preguntando hasta el infinito? De la misma manera que admitimos una relación de causa-efecto en el mundo, ¿no deberemos admitir también una relación de sentido y finalidad, que excluya el azar como principio universal (aun cuando tal relación tampoco pueda ser demostrada)? De no ser así, ¿no habría que presuponer la falta de sentido y finalidad de la realidad entera y acabar optando por el nihilismo (que aparece una vez más como una seria alternativa)? Con vistas a la explicación de esa relación de sentido y finalidad, ¿no será tal vez más razonable la aceptación de un fin último del mundo y del hombre, un objetivo de todos los objetivos? Y en buena lógica, si por Dios se entiende el último dador de sentido y el que todo lo atrae hacia sí, ¿no significaría ya la aceptación del objetivo de todos los objetivos (si bien otra vez bajo un aspecto muy restringido) la aceptación de Dios? ¿Habría que aceptar entonces la existencia de Dios (otra vez no irracionalmente, aunque sí con obligación de ulterior reflexión) sin necesidad de pruebas? Esta es, en todo caso, la cuestión que suscita el argumento teleológico, aun cuando él mismo no pueda ofrecer una respuesta incontestable.

El *argumento ontológico* se pregunta por la existencia de un ser perfectísimo y absolutamente necesario. Pero no se puede de-

mostrar que este ser exista además realmente, porque del mero pensar la idea de una cosa no se sigue su realidad.

*Sin embargo,* también este argumento da que pensar: ¿Cómo va a existir sólo lo contingente sin ningún tipo de necesidad? ¿Cabe imaginar unas leyes de la naturaleza y, sobre todo, unas normas de la ética, sin trascender de alguna forma la realidad empírica? La idea de un ser mayor que el cual nada puede pensarse, que en medio de la contingencia universal es el ser absolutamente necesario, ¿no evidencia que aquí se trata del conocimiento de un ser enteramente otro? ¿Y no constituye esto precisamente el núcleo central, el poder de fascinación de la idea de Dios? Y aun cuando la existencia de Dios no pueda deducirse apriorísticamente de su concepto sin la experiencia del propio yo y del mundo, ¿no es por lo menos un apriori de confianza tan imprescindible para la aceptación de la realidad en general como para la aceptación de la realidad de Dios? Así, pues, el argumento de que con la idea de Dios viene dada también su existencia, ¿no deberá entenderse menos como demostración que como expresión de una fe confiada (como lo hace ver el mismo Anselmo en la oración que acompaña a toda su argumentación), a saber: que a mi idea de un ser perfectísimo responde una realidad y que mi pensamiento no está orientado a la nada, sino a la suma plenitud de todo ser? ¿También aquí habría que aceptar entonces la existencia de Dios sin pruebas (no de forma irracional, aunque con necesidad de reflexión ulterior)? Esta es, en todo caso, la cuestión que suscita el argumento ontológico, aun cuando él mismo no pueda dar una respuesta incontestable.

¿No hay que pensar aquí siempre con visión retrospectiva? Cualquiera que sea la dimensión que se presente, siempre nos viene a la memoria el *enigma fundamental de la realidad,* que ya hemos contemplado al final del capítulo sobre la confianza radical: ¿¡la realidad fundante, pero sin fundamento en sí misma; sustentante, pero sin soporte en sí misma; orientadora, pero sin objetivo ni meta en sí misma!? El hecho enigmático —¿por qué y para qué?— de que yo estoy aquí, de que las cosas y los hombres están ahí, de que el mundo existe. ¿Tendrá todo esto algo que ver con una realidad últimamente fundante, sustentante, dadora de sentido? ¿Habrá otra manera de conjurar la falta de fundamento, soporte y sentido de la realidad entera, de proscribir el nihilismo, en suma, si no es porque al borde del abismo se encuentra no la nada, sino Dios? Pero ¿cómo va uno a encontrar realmente a este Dios, del que está claro que es indemostrable? ¿Hay que renunciar por principio a todo acceso a Dios por la razón



y arrojarse en sus brazos ciegamente, para venir a caer precisamente así, quizá, en brazos de la nada? ¿Creer? Pero ¿es que el creer no tiene nada que ver con el pensar? ¿No es la fe sin pensamiento una fe irreflexiva, irresponsable? ¿O es que la fe en Dios debe ser algo exclusivo de fanáticos creyentes y no de hombres capaces de pensar?

La cuestión que se plantea, por tanto, es si aquí se abre un camino, una vía entre los dos frentes. Las *fronteras,* en todo caso, aparecen ahora con suficiente claridad:

- *Primero, frente a la teología dialéctica: ¡La fe en Dios no debe ser solamente afirmada, debe ser también confirmada!*
- *Después, frente a la teología natural: ¡La fe en Dios debe ser confirmada, pero no demostrada!*
- *El recto camino estaría, pues, entre una afirmación puramente autoritativa de Dios en el sentido de la teología dialéctica y una demostración puramente racional de Dios en el sentido de la teología natural: estaría entre Karl Barth y el Vaticano I. Pero ¿existe este camino?*

### 2. *Algo más que la razón pura: Immanuel Kant*

El tantas veces citado *Immanuel Kant* (1724-1804) fue quien intentó recorrer decididamente el camino medio entre la afirmación dogmática y la demostración racional de la existencia de Dios. Este gran pensador de la historia de la humanidad creció en una familia de artesanos pietistas y, como es sabido, durante toda su vida jamás salió de la provincia de Königsberg. Tras nueve años de actividad docente como preceptor particular (al principio en casa de un pastor protestante rural) llegó a ser profesor auxiliar de la universidad, ascendiendo finalmente en 1770 (¡el año del nacimiento de Hegel, Hölderlin y Beethoven!) a profesor ordinario de lógica y metafísica, después de varios llamamientos frustrados y de ejercer incluso el cargo de bibliotecario auxiliar. Tenía entonces cuarenta y seis años. Y de ahí en adelante comienza a producir sus obras verdaderamente originales, iniciando el *giro copernicano en la teoría del conocimiento:* ya no debe «nuestro conocimiento ajustarse... a los objetos», sino que «los objetos tienen que ajustarse a nuestro conocimiento» [8].

[8] Para Kant empleamos la nueva edición en seis tomos preparada por W. Weischedel, que citamos con el título *Werke* (Francfort-Darmstadt 1956-1964). Para la *Crítica de la razón pura* ( = Werke II) utilizaremos la se-

Es decir, el punto de partida del conocimiento ya no es el objeto como tal, que se da hecho, terminado, que se refleja en la razón humana y que la razón recibe pasivamente. El punto de partida es el entendimiento humano, que (juntamente con la sensibilidad) imprime activamente sus formas puras (categorías) en el dato sensible, constituyendo así el objeto propio del conocimiento. ¡Es decir, autoconocimiento de la razón humana, de la potencia cognoscitiva del hombre en todas sus dimensiones! O más exactamente: autoconocimiento del entendimiento puro y de la razón pura, en cuanto que ambos, con sus conceptos e ideas «puros», constituyen y regulan por sí mismos (a priori) nuestras experiencias y sus objetos. Con este planteamiento previo, «trascendental», Kant se pregunta por la forma de conocer los objetos, por las condiciones de posibilidad del conocimiento en general. En este contexto, Kant dejó asentadas las bases para una nueva solución del problema del conocimiento de Dios, solución de la que nadie puede ya prescindir, ni aun aquel que positivamente la rechaza.

a) Autocrítica de la razón.

Debido a su crítica de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios —en lo cual seguía al filósofo de la Ilustración M. Mendelssohn—, Kant recibió muy pronto el apelativo de «demoledor universal», veredicto que su nombre ha traído aparejado hasta hoy. Sin embargo, el Kant *precrítico,* educado en la escuela filosófica de Leibniz y Wolff, persona sumamente sociable y optimista en sus primeros tiempos, muy lejos aún de ser el prototipo de profesor alemán pedante, tan caricaturizado después, había tenido en cierta estima las *pruebas de la existencia de Dios.* Basándose en Newton, ocupado como estaba entonces con las cuestiones del origen y el orden del universo (por ejemplo, con la teoría de la génesis de los astros de la nebulosa primitiva, teoría que más tarde recogería Laplace), expuso en primer lugar el argumento teleológico en su *Historia general de la naturaleza y teoría del*

gunda edición de 1787 revisada en su mayor parte y reformada por el propio Kant, por ser más fácil de encontrar: se citará con la letra B seguida de la página. La cita del texto está tomada de la *Crítica de la razón pura* 1781). Prólogo a la 2.ª ed. 1787) B XVI = *Werke* II, 25. [Las principales obras de Kant fueron traducidas al castellano por el profesor M. García Morente: *Crítica de la razón práctica* (Madrid 1913); *Crítica de la razón pura,* 2 vols. (Madrid 1928); *Crítica del juicio* (Madrid ²1961); *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Buenos Aires 1946)].



*cielo* (1755)[9] y más tarde, en su escrito *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763)[10], desarrolló ampliamente el argumento ontológico. Kant no aparece aquí en ningún caso como un ilustrado estrecho de miras; ante los defensores de una filosofía del sentimiento y de la fe llega a confesar: «Es absolutamente necesario llegar al convencimiento de la existencia de Dios; pero no es tan necesario llegar a demostrarla»[11]. Kant se mantiene firme en esta convicción, aun después de ser despertado del «sueño dogmático» de la metafísica racionalista gracias sobre todo al escepticismo académico del empirista inglés David Hume, para terminar —en *Sueños de un visionario, ejemplificados con los sueños de la metafísica*[12]— cubriendo de mofa y escarnio a esta metafísica, que, según él, vive en el mundo del ensueño.

Generalmente se tiene muy poco en cuenta la influencia decisiva que ya sobre el Kant precrítico, pero más aún sobre el Kant crítico de la religión[13], ejerció tanto el pietismo de su época infantil y escolar —más bien oscurantista y pedante—, como la concepción calvinista de Dios y de la creación[14]. En la confrontación de Kant con Leibniz y particularmente con Newton (que representaría para él, a lo largo de toda su vida, la personificación de la ciencia) ejercieron un notable influjo las ideas y formulaciones particulares de J. F. Stapfer, teólogo dogmático calvinista, sobre la distancia entre Dios y el hombre, entre la excelsitud de Dios y los límites de la razón. Por causa de su *criticismo,* el filósofo de Königsberg se ha visto constantemente perseguido por la sospecha de agnosticismo y ateísmo encubierto, aunque fue precisamente él quien —situado entre la ortodoxia y el librepensamiento, entre el racionalismo francoalemán y el empirismo inglés— en una época de ateísmo creciente defendió la fe en Dios contra «los ladridos de la razón» y trató de mantener a ésta sujeta a su

[9] I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* (1755), en *Werke* I, 219-400.

[10] I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), en *Werke* I, 617-738.

[11] *Der einzig mögliche Beweisgrund,* en *Werke* I, 738.

[12] I. Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), en *Werke* I, 919-989.

[13] I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), en *Werke* IV, 645-879.

[14] Cf. J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft»* (Hamburgo 1938); H. G. Redmann, *Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants* (Gotinga 1962).

propia cadena. Tras la crítica de Kant no se esconde, como a menudo se cree, una postura de resignación en los asuntos de la razón, sino más bien la *convicción ético-religiosa de la necesidad de poner límites a la razón.* Como él mismo escribe en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura:* «Yo tuve, pues, que eliminar el *saber* para dejar lugar a la *fe*» [15]. Pues también para el Kant «crítico», como para Rousseau, al que Kant tanto apreciaba (¡su retrato fue el único cuadro que adornó su gabinete de trabajo!), la fe es una verdad del corazón o, mejor aún, de la conciencia antes y más allá de toda reflexión y demostración filosófica: «La fe en un Dios y en el otro mundo está tan entrelazada con mis convicciones morales, que así como no corro peligro de abandonar la primera, así tampoco me preocupa el que las segundas puedan serme jamás arrebatadas», afirma el propio Kant al final de su *Crítica de la razón pura* [16].

Nada tiene de extraño, pues, que Kant, que como insigne hijo de la Ilustración superó definitivamente la Ilustración misma en sus tres «Críticas», estableciera unas *fronteras* terminantes al ingenuo poder omnímodo *de la razón,* sobre todo en lo concerniente al conocimiento del Dios enteramente otro. ¡Fundamentación equivale a delimitación! Después de su *Crítica de la razón pura,* elaborada tan concienzudamente a lo largo de un decenio y publicada en 1781, cuando Kant contaba cincuenta y seis años, para él y para muchos otros resultaba claro lo siguiente: teóricamente no podemos saber *que* Dios existe. Indudablemente podemos y debemos saber *lo que* se entiende por Dios, pues de lo contrario no podríamos distinguirlo siquiera del demonio. Pero en pura teoría no podemos saber si Dios existe.

La *demostración* científica *de la existencia de Dios,* por consiguiente, *no es posible.* No cabe emitir juicios científicos sobre Dios, puesto que tales juicios dependen de la percepción sensible, mientras que Dios no cae dentro del espacio y del tiempo y, por tanto, no es objeto de la percepción sensible. Los juicios científicos tienen que expresar una verdad que sea a un tiempo necesaria (apriorística) y «nueva» (sintética). Es decir, los «juicios sintéticos a priori» —que aunque no basados en nuevas experiencias sensibles (a priori), sin embargo amplían nuestro conocimiento (sintéticamente) y no sólo lo explicitan (analíticamente)— sólo son posibles, según Kant, en las matemáticas y en las ciencias de la naturaleza, pero no en la metafísica tradicional, que pretende ser

[15] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* prólogo a la segunda edición, B XXX = *Werke* II, 33.

[16] *Kritik der reinen Vernunft,* B 858 = *Werke* II, 694.



una ciencia de lo suprasensible, no generando así otra cosa que una lógica de lo aparente. Kant, en consecuencia, somete esta lógica de lo aparente a una crítica demoledora en su «Dialéctica trascendental» [17], reduciendo a tres todas las pruebas posibles de la existencia de Dios y criticando sobre todo el argumento ontológico, al que según él se reducen también el teleológico y el cosmológico. Así demuestra Kant que la existencia de Dios no puede ser demostrada. Ya hemos analizado sus más importantes objeciones: la invalidez de toda conclusión que proceda del concepto hacia la realidad, la limitación de la razón al ámbito de lo fenoménico, la imposibilidad de fundamentar un principio universal de causalidad. Las pruebas de la existencia de Dios, según Kant, no sólo han fracasado en la práctica, sino que son también teóricamente imposibles. «Todas nuestras conclusiones que pretenden llevarnos más allá del ámbito de la posible experiencia» son «falaces e infundadas» [18].

### b) Dios, idea rectora.

Esta, por supuesto, no es la última palabra de Kant en el tema de la fe en Dios. La aniquilación de las pruebas de la existencia de Dios no destruye la fe en él, antes bien la hace de verdad posible. Paralelamente, Kant subraya «que la razón humana posee también una tendencia natural a sobrepasar esta frontera, que las ideas trascendentales son para ella algo tan natural como las categorías para el entendimiento» [19]. ¿Qué quiere decir esto?

La experiencia, para Kant, es primeramente experiencia de la naturaleza, la experiencia propia de las ciencias de la naturaleza según el modelo newtoniano. Pero este *afán de traspasar los límites del mundo espacio-temporal experimentable* es también para Kant una especie de *necesidad metafísica,* una disposición natural profundamente arraigada en el espíritu humano. Pues el ansia de conocimiento del hombre no se sacia con el mero saber experimental, con lo puramente condicionado. La razón humana tiende hacia la unidad: a través del mismo proceso lógico se siente impulsada hacia un absoluto, hacia conceptos puros apriorísticos, conceptos racionales, conceptos fundamentales, que según Kant —a una con Platón— pueden llamarse legítimamente *ideas,* de las cuales tres han constituido de hecho, desde un principio, los principales temas de la filosofía:

[17] *Op. cit.,* B 349-732 = *Werke* II, 308-605.

[18] *Op. cit.,* B 670 = *Werke* II, 563s.

[19] *Op. cit.,* B 670 = *Werke* II, 564.

la *idea psicológica* de la unidad sistemática del sujeto pensante: la idea del *yo* (o del alma), objeto de la psicología racional;
la *idea cosmológica* de la unidad sistemática de todos los fenómenos: la idea del *mundo,* objeto de la cosmología racional;
la *idea teológica* de la unidad sistemática de todos los objetos del pensamiento en general: la idea de *Dios* como ideal de la razón pura, objeto de la teología racional.

Así, pues, también Dios como idea rectora. Según Kant, esta idea de Dios hace posible a nuestra razón la consideración del mundo y del hombre, de todos los acontecimientos externos e internos, como obra de Dios, pero sin que ello signifique conocer o comprender de algún modo a Dios mismo. Dios sería, por tanto, aquél de quien depende todo lo que existe. Como las ideas del yo y del mundo, tampoco la idea de Dios es una ficción, es más bien un concepto de la razón (apriorístico o trascendental) o una regla heurística, que necesariamente regula el pensamiento; es decir, un principio regulativo, del que de ningún modo cabe hacer un principio constitutivo, al cual responde un objeto real. ¡La *idea rectora,* pese a ser una idea plena de sentido, *no implica* de suyo *realidad alguna!* La aceptación teórica de un alma real en la psicología racional, en efecto, lleva a conclusiones equivocadas (paralogismos), y la de un mundo real en la cosmología racional, a contradicciones (antinomias). Así, pues, también la aceptación teórica de un Dios real en la teología racional lleva a demostraciones sin valor, pues ahí no se hace otra cosa que objetivar, hipostasiar y, finalmente, personificar lo que para la razón teórica solamente es un ideal. Kant, frente a esto, pretende haber demostrado de una vez para siempre que la razón extiende inútilmente sus alas cuando valiéndose del poder del pensamiento quiere traspasar el mundo fenoménico y llegar a la «cosa en sí» (¡indispensable para pensar, pero no visible!) o alcanzar incluso al Dios real. No: ¡el hombre no puede edificar torres que lleguen hasta el cielo, sino únicamente construir casas con espacio y altura suficientes para llevar a cabo nuestros negocios en el plano de la experiencia!

Con esto, por supuesto —cosa que no siempre se toma debidamente en cuenta—, *Kant rechaza* igualmente *las pretensiones del ateísmo:* ¡la idea de Dios no es en absoluto contradictoria en sí misma! Y quienes intentan demostrar que Dios no existe tienen menos razón aún, porque «las mismas razones» que demuestran la incapacidad de la razón para afirmar la existencia de Dios bastan a su vez, según Kant, «para demostrar la invalidez de todas y cada una de las afirmaciones en contra»: «Pues ¿de dónde y cómo puede uno deducir, por medio de la pura especulación de la razón, la evidencia de que no existe un ser supremo como fundamento primero de todo...?» [20]. Ahora bien, la idea de Dios es un *concepto-límite teórico necesario,* que como una estrella lejana resulta inalcanzable en el proceso cognoscitivo, pero que siempre se puede tener como meta ideal. De la misma manera que utilizamos el concepto del alma (yo) y del mundo (como compendio de todos los fenómenos) para regular y sistematizar nuestros conocimientos psicológicos y cosmológicos, así también necesitamos de antemano la idea de Dios para integrar armónicamente en una unidad complexiva superior los procesos externos e internos, aun cuando no podamos llegar en ello a un resultado definitivo. Dios, por tanto, como «un mero ideal, pero un *ideal intachable,* un concepto que clausura y corona todo el conocimiento humano y cuya realidad objetiva no puede ser por esta vía demostrada, pero tampoco rebatida» [21].



Pero el gran interrogante sigue en pie: ¿cómo puede entonces legitimarse la correspondencia de la idea puramente regulativa de Dios con la realidad objetiva? Kant responde: no por la razón teórica, sino solamente por la *razón práctica;* no en la ciencia, sino en la moral. Por la razón teórica yo conozco lo que *es* (está) ahí (los objetos del conocimiento); por la razón práctica, lo que *debe* ser (los motivos determinantes de la voluntad). Pero la razón práctica tiene la primacía, en cuanto que todo interés es, en definitiva, práctico y hasta la misma razón teórica no llega a su plenitud sino en la realización práctica. La idea teórica de Dios es el presupuesto para un conocimiento moral de Dios: «Es moralmente necesario aceptar la existencia de Dios» [22]. ¿De qué se trata aquí?

Kant, este revolucionario del pensamiento, tan audaz como cauto en sus formulaciones, ajeno a toda genialidad y a toda precipitación, entendió como la tarea de su vida la reflexión paciente y tenaz de los problemas y la incorporación de las más diversas iniciativas. Y, sin embargo, pese a su nueva orientación, hito de una nueva época, no sintió ningún interés especial por la restauración político-religiosa ni por la revolución o agitación política (aunque durante toda su vida apoyó la Revolución francesa). El se interesó por la revolución de las formas de pensar y el cambio

[20] *Op. cit.,* B 668s = *Werke* II, 562s.
[21] *Op. cit.,* B 669 = *Werke* II, 563.
[22] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) = *Werke* IV, 103-302 (citamos además la edición original con la letra A seguida de la página); la cita del texto se encuentra en A 226 = *Werke* IV, 256. Cf. sobre la *Crítica de la razón práctica,* L. W. Beck, *Kants «Kritik der praktischen Vernunft». Ein Kommentar* (Munich 1974).

de mentalidad, y precisamente dentro del nuevo sistema político reaccionario, implantado en Prusia en 1786 tras la muerte de Federico el Grande. Frente a un planteamiento superficial de la felicidad, propio de la Ilustración, la apelación a la conciencia moral y a una rigurosa ética del deber y del sentimiento, lejos de toda ética eudemonista del placer y toda ética utilitarista de la finalidad: ¡hacer el bien por el bien mismo! La ley, el deber, la virtud, la moral y la conciencia son subrayados por Kant con insólita fuerza, pero también lo es la libertad del hombre, que a pesar de toda la causalidad natural constituye el centro de interés de la cosmología. ¿Cómo armoniza entonces Kant la ley y la libertad?

El hombre debe ser *autónomo:* ¡ley para sí mismo en la teoría y en la praxis, en la ciencia y en la moral! ¡La razón como libertad! En la *teoría:* la razón pura teórica (científica) está ligada únicamente —como ya hemos visto— a sus propias formas puras, inherentes a ella misma, las formas de espacio y tiempo y los conceptos fundamentales del entendimiento (categorías). En la *praxis:* la razón práctica (moral) está únicamente ligada a los propios principios fundamentales, incondicionados, universales, formales, en orden a una actuación racional; a las «máximas» normativas que ella se da a sí misma: «tú debes», sin condiciones ni peros. Así reza el imperativo no hipotético, sino categórico, es decir, absoluto. Este imperativo no es un mandato exterior que sofoca la libertad, tampoco algo puramente accidental que acaba perdiendo obligatoriedad, sino algo que necesariamente se sigue de la ley moral interior y que exige la libertad del hombre. Precisamente este imperativo absoluto de la conciencia presupone la libertad de la voluntad humana, la cual tampoco puede ser demostrada por la razón teórica, pero sí postulada por la razón práctica en razón de la moralidad del hombre: la *libertad humana* es así *el primer postulado de la razón práctica.*

Pero ¿qué significa esta ley moral absoluta en el hombre, cuando éste sabe por propia experiencia que en su vida jamás puede cumplir perfectamente su deber y que en el mejor de los casos puede llegar a la virtud, pero no a la santidad, al bien, pero no a la perfección? El absoluto «tú debes» reclama un progreso sin fin del hombre. Pero este progreso —y no la especulación en torno a una retribución futura— presupone una existencia humana continuada hasta el infinito, la cual a su vez tampoco puede ser demostrada, pero tiene que ser postulada en razón de la moralidad: la *inmortalidad del alma* es, por tanto, el *segundo postulado de la razón práctica.*

Ahora bien, el hombre desea, además, ser feliz, y esto, justamente, la ley moral no se lo puede garantizar. Pues la experiencia demuestra que el deber y la inclinación a menudo no coinciden y que a los malos, que sólo siguen sus inclinaciones, con frecuencia les van las cosas mucho mejor que a los buenos. Así, pues, ¿cómo es posible llegar a un equilibrio entre la ley moral, que ha de ser obedecida incondicionalmente, y el ansia de felicidad, que también ha de ser satisfecha incondicionalmente? Garantizar este «sumo bien» («reino de Dios») sólo es posible, según Kant, mediante un supremo legislador dotado de entendimiento y voluntad, que es al mismo tiempo el artífice de la naturaleza en su totalidad y, en consecuencia, como omnisciente, omnipresente y omnipotente, puede armonizar al fin la virtud con la moralidad, es decir, el merecimiento de la felicidad con esa misma felicidad: Dios mismo es el «bien supremo» originario. ¡Todo esto tampoco se puede demostrar, pero se puede postular en razón de la moralidad. Por tanto, la *existencia de Dios* es *el tercer postulado de la razón práctica.*

*Los postulados no son imperativos.* No se nos ordena creer en Dios, en el alma inmortal, en la libertad del hombre. Pero tampoco son tesis arbitrarias; el principio sobre el que han de fundamentarse no es sencillamente inescrutable. No; toda la ética de Kant descansa sobre las necesarias urgencias de la razón práctica. Y ahí también se basa su religión, que deliberadamente no trata de avanzar «de la gracia hacia la virtud, sino más bien de la virtud hacia la gracia», como resume Kant en la última frase de su filosofía de la religión [23]. La religión —y el cristianismo, en cuanto éste es racional— se reduce, según Kant, a unos nuevos sentimientos: a la moral [24]. Habrá quedado claro que para Kant todo esto significa algo más que una cómoda reducción. Kant toma muy en serio esta religiosidad suya: él, que había comenzado en su juventud con investigaciones cosmológicas y con una *Teoría del cielo,* pasando luego por todas las cuestiones de la teoría del conocimiento hasta llegar a la fundamentación de la ética y la religión, mantiene siempre la misma *actitud reverente* en los dos ámbitos: «Hay dos cosas que llenan mi ánimo de admiración y reverencia siempre nueva y siempre creciente, cuanto más asidua y atentamente mi mente se ocupa de ellas: el cielo estrellado por encima de mí y la ley moral dentro de mí» [25].

[23] I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* en *Werke* IV, 879.

[24] Sobre la crítica de la religión de Kant cf. más datos en H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Friburgo 1970) 102-119.

[25] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft,* A 288 = *Werke* IV, 300.

En su ancianidad, Kant, que a sus setenta y cuatro años aún habría de defender en su *Disputa entre las Facultades*[26] los derechos de la filosofía frente a la teología, retorna a la concepción de su época precrítica (señalada al comienzo), pero ahora formulada de nueva forma y desde una profundidad de pensamiento mucho mayor: «*Dios* y la *eternidad,* con su *terrible majestad*» —¡he aquí la herencia calvinista!— no podrían estar «incesantemente *ante nuestros ojos*»[27]. Por eso Kant afirma el misterio: «Es bueno que nosotros no sepamos, sino creamos que Dios existe»[28].

c) Kant ante la crítica.

Muchos filósofos y teólogos han acogido con gratitud la prueba moral kantiana de la existencia de Dios, pero sin tomar igualmente en serio sus presupuestos teóricos. No intentaremos aquí capitalizar teológicamente ni la filosofía teórica ni la filosofía práctica kantiana, sino plantear (a doscientos años de distancia) algunas cuestiones críticas en ambos campos.

1. ¿Logró *imponerse* la *teoría del conocimiento* de Kant? ¿Realmente se puede decir que todo nuestro conocer está ligado a condicionamientos previos («trascendentales»), a las intuiciones formales del espacio y el tiempo, a las formas mentales de nuestras categorías del entendimiento? ¿Es que de hecho sólo conocemos lo que en estas formas se objetiviza: el objeto (ob-jectum) no como él es en sí mismo (la «cosa en sí»), sino como se nos muestra, como «aparece» (el «fenómeno»)? En nuestro contexto no podemos más que aludir brevemente a este tema[29].

Anteriormente, al determinar las relaciones entre el yo y la realidad, hicimos esta distinción[30]:
*Ha perdido vigencia* la afirmación de que todas las determinaciones fundamentales del mundo pueden reducirse a la pura subjetividad humana; espacio, tiempo, causalidad, no se entienden en la física moderna como condiciones a priori de la razón humana.
*Mantiene su vigencia,* en cambio, la afirmación de que no existe un conocimiento puramente objetivo, sino sólo un conocimiento objetivo tintado de subjetividad; hoy ya no es posible determinar lo que constituye el mundo de la física desde la idea de una objetividad pura, que prescinda del sujeto.

[26] I. Kant, *Der Streit der Fakultaten* (1798), en *Werke* VI, 261-393.
[27] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft,* A 265 = *Werke* IV, 282.
[28] I. Kant, *Reflexionen zur Metaphysik,* n.° 4996, en *Kants handschriftlicher Nachlass* V (Berlín-Leipzig 1928) 55 (= *Kants gesammelte Schriften,* editados por la Academia prusiana de las Ciencias, tomo XVIII).
[29] Una panorámica sobre las distintas reacciones filosóficas de los últimos tiempos frente a la teoría del conocimiento de Kant (juicios sintéticos a priori) puede verse en W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung* (Stuttgart [4]1969) pp. XVII-XXXIX.
[30] Cf. pp. 584ss: ¿Qué realidad?



Tenemos, pues, que habérnoslas —y en ello tiene razón Kant— no con el mundo en sí, sino con el mundo tal como se nos muestra. Sin embargo, a diferencia de Kant, hay que tener en cuenta que junto con la subjetividad pura de Kant también se ha vuelto problemática su «cosa en sí». El filósofo Walter Schulz ha analizado este problema tanto desde el ángulo de la historia como del contenido en el contexto de la más reciente discusión filosófico-científica sobre el tema: «Si uno de los dos pilares se torna cuestionable, no puede el otro permanecer vigente sin discusión. Así, pues, aun prescindiendo de que ningún físico moderno piensa ya —como lo hizo efectivamente Kant— que las cosas en sí, latentes tras los fenómenos, nos 'afectan', la disolución de la subjetividad trascendental como síntesis firme de determinaciones legales provoca *también* la disolución de la cosa en sí como 'fundamento' de los fenómenos»[31]. De ahí, siguiendo a C. F. von Weizsäcker y W. Heisenberg, deduce Schulz: «La conciencia formalizadora y el contenido objetivable han dejado de ser para la física actual magnitudes incuestionables. El sujeto formalizador no es para el físico una instancia intemporal; el sujeto está inmerso en el proceso de la investigación misma. Y el contenido objetivable como tal no es un mundo que como auténtica realidad late tras las apariencias, condicionándolas». Antes bien, es manifiesto «que la interpretación clásica de la ciencia, caracterizada por la convicción de que el ente, como él realmente es, es decir, en sí, puede ser reducido a conceptos unívocos, pertenece al pasado»[32]. Así, para Schulz, la física es un mero exponente de la urgencia de un nuevo concepto «dialéctico» de la realidad: «La realidad no es... un mundo de objetos previamente dado, ni se reduce a una disposición del sujeto. La realidad es más bien una conexión de aconteceres en la que objeto y sujeto están mutuamente implicados bajo la forma de un condicionamiento recíproco: el sujeto está determinado por el objeto de igual manera que aquél determina a éste. Este acontecer constituye un proceso cuya característica fundamental es la dialéctica»[33].

2. No obstante, cualquiera que sea el modo de enjuiciar la genial solución global dada por Kant a la problemática científica,

[31] W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt* (Pfullingen 1972) 115.
[32] *Ibid.* [33] *Loc. cit.,* 841.

ética, estética y religiosa en su conjunto o en sus detalles y de criticar sus tan esquemáticas antinomias, en relación con nuestra *problemática del conocimiento de Dios* habrá que admitir lo siguiente:

En principio Kant tiene razón al apelar, en la cuestión del conocimiento de Dios, no a la «razón teórica», sino a la *«razón práctica»,* la que se manifiesta en el obrar humano. No se trata de un conocer puramente científico o de un cavilar crítico, sino del obrar moral del hombre y de la reflexión sobre él. Kant argumenta desde la autocomprensión del hombre como un ser moral, responsable; no se trata solamente del ser sino del deber, no sólo de la ciencia sino de la moral.

En principio Kant tiene razón, frente a las pruebas puramente racionales de la existencia de Dios, al negarse a neutralizar, a desconectar la existencia humana concreta en el curso de su argumentación. Por eso habla Kant de *postulado,* lo que no significa una proposición deducida necesariamente por la razón teórica, sino exigida necesariamente por la razón práctica. ¡Se trata, para el hombre, no de una conclusión teórica, sino de una provocación *práctica!*

En principio tiene razón Kant al afirmar, en una especie de teología negativa, que la *existencia de Dios no puede ser demostrada, pero tampoco rebatida,* y que, por tanto, no puede ser conocida teóricamente, sino sólo «creída» prácticamente.

De hecho, en este contexto, Kant habla de «fe», de «fe racional pura» [34] o de «fe racional pura práctica» [35]. Como quiera que se enjuicie su «supresión» del «saber», él quiso reservar un puesto para esta fe. Como acabamos de oír: «Tuve, pues, que eliminar el *saber* para dejar lugar a la *fe*» [36]. Es esto, precisamente, lo que debe entenderse bien: a menudo se afirma que según la concepción de Kant no puede darse en absoluto una experiencia de Dios, porque es una idea, un concepto puro de la razón, un principio regulativo al que no puede corresponder ninguna experiencia. Frente a ello hay que decir que para Kant es «posible una experiencia de Dios, si bien no en el sentido de que la experiencia me pueda familiarizar con un Dios al que yo sin ella no conocía, pero sí es posible una experiencia de Dios, cuando yo ya conozco a Dios» [37]. Esto no es ningún círculo vicioso, pues para Kant, como hemos visto, la existencia de Dios consta ya por otra vía. También en la *Crítica de la razón práctica* Kant orienta su mirada no hacia «afuera» o hacia «arriba, hacia un más allá» (un «trascendente»), sino hacia «atrás» de sí mismo, como hacia el interior, hacia la previa condición de posibilidad (lo «trascendental»): Dios es, pues, la condición de posibilidad de la moralidad y la felicidad. Mientras Descartes entendía a Dios principalmente como ser perfecto y sustancia infinita, Spinoza como la única sustancia o como Dios-naturaleza y Leibniz como la mónada infinita, Kant parte no de las cosas naturales, sino del hombre como ser moral y, desde ahí —por una instancia no teórica, sino práctica—, postula a Dios como supremo ser moral y como autor del mundo.

[34] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft,* A 227 = *Werke* IV, 257.
[35] *Kritik der praktischen Vernunft,* A 259s. 263 = *Werke* IV, 278. 280.
[36] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* B XXX = *Werke* II, 33.
[37] Así al menos lo interpreta W. Bröcker, *Kant über Metaphysik und Erfahrung* (Francfort 1970), 135s.



3. Indudablemente, también en este caso surgen interrogantes críticos. La argumentación trascendental de Kant ha tropezado, incluso en su vertiente práctica, con una *crítica* razonada, que ni los mismos kantianos dogmáticos pueden pasar por alto. Y ello en un doble sentido:

Respecto al *primer* pilar de su argumentación, el *imperativo categórico,* por ejemplo en la formulación «obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer en todo momento como principio de una legislación universal» [38]. ¿Se puede hoy partir legítimamente de un absoluto «tú debes» impreso en todo ser racional? ¿De un imperativo categórico que no es objeto de conocimiento, de demostración o de deducción, sino simplemente un dato primordial del espíritu humano en su dimensión volitiva? ¿Tenemos que aceptar el hecho de una obligación moral absoluta en nosotros, que luego requiere la existencia de un sumo bien conciliador de la moralidad y la felicidad y, por lo mismo, exige la existencia de Dios? ¿No es en definitiva la aceptación de todo esto un último residuo de la antigua fe en Dios, de la tradición cristiana, un subproducto de las convenciones de la civilización? ¿No puede mi razón fundamentar ciertas actuaciones, cuya máxima no sea apropiada para una generalización? ¿No incurre Kant aquí, en el fondo, en un círculo vicioso, al postular primero la absolutez de la obligación del «tú debes» y fundamentar después el postulado de la existencia de Dios en otro postulado? La aceptación de una ley moral apodícticamente cierta en nosotros, como se encuentra expresada en el imperativo categórico, ¿no presupone ya el estímulo moral, la cuestión de la moralidad y hasta la opción por una vida moral, que —como ha evidenciado el inmoralismo de Nietzsche al situarse más allá del bien y del mal— también podría haberse decidido en otro sentido? ¿Tiene real-

[38] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft,* A 54 = *Werke* IV, 140.

mente el bien prioridad sobre el mal? ¿No nos recomienda la conveniencia unas veces el bien y otras el mal? A diferencia de Kant, ¿no tendríamos que tomar hoy más en serio la alternativa de un nihilismo de los valores?

Respecto al *segundo* pilar de su argumentación, el *ansia de felicidad* es propia de todo hombre, ciertamente. Pero ¿por qué hemos de suponer que se satisface? ¿Por qué hemos de suponer que el deber y la inclinación, que el merecimiento de la felicidad y la felicidad como tal deben llegar a coincidir? ¿Por qué tiene que corresponder necesariamente la felicidad a aquel que obedece la ley? ¿Cómo sé yo que la felicidad existe? ¿Acaso el anhelo de felicidad del hombre no puede desembocar en el vacío: expresión del absurdo de la existencia humana, como atestigua Camus, por ejemplo, de forma tan patética?

El mismo concepto de «postulado» indica que no se puede concluir nada teóricamente sobre Dios sin ningún presupuesto previo; que si se quiere vivir siquiera con un sentido ético, es preciso presuponer a Dios. Este es, dentro del proceso de secularización y emancipación de la Edad Moderna, el gran pensamiento de Kant: Dios debe entenderse como la condición de posibilidad de la autonomía moral del hombre. Con toda razón se niega Kant a permitir la irrupción de las contradicciones y las antinomias de la razón pura en el ámbito de la realización existencial humana y a dejar así hundirse al hombre en el abismo del absurdo. Pero ¿no habrá aquí que seguir ahondando aún más allá de donde llega la argumentación trascendental? ¿No cabría plantearse el problema de forma más amplia, sobre la base de una confianza fundamental en la realidad? [39] De antemano, *no cabe disociar* tan drásticamente la *razón teórica y* la *práctica.* A Kant siempre se le ha echado en cara un formalismo abstracto en la ética («¡tú debes absolutamente!»). Pero en tiempos recientes Jürgen Habermas [40] ha demostrado cómo Kant, en razón de sus propios presupuestos, debía haber tomado más en serio la unidad que él mismo afirma entre la razón teórica y la práctica. Pues, de hecho, para la estructuración del mundo que se nos manifiesta en el conocimiento, no sólo es competente la razón teórica; también lo son esas elementales actitudes prácticas frente al mundo, que de antemano orientan nuestro conocimiento, y a las que Habermas denomina, siguiendo a Kant, «intereses rectores del conocimiento». ¿Qué quiere decir esto?

[39] Cf. pp. 605ss: El sí a la realidad.
[40] J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Francfort 1968) 235-262.



Como ya indicamos antes [41], la presunta razón pura teórica (ciencia) está *determinada* secretamente *por intereses:* no actúa al margen de todo interés, más bien es un conocimiento interesado, guiado por intereses. A su vez la presunta razón pura práctica (moral) está dotada de conocimiento: no actúa al margen de todo conocimiento, más bien es una volición y acción cognoscente, guiada por el conocimiento. De forma que la razón práctica siempre desempeña un papel en el conocimiento teórico y, a la inversa, esta misma razón práctica nunca actúa sin conocimiento teórico. Por lo demás, la unidad de la razón teórica y práctica no sólo es importante para la ciencia y la teoría de la sociedad (como en Habermas), sino también para el problema de la libertad, la inmortalidad y Dios, cosa que Habermas, en contraposición con Kant, se ve obligado a paliar por causa de su punto de partida materialista-marxista. No obstante, y también según Habermas, la pregunta «¿qué nos cabe esperar?» —la tercera de las tres grandes preguntas de Kant y que como es sabido está orientada a la religión— manifiesta la unidad de la razón teórica y práctica: es «práctica y teórica a la vez» [42]. Pero, en lugar de esperanza, nosotros preferimos hablar aquí de confianza, que en cuanto actitud práctica, por ser racionalmente responsable, expresa dicha unidad de forma igualmente clara.

### d) La condición de posibilidad de lo real.

Con todo esto, naturalmente, no abogamos por un retorno al realismo precrítico. No podemos pasar por alto la problemática trascendental de Kant en beneficio de una metafísica dogmática ingenua. En nuestra reflexión, más bien, esta *problemática* se ha *radicalizado.* Pues la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento ya presupone la realidad misma de ese conocimiento y la realidad (la identidad, el sentido, el valor) de la realidad en general. Y aquí es donde debemos pararnos a reflexionar —sobre todo en confrontación con el nihilismo [43]— hasta qué punto es posible una certeza fundamental y si la realidad es real, básicamente idéntica, plena de sentido y válida. De este modo la problemática nihilista —la pregunta por las condiciones de posibilidad de la realidad en general, absolutamente cuestionable— se evidencia como la problemática más radical, como la problemática

[41] Cf. pp. 161ss: Revoluciones científicas.
[42] J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse,* 251.
[43] Cf. pp. 567ss: Cuarto balance provisional: Tesis sobre el nihilismo así como todo el capítulo V.

fundamental. Y a este respecto, echando una mirada retrospectiva, constatamos en síntesis:

En primer lugar, con la mirada puesta en *Nietzsche:* no es por medio de una demostración teórica de la razón, sino sólo por medio de la confianza fundamental del hombre entero ejecutada en la praxis (y por completo responsable racionalmente) como adquirimos la certeza de que esta *problemática realidad* es real, es decir, fundamentalmente idéntica, plena de sentido y valiosa. De esta manera, corroborando a la par que superando a Kant, podemos constatar con W. Stegmüller: «Es preciso creer previamente en algo, para poder luego hablar siquiera de saber y de ciencia» [44]. Si bien nosotros preferimos la expresión «confianza fundamental» a la palabra «fe», con objeto de evitar toda posible confusión con la fe religiosa.

En segundo lugar, mirando a *Descartes:* no es por medio de una demostración teórica de la razón pura, sino por medio de la confianza fundamental del hombre entero ejecutada en la praxis (y racionalmente responsable) como adquirimos la certeza de que sobre todo el *mundo exterior* (este mundo objetivo de las cosas y los hombres, con el que yo tantas veces tropiezo y en que a la vez me mantengo, que me reprime y a la vez estimula, que me limita y a la vez sostiene) es auténtico y real y no sólo un sueño o una ilusión.

Finalmente, mirando a *Kant:* no es por medio de una prueba teórica de la razón pura, sino por medio de una confianza radical del hombre entero ejecutada en la praxis (a la par que racionalmente responsable) como adquirimos la certeza de que el *yo,* la *libertad* humana y quizá también *Dios* no son meras ideas, sino «realidades». No; no es sobre la base de la pura teoría, sino sobre la base de la praxis vivida y razonada como hay que responder a todos estos interrogantes fundamentales. Es mediante mi decisión radical positiva práctica y mediante mi actitud básica de confianza, la cual determina todas mis vivencias, comportamientos y acciones, y no mediante una operación teórica de la razón pura y, mucho menos, mediante sentimientos irracionales o puros estados de ánimo, como yo experimento a pesar de todas las dudas la realidad de la realidad (al principio aceptada como la cosa más natural), es decir, la identidad, el valor y el sentido fundamental de todo lo que existe [45].

[44] Cf. pp. 627ss: La confianza radical, base de la ciencia.

[45] Un intento de pensar a Dios —en estrecha conexión con Kant— en el marco de una filosofía trascendental de la libertad ha sido llevado a cabo por H. Krings, *Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken:* «Philosophisches Jahrbuch» 77 (1970) 225-237; cf. íd., *Freiheit,* en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe,* ed. por H. Krings-H. M. Baumgartner-Ch. Wild, vol. I (Munich 1973) 493-510.



Desde esta confianza fundamental y por completo razonable ya puede resultar comprensible que aquí no haya que partir sólo de una obligación moral, de una ley moral implacable en nosotros, de un imperativo categórico riguroso, sino que más bien es preciso partir, como hasta ahora, de la realidad total del mundo y del hombre tal como éstos son experimentados en concreto y preguntarse por las condiciones de posibilidad de esta realidad por entero problemática. Kant ha triturado las pruebas de la existencia de Dios en cuanto pruebas convincentes, pero no ha eliminado su contenido religioso, como ya hemos expuesto. ¿Qué pretendemos con todo esto?

- *Dios no puede ser conocido como algo objetivo, previamente dado a nosotros. No cabe demostrar de forma convincente para todos que Dios existe. Pero menos aún cabe demostrar de forma convincente para todos que Dios no existe. Para la razón pura, que exige pruebas, Dios solamente aparece como una idea o un pensamiento sin realidad.*
- *Parece imposible, por tanto, una deducción de Dios partiendo de la experiencia de la realidad del hombre y del mundo por medio de la razón teórica, para demostrar su realidad en conclusiones lógicas.*
- *No parece imposible, en cambio, una inducción que intente iluminar la experiencia que cada cual puede tener de la realidad problemática, para —por así decir en el plano de la «razón práctica», del «deber» o, mejor aún, del «hombre entero»— situar al hombre pensante y actuante ante una decisión racionalmente responsable, que compromete a todo el hombre más allá de la razón pura.*

La última proposición debe explicarse así: no se trata de una función puramente teórica de la razón del hombre racional, sino de una función enteramente práctica, «existencial», integral; una reflexión re-fleja orientada a la práctica, que acompañe, descubra e ilumine la experiencia concreta de la realidad. Pero ¿sobre qué clase de experiencia hay que reflexionar?

c) Verificación en la experiencia.

La reflexión no sólo debe versar sobre una experiencia puramente interior, personal, como reza el título de un libro del fran-

cés André Frossard: *Dios existe, yo lo he encontrado*[46]. Pues una *experiencia puramente interior, personal,* que un individuo afirma haber tenido (por ejemplo, en la oración) puede constituir, sin duda, un espléndido testimonio que acaso invite a otros a la fe. Esta experiencia no puede ser objeto de discusión; se puede creer en Dios de un modo muy auténtico, aun cuando no se sepa dar razón de ello de forma racionalmente convincente. Pero, para evitar toda identificación irrespetuosa o irreflexiva de la experiencia humana con la realidad de Dios, será mejor hacer una distinción teológica: no se debe hablar de experiencia en el sentido de una «visión» inmediata de Dios, sino más cautelosamente de experiencia de su presencia, de su cercanía, de su esplendor (eso que la Biblia denomina «gloria» en cuanto forma de aparición, resplandor o fulgor de Dios), o también de experiencia de su poder y su fuerza («Espíritu de Dios», «Espíritu Santo»). Una experiencia que, en todo caso, presupone la fe y no puede ser transferida a otros por propia voluntad, sino solamente atestiguada. Semejante experiencia no es, por tanto, accesible a todos ni puede ser en modo alguno comprobada, por lo que cualquiera la puede rechazar como una proyección. «Dios no existe, pues yo no lo he encontrado», así responderían hoy muchos[47].

Pero tampoco se trata de una reflexión sobre una *experiencia puramente exterior, sensible,* accesible a cualquier observador neutral. Tal experiencia sería más que suficiente para fundamentar afirmaciones de la física, pero —tal como hemos visto[48]— de suyo no es adecuada para hacer afirmaciones sobre una realidad «meta-empírica», «meta-física».

Así, pues, *no* tratamos aquí de una *experiencia de Dios* en sentido estricto, bien sea externa o interna; es decir, no tratamos de la realidad misma de Dios en su inmediatez e integridad, *sino* de un *conocimiento de Dios en relación con la experiencia,* en-

[46] A. Frossard, *Dieu existe. Je l'ai rencontrée* (París 1969); trad. alemana: *Gott existiert. Ich bin ihm begegnet* (Friburgo 1970). El testimonio de Frossard de su encuentro inesperado con Dios en un templo de París, que merece todo nuestro respeto, no adquiere una mayor credibilidad por su identificación total y su vinculación inmediata con el conjunto de la enseñanza de la Iglesia católico-romana: «La enseñanza de la Iglesia es verdadera hasta el último detalle, y yo iba conociendo cada una de sus líneas con aprobación creciente, algo así como quien aplaude cada disparo que da en la diana» (p. 141).

[47] Cf. la obra en colaboración editada por Ch. Chabanis y discutida por diversos autores franceses, *Dieu existe-t-il? Non* (París 1973). O en el ámbito anglosajón la reciente toma de postura sobre la experiencia mística por parte de A. J. Ayer, *The Central Question of Philosophy* (Londres 1973) cap. I, B y X, C.

[48] Cf. pp. 154ss: ¿Pretensión universal del pensamiento científico-natural?



tendiendo por experiencia no sólo la experiencia sensible, sino también la espiritual (interior, emocional, interhumana, intelectual), en cuanto es accesible a todo hombre. Un conocimiento de Dios, por tanto, respaldado por la experiencia concreta de la realidad del mundo y del hombre y que en ella se demuestra acertado y correcto. De modo que no se suspende la relación con la experiencia, sino que la experiencia resulta así descifrada y explicitada[49].

¿Significa esto que la existencia de Dios es *verificable?* Depende de lo que se entienda por verificación.

Según un *criterio de verificación empirista en sentido estricto,* Dios es, ciertamente, inverificable: la *existencia de Dios* no es *empíricamente constatable,* no la podemos encontrar en el espacio y en el tiempo. Dios no sería Dios si el hombre pudiera constatarlo u observarlo con sus propios sentidos en un determinado lugar o en un determinado momento. Por tanto, si sólo tiene sentido lo puramente empírico, es decir, lo que implica una relación directa con el dato sensible, entonces Dios es, obviamente, inverificable. *Pero* ya hemos visto que este criterio de verificación empírica puede ser utilizado a lo sumo para deslindar las proposiciones metafísicas de las proposiciones de las ciencias naturales y de la matemática, pero es completamente inadecuado, aun en el mismo ámbito de las ciencias de la naturaleza, para decidir sobre lo que tiene o no tiene sentido. También lo no empírico y, en este sentido, «meta-físico» puede tener pleno sentido.

Según un *criterio de verificación hermenéutico general en sentido amplio* (en este sentido amplio fue también utilizado en las primeras fases del positivismo), Dios sí es verificable: la *existencia de Dios* puede *hacerse inteligible;* aun quien no crea en Dios puede entender la frase «Dios existe» y no tiene que calificarla de antemano de puro disparate. Por tanto, si lo que es en general inteligible puede tener pleno sentido, entonces Dios es verificable. *Pero* este criterio hermenéutico de verificación es tan amplio que con él, aunque se puede juzgar sobre el sentido o sinsentido de la palabra Dios o de la proposición «Dios existe», sin embargo nada se puede determinar sobre la existencia o no existencia real de Dios. Pues lo que es inteligible en principio, como un «monte de oro», no por eso tiene que existir.

De ahí que haya que utilizar un criterio de verificación que no sea tan estrecho como el empirista, que se limita a lo pura-

[49] Cf. K. Riesenhuber, *Existenzerfahrung und Religion* (Maguncia 1968), sobre todo cap. I, 2. Sobre la problemática teológica de la verificación cf. H. Häring, *Zur Verifikation von Glaubenssätzen,* en H. Küng (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz* (Einsiedeln 1973) 232-248.

mente constatable, ni tan amplio como el hermenéutico, abierto a todo lo inteligible: un *criterio de verificación indirecto*. Es decir: ¡Dios, en cuanto realidad que por hipótesis todo lo determina, debe ser verificado *en la experiencia de la realidad del hombre y del mundo*. Lo que nos ofrece la experiencia de la realidad concreta del hombre y el mundo, accesible a todo hombre, debe ser descifrado en el concepto y explicitado en el lenguaje. Las afirmaciones sobre Dios han de ser confirmadas y acreditadas en el horizonte de experiencias de nuestra propia vida: no por una deducción constrictiva desde una experiencia que se considera evidente, haciendo así innecesaria la decisión humana, sino por una iluminación clarificadora de una experiencia siempre problemática, que invita al hombre a una decisión positiva. La credibilidad del discurso sobre Dios sólo está fundamentada cuando tal discurso se encuentra respaldado por la experiencia concreta de la realidad del hombre y del mundo, cuando está referido a ella y ella le sirve de mediación.

Por medio de esta verificación indirecta cabría la posibilidad de proseguir la confrontación con las interpretaciones ateas de la realidad, como hemos intentado hacerlo con Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud: compitiendo por lograr una comprensión mejor, más amplia y más profunda de la realidad experimentada. Por medio de esta verificación indirecta cabría la posibilidad de rendir cuentas de nuestra fe en Dios, haciendo frente a todo tipo de crítica, y poner de manifiesto la importancia de la fe en Dios en la realidad del hombre y del mundo. No se trata sólo de un desafío, sino también de una revalidación de la fe en Dios.

En virtud de este carácter indirecto de la verificación queda garantizada la *peculiaridad del conocimiento de la existencia de Dios*. ¿Existe Dios? ¿Hay Dios? «No existe un Dios que 'exista'». Ciertamente, no se debe abusar de esta frase del teólogo Dietrich Bonhoeffer, sumamente perspicaz en el problema de Dios [50], para eludir así una respuesta clara a la cuestión de la existencia de Dios [51]. Pero esta frase expresa con claridad meridiana que Dios no es un simple dato disponible, constatable y cognoscible como las cosas de este mundo. En realidad se trata del conocimiento de una realidad enteramente otra.

¿Tenemos que volver entonces a hacer *metafísica?* Al término como tal no le concedemos gran importancia; de múltiples formas

[50] D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (1931; Munich [2]1956) 94: «no existe un Dios que 'exista'»; pero generalmente no se cita la frase que viene a continuación: «Dios 'es' en la relación personal y su ser es el ser personal».
[51] Cf. pp. 458ss: Para una teología seria.



se le ha entendido y malentendido, usado y abusado. La palabra «metafísica» sirvió para designar aquellos libros que había que estudiar «después de la física» [52]. Según esto, «meta-física» es lo que viene «después de la física» (= después de la ciencia de la naturaleza), pero que no es lógica o ética; es decir, la necesaria complementación de la física, que el mismo Aristóteles denomina «teología».

Si hoy por «metafísica» se entiende una «proyección» humana (Feuerbach), una «superestructura» ideológica (Marx), un «trasmundo» ideal (Nietzsche), un irreal «mundo de ilusiones» (Freud); o si también por «metafísica» se entiende una «verdadera realidad» en el sentido del mundo platónico de las ideas, disociada de esta otra realidad nuestra, a costa de la cual se afirma aquélla, entonces nosotros no hacemos la metafísica.

Pero si «metafísica» significa que lo puramente empírico por sí solo no es el soporte de todo y que hay que sobrepasarlo en dirección hacia algo meta-empírico que no está detrás, más allá, por encima o fuera de esta realidad, sino que constituye la dimensión más íntima de esta misma realidad, su dimensión profunda, entonces sí hacemos «metafísica» o, mejor aún, *ontología* (término preferible para evitar malentendidos). Lo que nos interesa, pues, es el contenido rectamente entendido; del término podemos prescindir [53].

[52] Está muy extendida la leyenda de que la expresión «metafísica» fue empleada originariamente como esquema de división de los escritos aristotélicos por Andrónico de Rodas, editor de tales escritos trescientos años después de Aristóteles (hacia el año 70 a. C.), opinión calificada justamente como leyenda por H. Reiner, *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*: «Zeitschrift für Philosophische Forschung» 8 (1954) 210-237; 9 (1955) 77-79.
[53] Acerca de la discusión sobre la problemática de la metafísica, especialmente en el ámbito anglosajón, cf. D. Tracy, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology* (Nueva York 1975) 172-175.

# IV. *DIOS EXISTE*

¿Quién es Dios? ¿Dónde está Dios? ¿Existe Dios?
Una y otra vez el hombre se ha preguntado por Dios.
Una y otra vez el hombre ha dudado de Dios.
Una y otra vez el hombre ha negado a Dios.
Una y otra vez el hombre ha luchado por Dios, ha creído en Dios, ha rezado a Dios.

Vaya esto por delante: no es forzoso creer en Dios. Pero ¿es legítimo creer en Dios? ¿Puede justificarse la fe en Dios?

## 1. *Introducción*

Todos los argumentos filosófico-históricos y filosófico-culturales que abogan por el fin de la religión, como ya vimos detenidamente, resultan *extrapolaciones hacia el futuro* a la postre *infundadas*. En efecto:

En lugar de la «superación de la religión» por obra del ateísmo humanista, como había anunciado la teoría de la proyección de Feuerbach[1], hallamos hoy en muchas partes (a pesar de la secularización) un nuevo humanismo teórico y práctico vivido por personas creyentes en Dios. En cambio, la fe del humanismo ateo en la bondad de la naturaleza humana se ha hecho sospechosa de ser, ella misma, una proyección.

En lugar de la «extinción de la religión» por obra del socialismo ateo, como proclamaba la teoría del opio de Marx[2], hallamos hoy bajo diversas formas (a pesar de todas las prohibiciones y violentas represiones) un nuevo despertar religioso precisamente en los países socialistas. En cambio, la fe del materialismo ateo en el advenimiento de la sociedad socialista ha quedado reducida para innumerables personas de Oriente y Occidente a un mero consuelo interesado.

[1] Cf. pp. 292ss: ¿Fin del cristianismo?
[2] Cf. pp. 344ss: ¿Futuro sin religión?



En lugar de la «sustitución de la religión» por la ciencia atea, profetizada en la teoría de la ilusión de Freud[3], hallamos hoy (a pesar de la hostilidad reinante en determinados sectores de la ciencia contra la religión) una comprensión nueva, favorable a la ética y la religión. En cambio, la fe del cientismo ateo en la solución de todos los problemas por medio de la ciencia racional ha llegado a ser para muchos algo rayano con una ilusión infantil.

### a) Apertura nueva.

Es de prever que la *relación entre religión y ciencia* vaya poco a poco mejorando, a pesar de la recíproca desconfianza que aún reina entre ellas. ¿Vamos hacia una apertura nueva? La imagen que ofrecen la ciencia y su relación con la religión dista mucho de ser unitaria; así, para evitar malos entendidos, conviene no perder de vista los tres puntos siguientes:

1. No cabe hablar de *el* científico y su relación con la religión: no hay tal cosa. Unicamente existen distintos científicos. Por eso son asimismo diversas sus posturas personales frente a la religión, posturas que en su respectiva ciencia, por lo general, ni salen ni tienen por qué salir a colación.
2. Aparte de las diferencias personales, en las distintas disciplinas científicas parece imponerse una actitud ante la religión también diferente: en las ciencias humanas, más jóvenes, tal actitud es más negativa que en las ciencias de la naturaleza, ya consolidadas hace tiempo, y en éstas, a su vez, presumiblemente más negativa que en determinadas ciencias del espíritu.
3. En una consideración global, el ateísmo militante parece haber perdido terreno entre los científicos, lo cual no significa automáticamente que la fe en Dios lo haya ganado.

El caso más notable es el de los *físicos*. Hoy muchos de ellos advierten la insuficiencia de una imagen del mundo y una comprensión de la realidad en sentido materialista-positivista, así como la relatividad de sus propios métodos. Es precisamente entre los físicos donde menos ateos militantes se encuentran, aunque sí muchos agnósticos. La invención de la bomba atómica, primero, y luego las crecientes secuelas negativas del progreso científico-técnico en su conjunto han despertado, sobre todo entre los físicos atómicos, la pregunta por la responsabilidad del hombre en su tarea científico-técnica y, a una con ella, la cuestión de la ética. Pero la ética, a su vez, implica la pregunta por el sentido, por

[3] Cf. pp. 417ss: ¿Fe en la ciencia?

una escala de valores, por unas ideas directrices y —como base de todo ello— por la religión. «Donde no existen directrices que señalen el camino, desaparecen, a una con la escala de valores, el sentido de nuestro hacer y padecer y, al final, no puede haber sino negación y desesperación. La religión es, por tanto, el fundamento de la ética, y la ética, el presupuesto de la existencia. Nosotros, en efecto, tenemos que tomar decisiones a diario, tenemos que saber o cuando menos vislumbrar los valores, conforme a los cuales orientamos nuestra acción». Así hablaba en 1973 el fundamentador de la teoría de los cuantos y premio Nobel de física *Werner Heisenberg*[4], quien también en 1927, refiriéndose a afirmaciones anteriores de los grandes físicos Albert Einsten, Max Planck y Niels Bohr sobre la fe, había tomado postura en contra de los argumentos clásicos de la crítica de la religión (proyección, opio, ilusión, etc.) recogidos por Paul Dirac en *Primeros diálogos sobre la relación entre ciencias de la naturaleza y religión.* Werner Heisenberg denominó entonces a las ciencias de la naturaleza «base de la actuación técnica racional y a la religión fundamento de la ética»[5].

Muy otra es la situación en el ámbito de las ciencias humanas, sobre todo entre los *psicólogos* y psicoterapeutas, que en su praxis se ven obligados a constatar continuamente el fatal nexo de la religión con determinadas neurosis obsesivas, fijaciones infantiles, represiones, ilusiones engañosas e intentos de evasión de la realidad. Sin embargo, la actitud ante la religión de Adler, Jung y, sobre todo, de Frankl ya era mucho más positiva que la de Freud, por ejemplo. E incluso en la escuela psicoanalítica, como también hemos visto[6], se ha descubierto la función positiva de la religión para la psique, para su redescubrimiento y la curación. Psicoanalistas más recientes, como Erik Erikson y Rollo May, constatan una relación muy significativa entre el retroceso de la religiosidad y la creciente desorientación, la carencia de normas y la falta de sentido, las neurosis más características de nuestra época. Numerosos coloquios entre teólogos y psicoterapeutas han llevado a un acercamiento en muchas cuestiones, cosa que en la época de Freud habría parecido imposible.

[4] W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik* (Munich 1969) 116-130; cf. 1979-295.

[5] W. Heisenberg, *Naturwissenschaftliche und religiöse Wahrheit* (discurso leído ante la Academia Católica de Baviera con motivo de la entrega del Premio Guardini el 23 de marzo de 1973), en *Schritte über Grenzen. Gesammelte Reden und Aufsätze* (Munich [2]1973) 335-351. Cf. también P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer* (Oldenburg-Hamburgo 1964).

[6] Cf. pp. 435ss: Importancia de la religión para Jung, Fromm, Frankl.



Como signo inequívoco de este acercamiento debe considerarse el reciente libro de *Erich Fromm,* que ya en sus obras anteriores, como hemos visto[7], no veía ninguna oposición irreconciliable entre una religión humanitaria y un psicoanálisis atento a la individualidad e integridad del hombre. Esta tesis es ahora profundizada por Fromm en su nuevo libro *Tener o Ser. Fundamentos psíquicos de una nueva sociedad,* al que también los teólogos prestan gran atención. Partiendo del fracaso efectivo de la «gran promesa», según la cual el incremento de los bienes materiales por la técnica, la industria y la economía acarrearía la felicidad del hombre, Fromm intenta «analizar las dos actitudes fundamentales de la existencia humana: la del *tener* y la del *ser*». Según él, la primera de esas dos modalidades de la existencia humana (la del «tener») constituye el mal básico de nuestra era técnico-industrial. Esta modalidad se expresa sobre todo en el afán de posesión de cosas y valores materiales, en el ansia de poder y dominio, en querer mandar y decidir: quien nada tiene no es nada. La otra modalidad (la del «ser»), por el contrario, exige del hombre «renovarse a sí mismo, crecer, desbordarse, amar, trascender la cárcel del propio yo solitario, interesarse, dar»[8]. Con esta alternativa del «ser»-«tener» ha encontrado Fromm, en opinión del teólogo Rainer Funk, *la* clave para comprender toda la realidad humana, incluida la religiosa y ética[9].

Los grandes genios de la humanidad no han cesado de reflexionar y vivir esa segunda modalidad de la existencia, la del «ser»: Buda, Aristóteles, también Jesús. Jesús es para Fromm «el héroe del amor, un héroe sin poderío, que jamás utilizó la violencia, que no pretendió dominar, que no quiso *poseer* nada. Fue un héroe del ser, del dar, del compartir»[10]. Con todo, también en la religión, y específicamente en la religión cristiana, se refleja según Fromm el extrañamiento entre el tener y el ser. Tras la fachada del cristianismo ha ido gestándose la «religión industrial», que para Fromm es «inconciliable con un cristianismo auténtico»: «Ella reduce al hombre a un esclavo de la economía y de las máquinas fabricadas por sus propias manos»[11]. Algo parecido ocurre

[7] Cf. *ibíd.*

[8] E. Fromm, *To Have or to Be?* (Nueva York 1976); trad. alemana: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* (Stuttgart 1976) 90.

[9] R. Funk, *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk unter besonderer Berücksichtigung seiner humanistischen Religion und Ethik* (tesis doctoral, Tubinga 1976), espec. la sección IV: Humanismus als Wissenschaft und als religiöses Ethos bei Erich Fromm.

[10] E. Fromm, *Haben oder Sein,* 138.

[11] *Loc. cit.,* 143.

también en la «religión cibernética», donde los hombres hacen divinidades de sus máquinas y ellos mismos (dadas sus capacidades técnicas para realizar una «segunda creación» del mundo) se equiparan a Dios. Contra todo ello se alza la «protesta humanística» de Fromm, alimentada en las fuentes del humanismo cristiano y filosófico (Maestro Eckhart, Spinoza) y en el mesianismo profético judío (Maimónides y su actual prolongación en Ernst Bloch), mesianismo que él ve asimilado tanto en un filósofo ateo (Karl Marx) como en un humanista cristiano (Albert Schweitzer). Así, pues, en figuras como el Maestro Eckhart o Albert Schweitzer aún puede el cristianismo, según Fromm, desempeñar un importante papel: «En el pensamiento de Buda, de Eckhart, de Marx o de Schweitzer se pueden constatar notables paralelismos: su exigencia radical de renunciar a una orientación centrada en el tener; su postura antiautoritaria y su intervención a favor de una independencia plena; su escepticismo metafísico; su religiosidad 'atea' y su requerimiento a emprender una actividad social en el espíritu del amor al prójimo y de la solidaridad humana» [12].

b) Secularidad cuasi-religiosa.

Donde aún sigue muy extendida la agresividad contra todo lo religioso es entre los *sociólogos,* críticos de todo tipo de ideologías, a quienes la religión se les presenta sobre todo institucionalizada en las Iglesias, en sus pretensiones de poder y en su doctrinarismo y conservadurismo en la vida pública. Sin embargo, también aquí, en algunos de estos científicos, ha ido configurándose una nueva comprensión del fenómeno «religiosidad». Hoy se vuelve a insistir con más fuerza en la vigencia permanente de las necesidades religiosas del hombre, que, por supuesto, también pueden ser satisfechas «secularmente». Aunque en este caso sería preferible hablar de cuasi-religión.

Así, en los años sesenta, el norteamericano *Theodore Roszak* [13], filósofo de la cultura, ya advirtió cómo la «contracultura» de los «hippies», con su oposición a la sociedad tecnocrática, acusaba unos rasgos ideológicos, cuasi-religiosos; con el tiempo, efectivamente, muchos de aquellos «hippies» fueron adhiriéndose a diversas comunidades religiosas. E igualmente, en el movimiento de protesta de la «nueva izquierda» de finales de la década de los sesenta, sociólogos y politólogos han creído descubrir rasgos cuasi-

[12] *Loc. cit.,* 159.
[13] Th. Roszak, *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition* (Nueva York 1968).



religiosos (con una valoración, por supuesto, absolutamente crítica y negativa). Por el fanatismo y la actitud comprometida de sus carismáticos dirigentes, por sus doctrinas salvíficas y dogmas aureolados con la etiqueta de la ciencia, por el «pathos» escatológico de sus críticas a la sociedad y por los intentos más o menos violentos de proselitismo a favor de su movimiento de despertar religioso, estos militantes de la «nueva izquierda» esparcidos por todo el mundo recibieron el nombre de «anabaptistas de la sociedad del bienestar»: un «sucedáneo de rebelión que expresa en términos seculares unos planteamientos teológicos» [14].

Siguiendo esta misma línea, el sociólogo *Helmut Schelsky,* en su última publicación, también advierte cómo «en la lucha de clases y en el imperio clericaloide de los intelectuales» se expande igualmente «una nueva religiosidad 'secularizada', una *'religión social'»:* «De forma que la actitud que sirve de base a las pretensiones de poder político de esta nueva clase de 'mediadores de la salvación y del sentido' no debe interpretarse simplemente como una ideología política, sino que en ella hay que ver también una radical y honda pretensión de vivir, más aún, hay que entenderla como una actitud básica ante la realidad, que condiciona el comportamiento íntegro del hombre y que no puede por menos de ser calificada de 'religiosa'. De hecho, en esta actitud encuentran acogida, como únicas formas adecuadas de autocomprensión, conceptos propios de una metafísica que ya se creía hace tiempo superada. Es obvio que aquí no se trata de una religiosidad equiparable a la fe salvífica cristiana; más aún, esta *nueva religiosidad* sólo puede entenderse como una pervivencia de las necesidades religiosas fundamentales, una vez que el aguafuerte de la Ilustración y secularización sustituyó y disoció de estas necesidades religiosas de salvación los contenidos específicamente cristianos de la fe» [15]. Para Schelsky es claro que esta nueva religiosidad tiene muy poco que ver con la religiosidad tradicional del cristianismo. Muy al contrario: propiamente es una secuela de la Ilustración y la secularización que pasa a ocupar el lugar de la religiosidad tradicional cristiana.

Escéptico también ante la pervivencia de la religiosidad cristiana tradicional se muestra el pedagogo muniqués *Richard Schwarz,*

[14] E. K. Scheuch (ed.), *Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft. Eine kritische Untersuchung der «Neuen Linken» und ihrer Dogmen* (Colonia 1968) 12.
[15] H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen* (Opladen 1975) 15. El papel de los intelectuales y en especial el de los teólogos es presentado en este libro de forma muy poco objetiva.

que habla de una «descristianización» casi íntegra de nuestra sociedad actual, de un «ocaso de lo sagrado», de una «fe sin contornos claros» [16]. Schwarz se resiste a concluir ventajas directas para la religión de la angustia del hombre actual ante la autodestrucción o del malestar existente respecto a los «límites del crecimiento», cosa que suelen hacer con cierto agrado algunos teólogos y predicadores actuales. «No parece haberse resuelto en absoluto la cuestión que hoy nuevamente se debate, a saber: si los 'límites del crecimiento', si el evidente descontento por las secuelas negativas del progreso científico, por ejemplo en los problemas del medio ambiente o en la inhumana tecnificación del mundo del trabajo o en el inhumano aparato de la medicina, podría significar también un malestar por el vaciamiento de la vida e implicar una nueva reflexión sobre las 'situaciones límite' más críticas de nuestra existencia, esto es, una protesta o 'impugnación' a la vista de los problemas» del sentido de la vida y de la muerte. La nueva 'angustia radical' frente al átomo no ha despertado experiencias religiosas, sino sólo terror vital. Tampoco los síntomas de la crisis en que han caído los sistemas tecnocrático-racionales de legitimación han podido hasta ahora dar pie a nuevos y eficaces signos religiosos» [17]. Schwarz concluye: «No vemos especiales indicios de que hoy se plantee de forma nueva el problema del sentido religioso. Nuestra época vive de la conciencia del perfeccionamiento de todos los medios tanto como de la ausencia de objetivos para la vida humana. Es la conciencia de existir dentro de un proceso universal, cuyo camino y meta son desconocidos» [18]. Pero ¿no es esta visión demasiado unilateral? Otros sociólogos ven las cosas de manera distinta y perciben ciertos «signos de trascendencia».

c) Redescubrimiento de la trascendencia.

Tampoco el norteamericano *Peter Berger,* sociólogo de la religión, que hace algunos años causó sensación con su libro *Rumor de ángeles* [19], se hace ilusiones sobre la supervivencia de la religión como fenómeno de masas: «El pronóstico de que un mundo 'sin sorpresas' continuará la tendencia general a la secularización es... del todo razonable. Un redescubrimiento de la trascendencia como fenómeno de masas no está escrito en las estrellas. Sin embargo, en ciertos enclaves de la cultura secularizada se conserva la fe en lo sobrenatural» [20]. En contraposición a Schwarz, Berger invita a los teólogos a «buscar en la situación empírica concreta del hombre lo que podríamos denominar *signos de la trascendencia.* Y yo afirmo que hay *comportamientos prototípicamente humanos,* actitudes, ademanes, gestos, que deben considerarse como tales signos» [21]. Berger entiende aquí por «gestos humanos prototípicos ciertas funciones y sensaciones humanas reiteradas que parecen expresar rasgos esenciales del ser del 'hombre en cuanto ser vivo'» [22].

Así, por ejemplo, Berger encuentra «signos de trascendencia» en la propensión humana al orden. Esta *fe en el orden* está, según él, «estrechamente emparentada con la confianza fundamental del hombre en la realidad» [23]. Recordemos aquí todo lo anteriormente dicho sobre la *confianza radical* [24]. «La propensión del hombre al orden se funda en la confianza o la fe de que la realidad en definitiva está 'en orden', es 'correcta', 'tal como debe ser'. Ni que decir tiene que no existe método empírico alguno por el que esta confianza pueda comprobarse. Insistir en su realidad, afirmarla como persona adulta, ya es de por sí un acto de fe» [25]. Igualmente, «los gestos de orden probablemente más fundamentales, aquellos por los que la madre tranquiliza a su hijo angustiado», son para Berger un signo de trascendencia: «La tónica fundamental es invariablemente la misma en el mundo entero: 'no tengas miedo', 'todo está en orden', 'todo está bien'». El niño «recobra la confianza en la realidad, y en esta confianza puede dormirse nuevamente» [26].

También en el *juego* trasciende el hombre su realidad, la vida cotidiana, los formalismos unitarios de la sociedad: cuando deroga parcialmente lo acostumbrado en el espacio y en el tiempo y sus límites y establece su propio ámbito de sentido con nuevas reglas particulares. Igualmente en el «argumento de *esperanza»* (siguiendo a Ernst Bloch) y en el «argumento de *condenación»,* es decir, en el anhelo del hombre por una justicia que trasciende lo terreno (recordemos aquí a Horkheimer), o en el «argumento del *humor»,* que puede sobrepasar la realidad más miserable del hombre como algo no definitivo: en todo ello ve Berger el lenguaje cifrado de la trascendencia.

[16] R. Schwarz, *Die Rolle der Religion im modernen Existenzverständnis* (charla radiofónica del 22 mayo 1977); cita, en p. 16.
[17] *Loc. cit.,* 13s. [18] *Loc. cit.,* 16.
[19] P. L. Berger, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (Nueva York 1969); trad. alemana: *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz* (Francfort 1976).

[20] P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel,* 46.
[21] *Loc. cit.,* 79. [22] *Loc. cit.,* 80. [23] *Loc. cit.,* 81.
[24] Cf. pp. 601ss: ¿Desconfianza o confianza radical?
[25] P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel,* 81.
[26] *Loc. cit.,* 82.

Visto así, este redescubrimiento de la trascendencia significa «que nosotros tenemos que recuperar una mayor apertura de observación frente a la realidad... La mayor bendición moral de la religión es que apoyados en ella podemos contemplar la época en que vivimos desde una perspectiva que trasciende el día y la hora concretos y les confiere las proporciones correctas. Esto da ánimos y es a la vez una defensa contra el fanatismo. Pero el valor para hacer lo que hay que hacer no es la única ventaja moral. A ello hay que añadir también la evidencia de que lo concreto en cada caso no es lo único ni el todo de nuestra existencia. El poder hacer frente a sus exigencias y al mismo tiempo no perder la capacidad de reír ni el placer del juego, esto sí es verdaderamente una ventaja moral» [27].

Casi al mismo tiempo que el anterior, el norteamericano *Charles A. Reich,* jurista en Yale, en un libro que se hizo igualmente popular, *El reverdecer de América* [28], vislumbra el advenimiento de una nueva conciencia que está por encima del sistema y de la revolución, «Consciousness III», y reclama una nueva conciencia de la trascendencia. En medio de este mundo tecnológico, por tanto, un trascender que libere de la situación vigente mediante la elección de un nuevo estilo de vida: para refrenar la maquinaria tecnológica, el despliegue de nuevas capacidades, el desenvolvimiento de una nueva independencia y responsabilidad personal, el desarrollo de la sensibilidad, del sentimiento estético, de la capacidad de amar, de la posibilidad de una mutua convivencia y colaboración de nuevo estilo. Reich exige, en consecuencia, una nueva determinación de los valores y las prioridades y, con ello, una nueva reflexión sobre la religión y la ética, que haga posible un hombre realmente nuevo y una nueva sociedad. «El poder de la nueva conciencia no es el poder de manipular los procesos o el poder de la política y las luchas callejeras, sino el poder de los nuevos valores y de un nuevo 'way of Life' (forma de vivir)» [29].

También para *Daniel Bell,* sociólogo de Harvard, es posible «una gran renovación de la religión en la era posindustrial». Hoy, el problema fundamental reside en si el hombre, en este antagonismo entre cultura y tecnología, puede encontrar un «principio de Arquímedes» para enjuiciar y comprender su propia existencia. Y en esto, junto con la naturaleza y la historia, también la religión tiene una importancia decisiva [30]. Al igual que Talcott Parsons, Bell es de la opinión de que «la religión es algo tan universalmente humano como el lenguaje» [31]. Y cita con aprobación la frase de Max Scheler (y Max Weber): «Todo espíritu mortal cree o en Dios o en los ídolos» [32]. En un claro distanciamiento de las «religiones políticas contemporáneas y de la aspiración de ciertos 'posesos' a las verdades últimas», señala como problema central el siguiente: «quién es Dios y qué es el mal» [33]. De esta manera, Bell, «a pesar de las batallas que se libran en la cultura moderna», ve «surgir una respuesta religiosa». La religión «es un elemento constitutivo de la conciencia humana: como búsqueda cognoscitiva de la estructura del 'orden general' de la existencia humana; como necesidad emocional de desarrollar y santificar ciertos rituales; como necesidad primordial de trabar relación con otros hombres o con un conjunto de contenidos que dé una respuesta trascendental al propio yo (Selbst); finalmente, como necesidad existencial de confrontación con el dolor y la muerte» [34].

¿Son las *nuevas religiones* las únicas capaces de cumplir estas tareas? Bell es escéptico a este respecto. Pues toda religión necesita no sólo unos ritos de liberación nuevos, sino también unos ritos de incorporación a una comunidad y unas vinculaciones con el pasado y con el futuro. «En este sentido, religión es conciencia de trascendencia, viaje y travesía desde el pasado de donde procedemos (y al que estamos ligados) hacia una nueva concepción del yo, un yo entendido como instancia moral que espontáneamente asume el pasado (en lugar de dejarse simplemente modelar por él) y recurre a la tradición para garantizar la continuidad de los contenidos morales» [35]. Según esto, para el «futuro del mundo occidental» también las *religiones ya existentes* tienen la oportunidad de una «gran renovación» [36].

En cualquier caso, sobre esa oportunidad juzgarán los jóvenes. El análisis reciente de *Klaus Mehnert, Juventud en una época de ruptura: ¿De dónde - hacia dónde?* [37], reaviva la esperanza en este sentido. Dicho análisis, basado en documentadas investigaciones hechas en los Estados Unidos y en Alemania, muestra cuán numerosos son hoy los jóvenes que se plantean problemas religiosos fundamentales. «¿Ciencia y técnica? Sí; ellas pueden desintegrar y fusionar el átomo y aniquilar en segundos a millones de hom-

[27] *Loc. cit.,* 133. 134.
[28] Ch. Reich, *The Greening of America* (Nueva York 1970).
[29] Ch. Reich, *The Greening,* 327.
[30] D. Bell, *Die grosse Erneuerung - Religion und Kultur im nachindustriellen Zeitalter,* en *Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit* (Francfort 1976) 178-206; la cita, en p. 195 (título de la edición original inglesa: *The Cultural Contradictions of Capitalism,* Nueva York 1976).
[31] D. Bell, *Die grosse Erneuerung,* 200.
[32] *Loc. cit.,* 202. [33] *Ibid.* [34] *Ibid.* [35] *Loc. cit.,* 203.
[36] Así según el título en alemán.
[37] K. Mehnert, *Jugend im Zeitbruch. Woher - wohin?* (Stuttgart 1976).

bres, pueden construir aviones gigantescos con velocidad varias veces superior a la del sonido, pueden llegar a la luna y los planetas cercanos. Pero no pueden resolver ni uno solo de los problemas auténticos del hombre. ¿Existe Dios? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? También las Iglesias establecidas han perdido mucho de su fuerza de atracción, cada vez son más los hombres que buscan la verdad por otros caminos» [38].

d) El futuro de la religión.

Sea cual fuere la opinión sobre las observaciones e intentos de interpretación de Berger, Reich, Bell, Mehnert y otros escritores, una cosa es indiscutible: a pesar de los grandes avances de la secularización, en la joven generación encuentra hoy un eco redoblado el clamor por nuevas escalas de valores, por nuevos modelos, prioridades e ideales, por nuevos planteamientos y estilos de vida y, en consecuencia, por la ética y la religión. El «hombre unidimensional» busca, a menudo inconscientemente, otra dimensión de la vida, y ello no sólo trascendiendo hacia la inminente gran revolución o, después de su fracaso, hacia el «gran rechazo» (H. Marcuse [39]), sino —recurriendo otra vez a la imagen— hacia la altura o profundidad de una auténtica trascendencia que capacite al hombre para un nuevo modo de vida y acción. De ello no solamente dan testimonio los movimientos religiosos propiamente dichos, desde el movimiento de Jesús y los movimientos carismáticos hasta el interés por la religión y la mística orientales (y todas las formas posibles de superstición e incluso de fe en el diablo). También la actitud comprometida de los movimientos en pro de los derechos ciudadanos y humanos en el Este como en el Oeste, en el Norte como en el Sur, obedece en muchos casos a motivos religiosos. Y lo mismo sucede con los movimientos tercermundistas de lucha contra la pobreza y a favor de la independencia nacional, sobre todo en Africa y en Sudamérica. Si antes el influjo de la religión en la sociedad fue más directo y mayor en extensión, hoy es quizá más indirecto, pero mayor en intensidad.

Para los mismos futurólogos es difícil predecir con precisión el futuro de la religión. La religión, por principio, es algo más que el simple cómputo estadístico (por ejemplo, la asistencia a los servicios litúrgicos). La fe, la esperanza y la actuación religiosa no

[38] *Loc. cit.*, 106.

[39] H. Marcuse, *The One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston 1964); trad. alemana: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (Neuwied-Berlín 1967); cita, en p. 268.



pueden computarse simplemente con doctrinas, ritos, formas de comportamiento y estructuras. Pero a juzgar por todas las consideraciones de los especialistas y por los fenómenos religiosos indicados, parece improbable que el proceso de secularización desemboque directamente en un secularismo ateo generalizado: ni las mismas estadísticas religiosas dan pie para tales pronósticos [40]. Y viceversa: apenas cabe contar con que la secularización pueda quedar anulada por una restauración religiosa; faltan para ello todos los presupuestos y son asimismo insuficientes los signos religiosos antes enumerados. La secularización, aunque modificada, seguirá probablemente adelante, pero no redundará únicamente en detrimento de la religión: este tercer pronóstico de Th. Luckmann tiene a su favor las máximas probabilidades [41].

Se puede estimar que lo más importante de la religión es la pertenencia a una comunidad (como factor de integración social en el sentido de Durkheim) o la inserción en un sistema de interpretación (como factor que otorga sentido y racionaliza los valores en el sentido de Weber). Se puede sostener que la religión tendrá mayor trascendencia para las relaciones interhumanas, si bien presentará unas formas cada vez menos sacrales (Thomas Luckmann, Peter Berger), o que, sin renunciar a sus formas sacrales, ejercerá un influjo indirecto en las instituciones y estructuras sociales (Talcott Parsons, Clifford Geertz, Daniel Bell) o, finalmente, que combinando su función integradora y dadora de sentido, influirá más bien en la formación de élites progresistas en el seno de una sociedad pluralista (Andrew Greely) [42]. En todo caso, en una cosa coinciden todos los sociólogos de la religión: ¡la religión, como el arte, existirá siempre! Aquí, sin embargo, no hay que confundir la religión con lo institucional-eclesiástico, lo sacral y lo irracional, como tampoco se debe identificar secularización con deseclesialización, desacralización y desencantamiento racional.

Así, pues, echando una mirada retrospectiva al largo camino que va de Bloch y Horkheimer hasta los actuales especialistas en ciencias humanas y sociales, ¿qué se puede pensar hoy respecto al futuro de la religión?

- *La convicción común a creyentes en Dios y ateos de que el mundo actual con todas sus injusticias no está en orden mantie-*

[40] Cf. A. M. Greeley, *Religion in the Year 2000* (Nueva York 1969) cap. 3: The Data.

[41] Cf. Th. Luckmann, *Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des religiösen in der modernen Gesellschaft?*, en O. Schatz (ed.), *Hat die Religion Zukunft?* (Graz 1971) 69-82.

[42] A. M. Greeley, *El hombre no secular. Persistencia de la religión* (Cristiandad, Madrid 1974).

*ne vivo en la humanidad el anhelo por alguien enteramente otro: por una realidad última, diferente de este mundo aparente, constatable y contradictorio en sí mismo, como quiera que dicha realidad se entienda.*

- *Los más graves problemas del hombre, de la sociedad y de la ciencia en el presente y en el futuro obligan a preguntarse por nuevas escalas de valores, normas y prioridades, por una nueva visión y un nuevo estilo de vida, y con ello, a preguntarse por la ética, y con la ética —por lo que respecta a su fundamentación e incondicionalidad— a preguntarse por la religión.*
- *En lo que respecta al futuro, uno puede afirmar sin reparo alguno el moderno proceso de secularización y la autonomía de los organismos y saberes mundanos y, no obstante, rechazar resueltamente las ideologías del secularismo ateo, es decir, esa concepción arreligiosa del universo que vincula la mundanidad del mundo, de sus organismos y saberes, con un ateísmo radical.*
- La religión *implica una verificación social concreta de esa relación con un fundamento y sentido absolutos, con una instancia última y definitiva, con algo que me atañe incondicionalmente.*
- *No obstante,* auténtica religión *sólo se da donde este sentido y fundamento, esta instancia última y definitiva que me atañe incondicionalmente no es algo puramente mundano («secular»), sino «divino» («absoluto», «santo») en el sentido más amplio.*
- *Donde lo no divino se establece como sentido y fundamento, como instancia última y definitiva que me atañe incondicionalmente —la nación en el nacionalismo, el pueblo en el nacionalsocialismo, la ciencia en el cientismo, lo material en el materialismo— es preferible hablar de* cuasi-religión *(Paul Tillich) o de* sucedáneo de la religión.

Aquí el teólogo tiene que esforzarse por emplear un lenguaje lo más claro posible. El, que a diferencia de los psicólogos y sociólogos no sólo tiene que habérselas con la religión como fenómeno individual y social, sino sobre todo con la *verdad* de la religión y de la fe en Dios, tiene que seguir con las interrogantes. El problema de la religión no encuentra una respuesta teológica clara donde simplemente se habla de religión y religiosidad en general, sino donde se da una respuesta concreta al problema de Dios. Ya que todos los «signos» y «símbolos» de la trascendencia (Berger) *no* constituyen por sí solos una *fundamentación* de la misma.
Todas las exigencias de una nueva conciencia, de una nueva determinación de los valores y una nueva reflexión sobre lo religioso (Reich) aún *no* fundamentan la *necesidad* de la religión.
Todas las necesidades humanas de religión (Bell) aún *no* demuestran la *verdad* de la religión.
Todos los interrogantes por el origen y el destino de la realidad (Mehnert) aún *no* demuestran la *posibilidad de una respuesta.*



Y con la mirada puesta en Horkheimer, Marcuse y Bloch cabe preguntar de forma más tajante:
¿Anhelo por el enteramente otro? Sí. Pero a este anhelo por el enteramente otro, ¿responde también la realidad de un enteramente otro?
¿Absolutidad de la ética? Sí. Pero ¿existe realmente una instancia moral absoluta?
¿Trascendencia que sobrepasa la unidimensionalidad de la existencia humana? Efectivamente. Pero ¿significa esto necesariamente un sí a Dios?
Si Dios ha de ser la respuesta a todas las aspiraciones, esperanzas e interrogantes del hombre, habrá que dar antes una respuesta clara y terminante a la pregunta básica: ¿existe realmente Dios?

### 2. *La hipótesis de Dios*

En las *Historias del señor Keuner* de Brecht se puede leer: «Alguien preguntó al señor Keuner si Dios existe. Y él respondió: 'Yo te aconsejo que pienses si tu comportamiento cambiaría según la respuesta que diésemos a esta cuestión. Si no cambiase, podemos prescindir de la pregunta. Pero si cambiase, entonces yo puedo por lo menos ayudarte diciéndote que tú mismo ya te has decidido: tú necesitas un Dios» [43].

Los teólogos acostumbran a eludir estas alternativas ingeniosas con fórmulas no menos ingeniosas. Por ejemplo, con la frase ya citada: «No existe un Dios que 'exista'». Esta proposición, sin duda, expresa de forma correcta (en el sentido de Bonhoeffer) que Dios no existe como existe el Lago de Ginebra o el Monte Cervino o el amor entre dos personas. Pero esto no constituye una respuesta a la pregunta concreta por la existencia de Dios. Otros podrían —volviendo de nuevo a Brecht— modificar así la frase: «Un Dios que se necesita no se necesita». También esta idea es correcta, en cuanto que Dios no puede ser nunca función o medio para un fin (para la educación de los hijos, para la política, la Iglesia, etc.), si es que ha de seguir siendo Dios. Pero tampoco

[43] B. Brecht, *Geschichten vom Herrn Keuner*, en *Gesammelte Werke*, vol. 12 (Francfort 1967) 380.

esta frase responde al nítido interrogante sobre la existencia de Dios.

¿No hay muchos contemporáneos nuestros que creen en la existencia de Dios (o al menos en un «ser supremo»), pero que en su praxis cotidiana no dejan traslucir nada de esa fe? Y, al contrario, ¿no hay también muchos contemporáneos que no creen en la existencia de Dios, pero que en la *práctica* viven *como si* Dios existiera? Por eso el interrogante planteado por Brecht exige una respuesta clara: si Dios existe, ¿cambiaría algo la conducta del hombre o no? Si cambia algo, es la hora de dar una respuesta clara y terminante, aunque hayamos de guardarnos muy bien de incurrir en una moralización del problema: ¡los creyentes en Dios no son por principio mejores personas!

a) Qué cambiaría si...

Sería muy fácil responder lacónicamente con la hipótesis negativa que formuló Dostoievsky y Jean-Paul Sartre asumió posteriormente como «punto de partida del existencialismo»: «*Si Dios no existe, todo está permitido*» [44], si bien este «todo» es interpretado en uno y otro caso de modo diferente. Pero nosotros queremos abordar la tarea difícil, desarrollando la hipótesis positiva —¡hipótesis, nótese bien!—. Y lo más natural es que partamos de los interrogantes que se han planteado a lo largo de todo este capítulo. Así, empezamos diciendo lo siguiente:

*Si* Dios existiera,
entonces esta vida, que *Kurt Tucholsky*, con una expresión minimizante, encontró un tanto ruidosa y no llegó a entender muy bien, no sería todo; entonces sería posible ya ahora una tras-cendencia liberadora, un trascender del «hombre unidimensional» hacia otra dimensión: una alternativa real, como propugna *Herbert Marcuse* (aun siendo ésta básicamente distinta de la que defiende Marcuse);
entonces la pregunta fundamental de *Gottfried Wilhelm Leibniz:* «¿por qué existe algo y no más bien nada?», podría tal vez obtener una respuesta, como también la pregunta de *Martin Heidegger* por lo que él llamaba el «milagro de los milagros»: «¿por qué existe en absoluto el ente y no más bien la nada?»;
entonces no sería necesario quedarse en una llamada de los dioses desaparecidos, como suecede en Heidegger;
entonces el anhelo infinito del hombre, que según *Ernst Bloch* es un ser inquieto, inacabado, insatisfecho, sempiterno caminante, que cada vez exige más, sabe más, busca más, que constantemente

[44] J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (París 1946) 36.



alarga sus brazos hacia lo distinto y lo nuevo, tendría sentido y no desembocaría finalmente en el vacío;
entonces no sólo se ensayaría una «salvación posible» en el laboratorio experimental del mundo, sino que se hablaría de una «salvación real» para el individuo y para la sociedad, salvación que el mundo —tanto «capitalista» como «socialista»— no puede darse a sí mismo;
entonces estaría fundamentada —por Dios mismo— la ancestral esperanza en una «nova vita», en el utópico omega, en el momento cumplido, en el reino de Dios, y la reconciliación del hombre y la naturaleza, del logos y el cosmos ya no sería una ilusión;
entonces el mismo sufrimiento inevitable, que según los representantes de la *teoría crítica* no puede ser eliminado racionalmente, el infortunio y el dolor, la vejez y la muerte del individuo e incluso la ultimidad amenazante del hastío dentro de un mundo totalmente administrado ya no serían lo definitivo, sino que podrían remitir a algo enteramente distinto;
entonces el anhelo de *Max Horkheimer* por la justicia cumplida, por el sentido absoluto y la verdad eterna no sería algo irreal, sino algo últimamente realizable, infinitamente realizable;
entonces los signos y las cifras de la trascendencia (Berger), las exigencias de una nueva conciencia y una nueva determinación de los valores (Reich), la necesidad de religión (Bell), las preguntas relativas al origen y al fin (Mehnert) no nos remitirían a la nada, sino a la más real realidad.

Estos son los grandes problemas vitales del hombre en el futuro y en el presente, a los que es preciso responder y que, por decir relación a la totalidad, sólo pueden ser respondidos desde la solución al problema de Dios. La respuesta a tales problemas variará fundamentalmente según que Dios exista o no exista. Todos ellos pueden agruparse en los tres interrogantes siguientes:

*«¿Qué somos?».* Seres deficientes, que no son lo que podrían ser. Seres expectantes, esperanzados y anhelantes, que se trascienden sin cesar a sí mismos. Pero ¿por qué somos así? ¿Qué es lo que explica este extraño impulso hacia una constante trascendencia? ¿Qué puede explicar esto, no sólo fáctica y provisionalmente, sino última y definitivamente? ¿Existe alguna respuesta para esta pregunta? ¿O acaso ni siquiera cabe la pregunta misma?

*Si* Dios existiera, habría una respuesta para el gran interrogante de por qué somos seres deficientes y finitos y a la vez ilimitadamente expectantes, esperanzados, anhelantes.

*«¿De dónde venimos?»*. Preguntando de causa en causa podemos retroceder a lo largo de toda una secuencia de causas. Pero este recorrido de causa en causa no sirve de nada si lo que se necesita explicar es el todo. Porque ¿cuál es la causa de todas las causas? ¿No vamos a dar aquí con la nada? Pero ¿qué explica la nada justamente en cuanto... nada? ¿O tendremos acaso que contentarnos con una materia a la que hay que atribuir atributos divinos, eternidad y omnipotencia, o incluso con el hidrógeno, que como ninguna otra cosa hace surgir de nuevo la pregunta por el origen? ¿No hay ninguna respuesta para esta pregunta? ¿O es que ni siquiera es lícito formularla?

*Si* Dios existiera, se podría responder al grave interrogante del origen del hidrógeno y de la materia, del origen del mundo y del hombre.

*«¿Hacia dónde vamos?»*. Podemos ir examinando toda una serie de fines. Así podemos alcanzar un fin tras otro, pero todo ello no basta para dar un sentido al todo, a la totalidad de la vida humana y de la historia de la humanidad. Porque ¿cuál es el fin de todos los fines? ¿No habrá de ser la nada también el fin, como puede ser el principio? Pero la nada, lo mismo que no explica el principio, tampoco explica el final. ¿Es que el fin debe ser una sociedad totalmente tecnificada o radicalmente revolucionada, algo que tanto en uno como en otro caso se presenta hoy más problemático que nunca? ¿No hay respuesta para esta pregunta? ¿O es que ni siquiera es lícito formularla?

*Si* Dios existiera, se podría responder al grave interrogante del fin del hombre y de la humanidad, del fin de la vida humana y de la historia de la humanidad.

### b) Fundamento, soporte y meta de la realidad.

Podemos resumir todo esto en aquellas tres célebres preguntas en las que, según Kant, se centra todo el interés de la razón humana y que demuestran que los interrogantes últimos son también los primeros. ¿Qué puedo saber?: pregunta por la verdad. ¿Qué debo hacer?: pregunta por la norma. ¿Qué me cabe esperar?: pregunta por el sentido.

En la vida concreta todo va unido: los problemas «funcionales» y «esenciales», lo técnico-racional y lo integral-personal, la «inautenticidad» y la «autenticidad» existencial del hombre en el sentido heideggeriano, así como la «alienación» y la «liberación» social en el sentido de Marx. Es verdad que en el hombre concreto las preguntas esenciales por el sentido y la verdad, las normas y los valores, pueden permanecer encubiertas o reprimidas, ahora más que nunca, bajo el influjo adormecedor de nuestra sociedad de consumo y bienestar. ¡Hasta que nuevamente son evocadas por reflexión o, mejor aún, por «destino» colectivo o particular y sobresaltan al hombre, despertándole de repente de su confianza radical, más o menos ingenua, en la realidad!



Recordémoslo. ¡Aun para aquél que con una actitud de confianza radical da su «sí» a la realidad del mundo y del hombre, la *problematicidad general de la realidad* en su dimensión óntica, noética y ética sigue en pie! Pues la problemática realidad no pierde su problematicidad radical porque se confíe en ella: esa misma realidad que es capaz de fundamentar una confianza radical aparece, enigmáticamente, como *infundada;* siendo sustentadora, aparece ella misma como *sin soporte;* evolucionando incesantemente, aparece en sí misma como *sin meta*. Una enigmática facticidad de lo real que se manifiesta en una radical falta de fundamento, de soporte y meta. Ella es la que invita en todo momento a replantearse la cuestión de la realidad, la cuestión del ser o el no ser, de la confianza radical o el nihilismo [45].

Esta es, pues, la cuestión que se ventila: ¿dónde se encuentra el que cree en Dios, en la competición, en la confrontación teórica y práctica con el no creyente? ¿Quién puede interpretar mejor las experiencias humanas fundamentales, el hombre y el mundo, la realidad en general? De eso se trataba también cuando arrostramos la confrontación con el ateísmo moderno, sobre todo con Feuerbach y Marx, Nietzsche y Freud. La cuestión capital es, pues, la siguiente: *¿desde dónde* hay que explicar la realidad universalmente problemática? ¿Qué la hace posible? ¿Cuál es, por tanto, la *condición de posibilidad de esta realidad problemática?*

Con esto intentamos tomar del todo en serio la advertencia de Bonhoeffer y hablar «de Dios no desde la periferia, sino desde el centro; no desde la debilidad, sino desde la fuerza» [46]. Lo cual significa: la pregunta general por el origen de la realidad, por su fundamento, soporte y meta, es sólo *un* acceso a Dios, ciertamente, pero este acceso viene impuesto por la omnicomprensiva problemática moderna en el horizonte del nihilismo y el ateísmo. En la vida concreta, no obstante, hay innumerables vías de acceso a Dios: el disidente en Moscú y el presidente en Washington, el director socialmente comprometido de un complejo industrial y el líder sindical por convicción, el guía de montaña en los Alpes del

[45] Cf. pp. 647ss: El permanente enigma básico de la realidad.

[46] D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Munich 1951) 182.

Valais y la misionera médico en el sur de la India, el sacerdote obrero en los suburbios de París y el papa en el Vaticano: todos ellos tienen sus particulares y propias razones para creer en Dios. Pero todas estas razones siempre dependen de una u otra manera de la grandeza y miseria del hombre y del mundo, es decir, de la problemática realidad.

Si el hombre no quiere renunciar a la comprensión de sí mismo, del mundo y de la realidad en general, no debe sentirse impedido por ninguna prohibición de pregunta, cualquiera que sea quien la imponga (por intereses bastante claros la mayoría de las veces). Estas preguntas últimas, que son a la par las primeras, claman inexorablemente por una respuesta. Pues cuando uno experimenta en concreto la inseguridad de la vida, la incertidumbre del saber, la angustia y la desorientación del hombre a tantos niveles, que nosotros hemos podido seguir partiendo de Descartes y Pascal a lo largo de toda la época moderna, no puede por menos de preguntarse: *¿de dónde* proviene esta *realidad,* suspendida entre el ser y el no ser, entre el sentido y el absurdo, sustentada en la inconsistencia, caminante sin rumbo, tan radicalmente *problemática,* en suma?

Llegados aquí hemos alcanzado al fin, en nuestro largo itinerario por la época moderna, el mismo punto que ya constituyó el necesario punto de partida de nuestro libro *Ser cristiano* [47]. Y ahora podrá ver claramente el lector que estos dos libros no pueden separarse y que en lo fundamental —la pregunta por la realidad y por Dios— ambos están en estrecha y necesaria conexión, completándose e iluminándose el uno al otro. Y esto no sólo respecto a la cuestión de nuestro acceso a Dios, sino también —como veremos más tarde— respecto a la comprensión tanto veterotestamentaria como específicamente cristiana de Dios. Para mayor facilidad del lector conviene subrayar la coherencia y la lógica de la concepción global, recogiendo aquí de nuevo las tesis más importantes de *Ser cristiano* en lo tocante a Dios como hipótesis y como realidad; tesis que ahora han sido iluminadas y fundamentadas tanto en su vertiente histórica como sistemática de una forma muy distinta de lo que fue posible en *Ser cristiano.* Las similitudes son aquí no sólo intencionadas, sino inevitables.

¿Existe Dios? ¡Ahora nos dirigimos, expresamente incluso, al no creyente! Pues hasta quien no cree *que* Dios existe puede al menos admitir la *hipótesis,* cuyo sentido intrínseco ha quedado pa-

[47] Cf. H. Küng, *Ser cristiano* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978) 79-104: La realidad de Dios.



tente en la sección anterior y que, por supuesto, nada decide todavía sobre la existencia o no existencia de Dios. La hipótesis dice así: *si* Dios existiera, *habría* una solución radical para el enigma de la realidad, que sigue siendo problemática: en cuanto que así se encontraría una respuesta básica, que sería preciso desarrollar e interpretar, para la pregunta por el «de dónde». Esta hipótesis, cuyas implicaciones han quedado patentes tras nuestra minuciosa confrontación con el ateísmo y el nihilismo, puede formularse así, con la máxima concisión:

- *Si Dios existiera, la realidad fundante como tal ya no estaría últimamente infundada. ¿Por qué? Porque Dios sería en tal caso el fundamento primordial de toda realidad.*
- *Si Dios existiera, la realidad autosustentante no carecería en última instancia de soporte. ¿Por qué? Porque Dios sería en tal caso el soporte primordial de toda realidad.*
- *Si Dios existiera, la realidad autoevolutiva no carecería en último término de meta. ¿Por qué? Porque Dios sería entonces la meta primordial de toda realidad.*
- *Si Dios existiera, la realidad suspendida entre el ser y el no ser ya no sería últimamente sospechosa de inanidad. ¿Por qué? Porque Dios sería entonces el ser mismo de toda realidad.*

Esta hipótesis puede precisarse algo más, tanto positiva como negativamente, teniendo en cuenta la ambivalente realidad del mundo y del hombre (recordemos sobre todo lo dicho acerca de Nietzsche y los «trascendentales» escolásticos: lo uno, lo verdadero, lo bueno [48]). Formularemos primero las preguntas *positivamente,* y póngase atención en cada palabra:

Si Dios existiera, ¿por qué se podría finalmente admitir, en una actitud de confianza básica razonable, que tras todo el desgarramiento de la realidad se esconde una última unidad, que tras toda su absurdidad se oculta un último sentido, que tras toda su futilidad late un último valor? ¡Porque Dios sería el *origen,* el *sentido* y el *valor primordial* de todo ente;

Si Dios existiera, ¿por qué se podría admitir, en una actitud de confianza básica razonable, que tras la inanidad de lo real se esconde el ser? ¡Porque Dios sería el *ser mismo* de todo ente!

Bien entendido que con ello la realidad no perdería su inanidad fáctica. Pero se daría un motivo por el cual el hombre, a pesar de lo inane de la realidad, puede entregarse y abandonarse a ella.

[48] Cf. pp. 471ss: La realidad cuestionable.

¡Y ahora la *contraprueba!* Si Dios existiera, también podría entenderse la cara *negativa* de la realidad, su inanidad:
¿Por qué la realidad fundante del hombre y del mundo aparece como últimamente infundada en sí misma, la realidad sustentante como carente en sí misma de un último soporte y la realidad autoevolutiva como carente de un último objetivo para sí misma? ¿Por qué su unidad se ve continuamente amenazada por la división, su sentido por el absurdo y su valor por la futilidad? ¿Por qué la realidad, fluctuante entre el ser y el no ser, se hace al final sospechosa de irrealidad e inanidad?
La respuesta básica sería la misma en todos los casos: ¡Porque la realidad problemática como tal *no es Dios!* ¡Porque el yo, la sociedad y el mundo no pueden identificarse con su fundamento, soporte y meta primordiales, con su origen, sentido y valor originarios, con el ser mismo!

c) Fundamento, soporte y meta de la existencia humana.

La misma hipótesis puede ahora aplicarse, aún más agudizada, a la especial problematicidad *de mi existencia humana.* Entonces rezaría como sigue: *¡si* Dios existiera, *estaría* también básicamente resuelto el enigma de mi existencia humana con su permanente problematicidad! Lo cual significa para mí: si Dios existiera,

- *entonces yo podría afirmar confiadamente y con fundamento la unidad e identidad de mi existencia humana frente a la amenaza del destino y de la muerte. ¿Por qué? Porque Dios sería efectivamente el origen primero de mi propia vida;*
- *entonces yo podría afirmar confiadamente y con fundamento la verdad y el sentido de mi existencia frente a la amenaza del vacío y del absurdo. ¿Por qué? Porque Dios sería también el sentido último de mi vida;*
- *entonces yo podría afirmar confiadamente y con fundamento la bondad y el valor de mi existencia frente a la amenaza de la culpa y la condenación. ¿Por qué? Porque Dios sería también la esperanza abarcadora de mi vida;*
- *entonces yo podría afirmar confiadamente y con fundamento el ser de mi existencia humana frente a la amenaza de la nada: Dios sería también el ser mismo de la vida del hombre.*

Si se quiere, también puede comprobarse esta respuesta hipotética por medio de la *contraprueba:*
¿Por qué la unidad y la identidad, la verdad y el sentido, la bondad y el valor de mi propia existencia humana están continuamente amenazados por el destino y la muerte, el vacío y el absurdo, la culpa y la reprobación? ¿Por qué el ser de mi propia existencia está amenazado sin cesar por el no ser?
La respuesta básica seguiría siendo lógicamente la misma: ¡porque el hombre *no es Dios!* ¡Porque mi yo humano no puede identificarse con su origen, sentido y valor primordiales, con el ser mismo!



Así, pues, difícilmente se puede discutir: *si* Dios existiera, se daría la condición de posibilidad de esta realidad problemática y se explicaría su «origen» (en el sentido más amplio). *¡Si existiera!* Pero hay una proposición muy antigua de la lógica que afirma: *«¡Ab esse ad posse valet illatio, non autem viceversa!»:* de la realidad puede concluirse la posibilidad, pero no viceversa. Por tanto, de la hipótesis Dios no cabe deducir la realidad de Dios. ¿Cómo llegar, pues, de la hipótesis a la realidad? Ahora podemos dar una respuesta.

## 3. *La realidad de Dios*

Si no queremos caer en simplificaciones, tenemos que avanzar paso a paso. ¿Cuáles son las alternativas? Aunque vamos a contraponer antitéticamente las posturas —como hicimos al hablar de la confianza fundamental—, eso no significa que queramos dividir a los hombres en buenos («temerosos de Dios») y malos («ateos») ni dar una calificación moral a su decisión a favor o en contra de Dios. Aunque es evidente que el problema de Dios implica también una dimensión ética, la alternativa debe ser primero perfilada mediante una confrontación básica.

a) El sí o no a Dios, posible.

La confrontación con Feuerbach, Marx, Freud y Nietzsche ha demostrado [49] que hay una cosa que no podemos discutir al ateísmo:

- *El no a Dios es posible. El ateísmo no puede ser eliminado racionalmente. ¡Es irrefutable!*

¿Por qué? Invariablemente, la experiencia de la *problematicidad* radical de toda realidad brinda al ateísmo motivo suficiente

[49] Acerca de Feuerbach cf. pp. 271ss: El ateísmo antropológico. Sobre Marx, cf. pp. 306ss: El ateísmo sociopolítico. Sobre Freud, cf. pp. 366ss: El ateísmo psicoanalítico. Sobre Nietzsche, cf. pp. 506ss: La antirreligión.

para hacer y mantener esta afirmación: la realidad carece en absoluto de fundamento, soporte y meta primordiales. Cualquier discurso sobre un origen, un sentido y un valor primero es inaceptable. Nada se puede saber de todo esto: así el agnosticismo con proclividad al ateísmo. Aún más, tal vez lo último sea el caos, el absurdo, la ilusión, la apariencia y el no ser, exactamente la nada: así el ateísmo con proclividad al nihilismo.

Así, pues, de hecho no hay pruebas positivas de la *imposibilidad* del ateísmo. No es posible refutar positivamente al que dice: ¡no hay Dios! Ante una afirmación semejante, de nada sirve una prueba estricta o una demostración general de Dios. Este aserto negativo se basa en última instancia en una *decisión* profunda, que depende de la opción fundamental ante la realidad en general. La negación de Dios no puede refutarse por caminos puramente racionales.

Pero la confrontación con Feuerbach, Marx, Freud y Nietzsche [50] también ha evidenciado otra cosa [51]: que tampoco el ateísmo, por su parte, puede excluir positivamente la otra alternativa:

- *También es posible el sí a Dios. El ateísmo no puede ser fundamentado racionalmente. ¡Es indemostrable!*

¿Por qué? Porque es la *realidad* con toda su problemática la que ofrece motivo suficiente para arriesgar un sí confiado no sólo a esta realidad, a su identidad, sentido y valor, sino también a aquel sin el que esa misma realidad aparece, pese a su carácter fundante, en último término infundada, pese a su condición sustentante, en último término sin soporte, pese a su autoevolución, en último término sin meta: esto es, un sí confiado al fundamento, soporte y meta últimos de la problemática realidad.

En síntesis: no existe de hecho ninguna prueba concluyente de la *necesidad* del ateísmo. Tampoco se puede rebatir positivamente al que dice: ¡hay un Dios! Semejante confianza, que la misma realidad insta a tener, no se ve conmovida por el ateísmo. También la afirmación de Dios descansa últimamente en una *decisión* que, lo mismo que la otra, depende de la opción fundamental ante la realidad en general. También ella es racionalmente irrefutable.

[50] Cf. pp. 288ss: Feuerbach ante la crítica; 322ss: Marx ante la crítica; 399ss: Freud ante la crítica; pp. 545ss: Nietzsche ante la crítica.
[51] Cf. pp. 444ss: Tercer balance provisional: Tesis sobre el ateísmo, y 567ss: Cuarto balance provisional: Tesis sobre el nihilismo.

### b) Dios, una cuestión de confianza.

Las alternativas se han clarificado: es posible tanto el sí como el no a Dios. ¿No nos encontramos nuevamente en un empate, en tablas?

Aquí precisamente reside el nudo gordiano de la solución al problema de la existencia de Dios. Solución que hemos ido preparando a lo largo de las minuciosas discusiones con la teología natural del Vaticano I [52], con la teología dialéctica de Barth y de Bultmann [53] y con la teología del postulado moral de Immanuel Kant [54]. Podríamos resumirlo así:

- Si *Dios existe, él es la respuesta a la radical problematicidad de la realidad.*
- La existencia *de Dios es algo que puede ser aceptado:*
  *no en virtud de una prueba o demostración estricta de la razón pura (teología natural)*
  *ni en virtud de un postulado moral incondicionado de la razón práctica (Kant);*
  *ni exclusivamente en virtud del testimonio de la Biblia (teología dialéctica).*
- La existencia *de Dios es algo que sólo puede ser admitido mediante una* confianza *basada en la realidad misma.*

A esta entrega confiada a un fundamento, soporte y sentido último de la realidad (y no sólo al abandono en el Dios cristiano) se la llama ya atinadamente en el lenguaje universal *«creencia»* en Dios, *fe en Dios.* En sentido análogo a la «confianza radical», también se podría hablar en general de *«confianza en Dios»,* si esta expresión no llevase una carga excesivamente teológica o emocional. Pero para no dejar que este importante término se deteriore totalmente, hablaremos a veces de *«confianza en Dios»* (Gott-vertrauen), conscientes de su analogía con la «confianza en el fundamento» (Grund-vertrauen). En ese caso se trata también de auténtica fe, aunque en un sentido amplio, porque tal fe no tiene que ser suscitada por la predicación cristiana, sino que también está al alcance de los no cristianos (judíos, musulmanes, hindúes, etc.) [55]. A los hombres que profesan una fe semejante se les llama justamente, sean o no cristianos, «creyentes en Dios». En cambio, el ateísmo, que supone una negativa de la confianza en

[52] Cf. pp. 694ss: Conocimiento de Dios por la razón: Vaticano I.
[53] Cf. pp. 706ss: Debate sobre la teología natural.
[54] Cf. pp. 731ss: Algo más que la razón pura.
[55] Cf. pp. 712ss: Conocimiento de Dios de los no cristianos.

Dios, recibe en el lenguaje corriente la denominación de *«incredulidad»*.

Así pues, es *ineludible* que el hombre tome una *decisión* libre, aunque no arbitraria, ante la realidad como tal e igualmente ante el primer fundamento, soporte y meta de esa misma realidad. Como ni la realidad ni su fundamento, soporte y meta primeros se imponen con evidencia avasalladora, queda margen para la libertad humana. El hombre debe decidirse sin coacción intelectual, aunque también sin prueba racional. Tanto el ateísmo como la fe en Dios son, por tanto, una aventura, un riesgo [56]. Toda la crítica de las pruebas de la existencia de Dios [57] lo deja bien claro: la fe en Dios tiene carácter de opción y, al revés, la opción por Dios tiene carácter de fe.

Lo que en el problema de Dios se ventila es, por tanto, una decisión, una decisión vital, situada sin lugar a dudas a un nivel más profundo que la opción a favor o en contra de la realidad como tal, necesaria frente al nihilismo. Apenas se le abre al individuo esta última profundidad y surge la pregunta, la decisión se torna ineludible. Como en la confianza radical, también en el problema de Dios vale lo siguiente: quien no elige, elige: ha elegido no elegir. En una votación de confianza respecto al problema de Dios, abstenerse de votar significar denegar la confianza y es en la práctica un voto de censura. Quien aquí no dice sí —en la práctica al menos—, está diciendo no.

Lo malo es que la «profundidad» (o «altura») de una verdad y la seguridad de su aceptación por el hombre están en relación

[56] Es interesante señalar que ya William James, en *The Will to Believe* —publicado por primera vez en el «New World» (junio de 1896) y ahora accesible en edición de bolsillo en la obra miscelánea *Pragmatism and Other Essays* (Nueva York 1963) 185-213— inició esta vía de la hipótesis y, apuntando a la apuesta de Pascal, destacó vigorosamente el carácter de decisión de la fe, como tesis principal de su libro: «Nuestra naturaleza pasional no sólo puede legítimamente, sino que además tiene que decidirse en una opción entre diversas proposiciones, siempre que sea una opción genuina que por su naturaleza no pueda ser decidida por razonamientos intelectuales. Porque decir, en tales circunstancias: 'no decido, sino que dejo la cuestión abierta', es ya de por sí una decisión apasionada —tanto si la decisión es positiva como si es negativa— y corre el peligro de errar en la verdad» (p. 200). Pero James no reflexiona lo suficiente sobre la racionalidad de este acto de decisión, que para él se reduce a un acto del sentimiento con cierta comprensión intelectual. El carácter de decisión propio de la fe es resaltado igualmente por F. Ferré, *Language, Logic and God* (Londres 1961) especialmente pp. 224-233. En conexión con W. James y J. Dewey, pero también con la filosofía procesual, intenta bosquejar una teoría pragmática de la religión E. Fontinell, *Toward a Reconstruction of Religion. A Philosophical Probe* (Nueva York 1970).

[57] Cf. pp. 722ss: Pruebas de la existencia de Dios.



inversa [58]. Cuanto más insignificante es la verdad («perogrullada», «trivialidad»), mayor es la seguridad. Cuanto más importante es la verdad (por ejemplo, la verdad estética, moral o religiosa en comparación con la aritmética), menor es la seguridad. Y la razón es que cuanto más «honda» es para mí la verdad, tanto más debo yo abrirme a ella, prepararme interiormente, dedicarme a ella con entendimiento, voluntad y sentimiento, para llegar a la auténtica «certidumbre», que no es lo mismo que «seguridad» garantizada [59]. Una verdad *profunda* (Dios existe), para mí externamente insegura y acosada por la duda, pero que supone por mi parte un firme compromiso personal, puede tener mayor valor de conocimiento que una verdad segura e incluso «absolutamente» segura, pero *trivial* ($2 \times 2 = 4$).

c) Fe en Dios como confianza radical últimamente fundada.

Pero de la posibilidad del sí y del no, ¿no se sigue la igual validez del sí y del no? ¡De ninguna manera!

- *El no a Dios significa una confianza radical* últimamente infundada *en la realidad: el ateísmo no puede aducir ninguna condición de posibilidad de la realidad problemática. Quien niega a Dios no sabe en definitiva por qué confía en la realidad.*

Esto significa que el *ateísmo vive*, si no de una desconfianza radical nihilista, sí al menos de *una confianza radical en el fondo infundada*. Con el no a Dios el hombre se decide en contra del fundamento primero, del soporte más radical, de la última meta de la realidad. En el ateísmo el sí a la realidad resulta a fin de cuentas infundado: es una confianza radical fluctuante, a la deriva, no anclada ni enraizada en parte alguna, desorientada y paradójica. En el nihilismo, debido a su radical desconfianza básica, no es posible en absoluto el sí a la realidad. El ateísmo es incapaz de señalar una *condición de posibilidad de la realidad problemática*. Por eso en él se echa de menos, si no toda, sí cuando menos una racionalidad radical, cosa que él encubre a menudo con una confianza racionalista, pero irracional en definitiva, en la razón humana.

No; no es indiferente decir sí o no a Dios. ¡El *precio que el ateísmo paga por su no* es bien conocido! Pone en peligro su pro-

[58] Cf. H.-E. Hengstenberg, *Wahrheit, Sicherheit, Unfehlbarkeit. Zur «Problematik» unfehlbarer kirchlicher Lehrsätze,* en H. Küng (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz* (Einsiedeln 1973) 217-231.

[59] Cf. pp. 75ss: La relatividad de la certeza matemática.

pia existencia por falta de un último fundamento, soporte y meta: se arriesga a la posible división, absurdidad y futilidad, a la inanidad de la realidad en general. Todo ateo que sea consciente de su ateísmo se expone, por decisión enteramente personal, al riesgo del abandono, la peligrosidad y el desmoronamiento con todas sus secuelas de duda, angustia y hasta desesperación. Todo esto, naturalmente, en caso de que el ateísmo sea serio y no mera pose intelectual, coquetería esnobista o superficialidad irreflexiva.

Para el ateo quedan sin respuesta los «eternos» interrogantes de la vida humana, tan últimos como primeros e inmediatos, que ninguna prohibición intelectual puede sofocar y que se plantean irremediablemente tanto en los límites de la vida del hombre como en el centro de la vida personal y social. Atengámonos una vez más a los interrogantes de Kant:

¿Qué podemos *saber?* ¿Por qué existe algo en absoluto? ¿Por qué no, más bien, la nada? ¿De dónde viene y adónde va el hombre? ¿Por qué es el mundo como es? ¿Cuál es el fundamento y sentido último de toda realidad?

¿Qué debemos *hacer?* ¿Por qué hacemos lo que hacemos? ¿Por qué y ante quién somos, en última instancia, responsables? ¿Qué merece repulsa absoluta y qué amor? ¿Qué sentido tienen la fidelidad y la amistad, el sufrimiento y la culpa? ¿Qué es decisivo para el hombre?

¿Qué nos cabe *esperar?* ¿Para qué estamos en la tierra? ¿Qué significa todo esto? ¿Existe algo que nos sustente en medio de toda la inanidad, que no nos permita nunca desesperar? ¿Hay algo estable en medio de todos los cambios, algo incondicionado en lo condicionado? ¿Un absoluto en medio de la relatividad que experimentamos por doquier? ¿Qué nos queda: la muerte, que al final todo lo vuelve sin sentido? ¿Qué nos dará coraje para vivir y coraje para morir?

Verdaderamente, todos éstos son interrogantes que apuntan a la totalidad: interrogantes no sólo para los que mueren, sino también para los que viven; no sólo para los pusilánimes y poco informados, sino especialmente para los informados y comprometidos. No son subterfugios para la inactividad, sino incentivos para la acción. Todos estos interrogantes quedan sin respuesta definitiva en el ateísmo. He aquí la tesis contraria:

- *El sí a Dios implica una confianza radical* últimamente fundada *en la realidad. La fe en Dios, en cuanto confianza radical y fundamental, puede aducir la condición de posibilidad de la problemática realidad. Quien afirma a Dios sabe por qué puede fiarse de la realidad.*



La *fe en Dios vive de una confianza radical últimamente fundada:* con el sí a Dios yo mismo me decido confiadamente por un primer fundamento, por el soporte más profundo y por la meta última de la realidad. En la fe en Dios mi sí a la realidad resulta últimamente fundamentado y consecuente: es una confianza fundamental anclada en la más honda de las profundidades y en el fundamento de todo fundamento y orientada hacia la meta de todas las metas. Mi confianza en Dios, en cuanto confianza fundamental, cualificada y radical, es capaz de precisar la *condición de posibilidad de la problemática realidad.* En este sentido, y a diferencia del ateísmo, muestra una racionalidad radical, que no puede confundirse con el simple racionalismo.

¡No; no hay un empate entre la fe en Dios y el ateísmo! La *recompensa que la fe en Dios recibe por su sí* es evidente. Puesto que yo opto confiadamente por un fundamento primero en lugar de optar por la sinrazón, por un soporte primordial, en vez de optar por la inconsistencia, por una meta última, en vez de optar por el absurdo, puedo descubrir fundadamente una unidad dentro de la escisión, un valor dentro de la futilidad y un sentido dentro de todo el sinsentido de la realidad del mundo y del hombre. Y pese a toda la incertidumbre e inseguridad, desvalimiento y desamparo, riesgo, fragilidad y finitud de mi propia existencia, ese origen primero, ese sentido originario y ese último valor me regalan —*¡regalan!*— una radical certidumbre, una última seguridad y una inamovible consistencia. Y esto, ni que decir tiene, no de una forma abstracta, aislada de los demás hombres, sino muy concreta, en estrecha relación con el tú humano. ¿Cómo va a experimentar el hombre, especialmente el hombre joven, lo que significa ser aceptado por Dios, si no ha sido aceptado jamás por hombre alguno?

De ese modo estas preguntas del hombre, últimas a la par que primeras, obtienen una respuesta básica, con la cual, cuando menos, el hombre ya puede vivir: una respuesta desde la realidad de Dios, la última y la primera de todas. Y para calibrar todo el significado de esta respuesta, léase una vez más la sección del capítulo precedente «Qué cambiaría si...».

### d) Fe en Dios racionalmente justificada.

Después de todo lo dicho es evidente que no puede hablarse de un empate, de un resultado en tablas entre la fe en Dios y el ateísmo. Tampoco el hombre se encuentra simplemente indiferente ante la opción entre ateísmo y fe en Dios. Tiene ya una propensión: de suyo quiere entender el mundo y comprender-

se a sí mismo, dar solución a lo problemático de la realidad, descubrir la condición de posibilidad de lo real problemático, conocer el fundamento primero, el soporte profundo y la meta última de la realidad, saber su origen, sentido y valor primordial. Aquí es donde se fundamenta el hecho originario de la religión.

También aquí, no obstante, sigue el hombre siendo *libre,* dentro de ciertos límites. Puede decir no. Puede ignorar y hasta ahogar en el escepticismo cualquier brote de confianza en un fundamento, soporte y meta últimos:
Puede, quizá con toda honradez y autenticidad, atestiguar su no-poder-saber: agnosticismo con tendencia al ateísmo;
o puede afirmar la absoluta inanidad, la falta de fundamento y meta, de sentido y valor de la realidad siempre problemática: ateísmo con tendencia al nihilismo.

Como en el caso de la confianza fundamental, también es válido aquí: ¡sin disponibilidad no hay entendimiento, sin apertura no hay comprensión! Y aun cuando yo diga «sí» a Dios, el «no» sigue siendo una tentación constante.

Pero como la confianza fundamental, así también la confianza en Dios dista de ser irracional. Si yo no me cierro, sino que me abro a la realidad, no me sustraigo al fundamento, soporte y meta, últimos y primeros, de la realidad, sino que me arriesgo a basarme y confiar en ellos, descubro *no antes,* ni *tampoco después,* sino *al* hacerlo, que estoy haciendo lo correcto, en definitiva, «lo más razonable». Pues eso mismo que *de antemano* no puede probarse, yo lo experimento *en la ejecución misma, en el mismo acto de conocer reconociendo:* la realidad se me manifiesta así en su auténtica profundidad; su primer fundamento, su soporte más hondo, su última meta, su origen, sentido y valor primero se me manifiestan en cuanto yo mismo me abro a ellos. Y a la vez, dentro de toda su problematicidad, yo experimento *la racionalidad radical de mi propia razón:* la confianza radical en la razón no es, pues, irracional, sino que está racionalmente fundada. ¡La realidad primera y última, *Dios,* aparece así como *la garantía de la racionalidad de la razón humana!*

Si por la fe en Dios el hombre hace lo «más razonable», ¿de qué clase de racionalidad se trata aquí? Esta racionalidad es semejante a la de la confianza fundamental:

- No es una racionalidad externa, *capaz de proporcionar una seguridad garantizada. La existencia de Dios no es primero racionalmente probada o demostrada y luego creída, cosa que garantizaría la racionalidad de la fe en Dios. No es primero el conocimiento racional de Dios y luego el reconocimiento confiado. La realidad oculta de Dios no se impone necesariamente a la razón.*
- *Antes bien, se trata de una* racionalidad interna, *capaz de proporcionar una certidumbre fundamental: en la realización, en la «praxis» de la aventura de confiar en la realidad de Dios, el hombre experimenta, pese a todas las acometidas de la duda, la racionalidad de su confianza; la ve fundada en la identidad, verdad y bondad últimas de la realidad, en su fundamento, sentido y valor primordiales*[60].



¿No se manifiesta así claramente *la relación entre confianza fundamental y fe en Dios?* Materialmente considerada, la confianza fundamental se refiere a la realidad como tal (y a mi propia existencia), mientras que la confianza en Dios dice relación al fundamento, soporte y meta últimos de la realidad. Sin embargo, formalmente consideradas, la confianza fundamental y la confianza en Dios muestran una estructura análoga que se basa en la relación material entre confianza fundamental y confianza en Dios (pese a todas sus diferencias). Pues, *como la confianza fundamental, también la fe en Dios:*

- *es cosa no sólo de la razón humana, sino del hombre entero, existente y concreto: con espíritu y cuerpo, con razón e instintos, en su situación histórica concreta, en su dependencia de tradiciones, autoridades, modos de pensar, escalas de valores, con sus intereses personales y sus implicaciones sociales. El hombre no puede hablar de este «asunto» y mantenerse a la vez distanciado de él;*
- *es, por tanto, suprarracional: como para la realidad de la realidad, tampoco para la realidad de Dios hay prueba lógica concluyente. En el plano de la lógica, las pruebas de la existencia de Dios son tan poco constrictivas como el amor. La relación con Dios es una relación de confianza;*
- *pero no es irracional: sobre la realidad de Dios hay una reflexión que parte de la experiencia humana y apela a la libre determinación del hombre. La fe en Dios puede justificarse ante una crítica racional. Tiene respaldo en la misma experiencia de*

[60] La necesidad de una racionalidad de la fe en Dios es destacada con insistencia por J. Hick, *Arguments for the Existence of God* (Nueva York 1971) 107-113. La «verificación escatológica», desarrollada en dependencia de I. Crombie y sometida a veces a crítica, tendría que ser estructurada sobre una racionalidad intrínseca, verificable también en el presente. Cf. íd., *Faith and Knowledge* (Londres 1975) y *Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs/N. J., 1963).

*la problematicidad de la realidad, que plantea los interrogantes últimos-primeros sobre su condición de posibilidad;*

- *por tanto, no es una decisión ciega e irrealista, sino una decisión fundamentada, realista y racionalmente justificable en la vida concreta de cada uno: su relevancia se pone de manifiesto en la realidad del mundo y del hombre tanto para las necesidades existenciales como para las relaciones sociales;*
- *se ejecuta en la relación concreta con los demás: sin la experiencia de haber sido aceptado por el hombre, parece difícil la experiencia de una aceptación por parte de Dios;*
- *no se decide de una vez para siempre, sino que debe realizarse reiteradamente de forma siempre nueva. La fe en Dios jamás está asegurada contra el ateísmo, ni inmunizada frente a las crisis por argumentos racionales invulnerables a todo ataque. La fe en Dios está de continuo amenazada y, frente a los embates de la duda, tiene que ser continuamente realizada, mantenida, vivida y conquistada en una decisión incesantemente nueva: el hombre, incluso ante el mismo Dios, permanece siempre en una insalvable contradicción entre confianza y desconfianza, entre fe e incredulidad. Pero precisamente pasando por todo tipo de duda es como se confirma el sí a Dios en fidelidad a la decisión tomada en su día: así es como se convierte en una fe en Dios probada y acrisolada.*

e) Fe en Dios como don.

La fe en Dios es una decisión confiada del hombre: es mi acción. Lo cual nada tiene que ver con el racionalismo o el pelagianismo. Pues, como ya hemos indicado, la realidad misma me hace patente su primer fundamento, su más hondo soporte y su última meta, no antes —por medio de una prueba o demostración—, sino justamente en el momento en que yo me entrego confiado a ella. Por eso vale la afirmación: ¡sin disponibilidad para un reconocimiento confiado de Dios (lo que también implica consecuencias prácticas) no se da conocimiento racional de Dios pleno de sentido! Como la confianza fundamental, también la confianza en Dios me exige anticiparme, aventurarme, arriesgarme.

Pero, como la confianza fundamental, tampoco la confianza en Dios se deja decidir por decreto, querer simplemente, obligar o hacer por las buenas. Yo no puedo llegar a crear o conseguir por mí mismo la última certeza, seguridad y consistencia. Dios, como hemos visto[61], no es objeto inmediato de experiencia; no pertenece a los entes, a los objetos que podemos encontrar en la experiencia: ninguna intuición o especulación, ninguna experiencia directa o conocimiento inmediato puede «contemplar» a Dios. Por eso precisamente, la fe en Dios aparece como un *don*.

[61] Cf. pp. 748ss: Verificación en la experiencia.



Es la misma realidad enigmática la que me invita y desafía —a menudo contra todas las apariencias— a una confianza radical en el fundamento, soporte y meta originarios que laten en ella y así me facilita la confianza en Dios.

Es la misma realidad enigmática la que, por así decir, tiene la «iniciativa», la que me manifiesta el origen, sentido y valor primeros de mi propia existencia.

Es la misma realidad enigmática la que me proporciona la «base de confianza» para ese «voto de confianza» que hay que dar a la realidad de Dios en la realidad de este mundo.

Es la misma realidad enigmática la que hace posible que, a pesar de todas mis dudas, de toda mi angustia y desesperación, mi paciencia en el presente, mi agradecimiento hacia el pasado y mi esperanza ante el futuro estén últimamente fundamentadas. Por tanto, vale lo que sigue:

- *¡La fe en Dios es un* don! *La realidad me es dada previamente. Si no me cierro, sino que más bien me abro por completo a esa realidad que a su vez se me abre, yo puedo admitir en actitud de fe su primer fundamento, su más profundo soporte, su meta última: ¡a Dios, que se* revela *como origen, sentido y valor primero!*

¿Se revela? ¿Es posible bajo el punto de vista teológico hablar de «revelación» tratándose de un conocimiento general —y por lo mismo no específicamente cristiano— de Dios? Ya hemos dicho que según la concepción cristiana Dios puede ser conocido por todos los hombres, sin exclusión de los no judíos o no cristianos[62]. Esto es un presupuesto evidente tanto para el Antiguo y Nuevo Testamento como para toda la tradición católica, ortodoxa y reformada (con la única excepción de la teología dialéctica), estando confirmado además por la historia de las religiones. Hasta el apóstol Pablo, que en otros momentos llega a emitir un juicio global negativo sobre los paganos como grupo, en la carta a los Romanos no solamente presupone un conocimiento efectivo de Dios por parte de los gentiles a raíz de su conocimiento del mundo, sino que llega a hablar incluso de «revelación»: «Porque lo *que puede conocerse de Dios* lo tienen *a la vista:* Dios mismo se

[62] Cf. pp. 712ss: Conocimiento de Dios de los no cristianos.

lo *ha revelado*. Desde que el mundo es mundo, lo invisible de Dios, es decir, su eterno poder y su divinidad, *resulta visible* para el que reflexiona sobre sus obras, de modo que no tienen disculpa. Porque, al *descubrir* a Dios, no le tributaron las gracias y la alabanza que se merecía»[63]. Lo mismo se ve confirmado en el prólogo de Juan y, sobre todo, en los Hechos de los Apóstoles (donde además se disculpa a los gentiles por su desconocimiento de Dios). Dios existe; luego es legítimo hablar aquí de revelación como también de gracia.

## 4. *Consecuencias*

Los resultados de los estudios demoscópicos son muy ilustrativos. Según una encuesta del Instituto Gallup en 1975 sólo el 6 por 100 de los norteamericanos encuestados se confiesa ateo o agnóstico; un 94 por 100 cree en Dios y un 69 por 100 en una vida después de la muerte. En 1948 estos valores eran casi los mismos[1]. Según una encuesta del Instituto EMNID, que en 1967 examinó la «fe de los alemanes» por encargo de la revista «Der Spiegel», era ateo o agnóstico el 10 por 100[2]. El 90 por 100 de los alemanes encuestados cree en «Dios» (68 por 100) o al menos en un «ser superior» (22 por 100). Y ahí se puede advertir que con el grado de cultura crece levemente el número de aquellos que en lugar de «Dios» creen en un «ser superior». Uno se siente inclinado a recordar aquí una de las mejores sátiras de Heinrich Böll, *El silencio concentrado del Doctor Murke*[3], donde se desenmascara a un «filósofo de la cultura» que «en la exaltación religiosa del año 1945 había experimentado una conversión», pero que en el tiempo de la posguerra se vio asediado por ciertas «reservas religiosas» y, posteriormente, mandó suprimir la palabra «Dios» de una de sus conferencias radiofónicas, grabando en su lugar en la cinta magnetofónica la fórmula, supuestamente más filosófica, «ese ser superior que veneramos». ¿Problemas, pues, no con Dios, sino con el Dios de la Biblia?

[63] Rom 1,19-21.
[1] Cf. «Frankfurter Allgemeine Zeitung» (6 de agosto 1976).
[2] La encuesta del EMNID fue publicada en W. Harenberg (ed.), *Was glauben die Deutschen?* (Munich-Maguncia 1968).
[3] H. Böll, *Doktor Murkes gesammeltes Schweigen* (1955), en *Nicht nur zur Weihnachtszeit. Satiren* (Munich 1966) 87-112.

### a) Para la teología dogmática: ¿teología natural pese a todo?

Echemos primero una mirada retrospectiva a todo este capítulo. ¿No habremos hecho también nosotros una teología natural?[4] Respondemos en síntesis:

1. Desde luego, no hemos desarrollado una *teología dialéctica*. En lo que respecta al método, a pesar de las muchas afirmaciones teológicas verdaderamente dialécticas, nunca hemos procedido «verticalmente desde arriba». Más bien hemos partido siempre, con la mayor coherencia posible, «desde abajo»: desde los interrogantes más próximos al hombre, desde la experiencia humana. Todo con vistas a una justificación racional de la fe hoy. Ya que:

- *A la vista del nihilismo no es posible, apoyándose en la Biblia, saltar por encima del problema fundamental: lo cuestionable tanto de la realidad en general como de la existencia humana.*
- *A la vista del ateísmo tampoco se puede afirmar la realidad de Dios basándose simplemente en la Biblia.*

Ya hemos visto que los fenómenos de la religión, de la filosofía y de la precomprensión humana general reclaman una respuesta adecuada. Naturalmente, nuestra respuesta hasta ahora no podía ser completa. Lo que hemos analizado partiendo de la experiencia humana, tenemos aún que interpretarlo críticamente desde el mensaje cristiano.

2. Pero tampoco hemos desarrollado una *teología natural*. No obstante haber comenzado por los interrogantes y exigencias naturales del hombre, no hemos empezado asentando una planta inferior natural (como base para otra superior sobrenatural), en la que sólo la razón sería competente.

- *No hemos aceptado una razón autónoma, capaz de demostrar con todo rigor un fundamento de la fe que nada tiene que ver con la fe misma. Más bien hemos mostrado que las propias cuestiones previas de la fe cristiana —la realidad de la realidad problemática y la realidad de Dios— no pueden ser conocidas por la pura razón, sino solamente dentro de una confianza creyente o de una fe confiada (en el sentido más amplio de la palabra fe).*
- *No se da, por tanto, una «via sacra» racional, continuada y*

[4] Cf. pp. 706ss: Debate sobre la teología natural.

*progresiva del hombre a Dios. Sino que se trata de una aventura sin fin, de un riesgo siempre nuevo de la libertad y de la confianza.*

- *Tampoco hemos afirmado un poder autónomo del hombre por el que éste se adueña de Dios. Antes bien hemos reclamado del hombre una apertura frente a la realidad, una respuesta a su llamada y a sus exigencias, una acogida de su identidad, sentido y valor, un reconocimiento de su fundamento, soporte y meta últimos a la par que primeros.*
- *En resumen, pues, no unos «praeambula fidei» como infraestructura racional de la teología dogmática, establecidos gracias a una argumentación racional de la razón pura. Sino una búsqueda «del» hombre actual en el lugar en que él realmente vive, para poner el anuncio de Dios en relación con aquello que le mueve.*

Desde una perspectiva teológica, logramos con esto un doble objetivo [5]. Por una parte, en el plano teológico podemos justificar el *primado de Dios:* en la realidad del mundo Dios es experimentado como real, puesto que sólo él mismo se manifiesta y abre a la confianza creyente. Por otra parte, desde el punto de vista crítico podemos justificar también las diversas *posturas «ideológicas» de los no cristianos:* las distintas posturas del nihilista, del ateo, del agnóstico, y asimismo tomar en serio la postura del creyente no cristiano (en las religiones universales o en un contexto secular) sin manipular teológicamente su sentido. Ya hemos visto lo importante que es esto para la ética y vamos ahora a subrayarlo otra vez partiendo de la realidad de Dios.

b) Para la ética: autonomía de base teológica.

Si Dios no existiera, ¿estaría todo permitido? En una formulación tan general, esta proposición es indudablemente falsa, como ya se ha demostrado en nuestras explicaciones sobre la confianza radical como cimiento de la ética: sobre la base de una confianza radical un ateo puede llevar una vida auténticamente humana y, en este sentido, moral. Precisamente aquí es donde se demuestra la autonomía intramundana del hombre: su capacidad de imponerse normas y de responsabilizarse de su autorrealización y de la configuración del mundo [6].

Pero hay algo que el ateo no puede hacer, aun cuando acepte

[5] Cf. H. Küng, *Ser cristiano,* 97-104: Quehacer de la teología.
[6] Cf. pp. 633ss: La confianza radical, base de la ética.



normas morales absolutas: fundamentar la *incondicionalidad* del deber. Existen, sin duda, numerosas urgencias y exigencias humanas que pueden servir de base a derechos, obligaciones y preceptos, a normas, en suma. Pero ¿por qué tengo yo que observar incondicionalmente esas normas? ¿Y observarlas aun en el caso de que se opongan totalmente a mis intereses? En definitiva, en todas estas obligaciones se trata de finitudes y condicionamientos propios de mi existencia humana. Y de ellas es enteramente imposible deducir un deber absoluto, «categórico» [7].

Pero no sólo las necesidades concretas, sino también la «naturaleza racional» del hombre es incapaz de fundamentar unas normas absolutamente obligatorias. Verdad es que frente a Kant, que partiendo de esta universal «naturaleza racional» del hombre intentó fundamentar el valor absoluto y la intangible dignidad de la persona humana individual [8], hay que admitir lo siguiente: todo hombre tiene evidentemente que realizar su propia naturaleza. Pero esto puede también servir de justificación al propio egoísmo y al de los otros y, por tanto, no puede fundamentar una norma objetiva universal. Además, una naturaleza humana normativa universal, situada por encima de mí y de los otros, es una abstracción semejante a la idea de la humanidad, que luego es declarada fin en sí misma: ¿cómo puede obligarme incondicionalmente a algo una naturaleza humana tan absolutizada y abstracta? O, como se dice hoy así en Oriente como en Occidente: «la humanidad debe sobrevivir: esta es la obligación absoluta». Pero ¿por qué un tirano, un criminal, un grupo, una nación o un bloque de potencias no han de poder actuar contra la humanidad si esto favorece a sus intereses?

¿Es posible escapar a este dilema de lo incondicionado y lo condicionado? Nosotros podemos ahora tomar como punto de partida la realidad de Dios aceptada en una confianza fundamental. Dios, por definición, no es algo finito y condicionado, sino el infinito, el incondicionado, el absoluto, que es capaz de fundamentar una exigencia absoluta e incondicionada [9]. De ahí que podamos formular la tesis siguiente:

[7] Sobre la crítica al imperativo categórico cf. pp. 740ss: Kant ante la crítica.
[8] Cf. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Riga 1785), en *Werke* (editadas por W. Weischedel) tomo IV (Darmstadt 1956) pp. 60s.
[9] Cf. la bibliografía aducida en pp. 633ss: (La confianza radical, base de la ética) sobre la fundamentación de las normas éticas; en casi todas las obras se trata de la problemática autonomía-teonomía, sobre todo en los trabajos de A. Auer, F. Böckle y W. Korff.

- *La incondicionalidad de la exigencia ética, la incondicionalidad del deber, sólo puede ser fundamentada por un* incondicionado: *por un* absoluto, *capaz de comunicar un sentido trascendente e incapaz de identificarse con el hombre como individuo, como naturaleza o como sociedad humana, que únicamente es Dios mismo.*

¿Tampoco con la sociedad humana? *Jürgen Habermas*[10], en la línea de Kant y siguiendo los planteamientos de la Escuela de Francfort, de donde proviene, intentó desarrollar dentro de su teoría crítica de la acción y de la sociedad, que pretende ser a la vez teoría de la ciencia y filosofía práctica, unas normas de validez absoluta, partiendo de la comunidad de comunicación y argumentación entre los hombres. Con acierto, se distancia Habermas de una ciencia que, aparentemente desligada de valores e intereses, solamente se entiende como un sistema de principios verdaderos y eficaces y no como una forma de praxis humana condicionada por intereses concretos, que ha de ser vista siempre dentro del contexto total sociopolítico e histórico[11]. Con el mismo acierto, frente a una comunicación deformada por la violencia, aboga también por la razón como principio de una comunicación no violenta, por el diálogo (contra toda «prohibición de diálogo») y por un conocimiento no coactivo y una decisión racional. Y por último, frente a la universal sospecha de ideología (situación de ofuscación) presupuesta por la teoría crítica, también subraya la importancia que la situación ideal de diálogo tiene para la comunicación, así como la necesidad de una predisposición a la aprobación y el consenso.

Anteriormente, el mismo Habermas había caído en el defecto que achacaba a los positivistas: ¡una absolutización de la razón! No de la razón positivista, es cierto, pero sí de la razón sociocrítica, que declara irracional, irrelevante y en el fondo irreal todo aquello que queda fuera de su esquema de racionalidad y realidad. Así pues, una profesión de fe —no cientista, pero sí socio-crítica— en la emancipación y en el humanismo, que justamente elude la confrontación con el nihilismo: una profesión de fe que no entra en las cuestiones de los últimos valores y metas, del último sentido, y que es incapaz de comprender teóricamente otras experiencias y realidades sociales igualmente elementales, como el trabajo, el lenguaje y la autoridad[12].

Sin embargo, es digno de atención el hecho de que Habermas en los últimos tiempos haya llegado a valorar el problema de la religión más positivamente que en publicaciones anteriores. Todavía en 1973 estaba convencido de que «en vista de los riesgos de la existencia individual no cabe siquiera *imaginar* una teoría que pueda dejar de interpretar hechos tales como la soledad y la culpa, la enfermedad y la muerte; las contingencias que van indisolublemente ligadas a la constitución corporal o moral del individuo sólo pueden ser superadas *como tales* contingencias en la conciencia: con ellas tenemos que vivir, y sin consolación alguna en principio»[13]. ¿Sin consolación alguna en principio? Apenas un año más tarde, en un coloquio con teólogos sobre la importancia actual de la religión, la Iglesia y la teología, Habermas ya es capaz de valorar positivamente el aspecto de consolación individual de la religión: «... puedo imaginar que tal vez no podamos prescindir de los teólogos, si queremos aclararnos nosotros mismos sobre las condiciones que hacen nuestra vida digna del hombre... Ellos todavía poseen un lenguaje que tiene cualidades de interpelación

[10] Cf. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Francfort 1968) espec. el epílogo incorporado a la segunda edición de 1973; íd., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Francfort 1963) espec. la introducción a la nueva edición de 1971; íd., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Francfort 1968); íd., *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz,* en J. Habermas-N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?* (Francfort 1971) 101-141; íd., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Francfort 1973); íd., *Wahrheitstheorien,* en H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion.* Hom. W. Schulz (Pfullingen 1973) 211-265. En todo este contexto convendría no olvidar el programa de K.-O. Apel de una «transformación de la filosofía» en dirección hacia una «mentalidad trascendental-pragmática». Los diversos ensayos, procedentes de distintas épocas, se encuentran reunidos en K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie,* 2 vols. (Francfort 1971) espec. vol. 2 *(Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft)* 358-435: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Sobre este debate cf. K.-O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie* (Francfort 1976), con colaboraciones de J. Habermas, S. Kannengiesser, H. Schnelle y D. Wunderlich.

[11] Cf. pp. 161ss: Revoluciones científicas; 740ss: Kant ante la crítica.

[12] Sobre la *controversia teológica con Habermas y Apel,* cf. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Francfort 1973) 90-105 (en especial sobre el problema del sentido) y 185-206 (sobre experiencia de sentido y dialéctica); H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (Düsseldorf 1976) espec. parte III; F. Böckle, *Fe y conducta,* en D. Tracy, H. Küng y J. B. Metz (ed.), *Hacia el Vaticano III. Lo que está por hacer en la Iglesia* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978) 251-266. Importante también en todo este contexto es la crítica a Habermas realizada por N. Luhmann desde la teoría de los sistemas: *Systemtheoretische Argumentation. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas,* en J. Habermas-N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft,* 291-405.

[13] J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Francfort 1973), 165.

y metacomunicación y que nosotros, los sociólogos, no nos podemos permitir. Quizá este lenguaje pueda poner en movimiento lo que hoy debería ponerse en movimiento para detener la invasión de sistemas interpretativos que se objetivan a sí mismos. La segunda dimensión en la que los teólogos acaso sean insustituibles —aunque sobre esto no es mucho lo que yo puedo decir— es el ámbito de la consolación individual. Y el tercero de esos ámbitos es quizá una forma de praxis cuasipolítica» [14].

¿No habrá formulado Habermas indirectamente en estas proposiciones las deficiencias más graves de su tesis sobre la comunidad ideal de comunicación? Sea cual fuere la importancia de este principio, ¿no hay que presuponer también para esta situación ideal de diálogo y para la predisposición al asentimiento y al consenso un fuerte anticipo de confianza, sobre el que habría que reflexionar necesariamente? Para una comunidad ideal de comunicación, ¿no deberían tenerse en cuenta, además, otras dimensiones, valores y nociones de sentido? ¿No podrán la teología y la religión alcanzar aquí otras profundidades de la realidad humana y social? ¿Acaso la teología y la religión no pueden con su lenguaje y su verdad mover de muy otra manera al hombre, consolar realmente, conseguir auténticas modificaciones en el ámbito político y, en fin, obligar incondicionalmente a una vida más digna del hombre de manera muy distinta a como Habermas lo intenta con su apelación a un discurso racional, libre de toda coacción? Una cosa parece indiscutible: partiendo de una comunidad de comunicación y argumentación tal como Habermas la propone, no es posible fundamentar una exigencia universal con obligatoriedad absoluta. Tal exigencia se basaría siempre en la decisión voluntaria de participar en dicha comunidad. Lo cual significa que esta exigencia es también puramente hipotética, basada en intereses humanos. En definitiva, el deber humano también aquí se deduce del querer humano. Con razón constata H. Krings: «El pragmatismo universal de Habermas, como la gramática trascendental de Apel, presupone una voluntariedad básica, sin la cual las reglas aceptadas sólo podrían ser constatadas como condicionantes del comportamiento, pero no identificadas como exigencias de validez. No hay razón alguna para seguir manteniendo unos presupuestos de validez que se reducen a un mero dato fáctico de la razón comunicativa» [15].

[14] H.-E. Bahr (ed.), *Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion,* con colaboraciones de Dorothee Sölle, Jürgen Habermas, etc. (Darmstadt-Neuwied 1975) 29.

[15] H. Krings, *Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendentale Freiheit.* Conferencia pronunciada en la Universidad de Tubinga en un ciclo de lec-



Ciertamente, Habermas ha analizado el interés técnico (de las ciencias empírico-analíticas), el interés práctico (de las ciencias histórico-hermenéuticas) y el interés emancipatorio (de las ciencias del obrar humano, en perspectiva crítica) como orientaciones fundamentales (y no sólo como necesidades contingentes) del hombre. Pero el legítimo interés humano por la verdad (y no por el mero convencionalismo) y por la felicidad (y no por la mera comunicación) se quedan en ayunas [16]. En el amanecer de un consenso universal de todos los hombres, en el que debe eliminarse realmente la alienación del individuo, ¿no se anuncia algo más que la mera utopía de un discurso no impositivo? ¿No se expresa aquí efectivamente una esperanza que no puede ser colmada por una comunidad puramente humana, sino solamente por un auténtico absoluto, ese reino de la libertad que es el reino de Dios?

El moralista católico Franz Böckle escribe: «En principio, un humanismo inmanentista sólo puede conducir en buena lógica a una obligación hipotética» [17]. Cabría precisar más: desde luego, también un humanismo inmanentista puede respaldar ciertas exigencias absolutas y aducir, además, los motivos pertinentes. Puede, por ejemplo, ejercer un gran poder de fascinación invocando principios como la libertad o los derechos humanos y estimular de muchas maneras los sentimientos éticos. Pero a todo humanismo inmanentista le sucede en la ética lo que a la confianza radical que se sustrae a la pregunta por su fundamentación última: permanece últimamente infundado. O más exactamente: es incapaz de fundamentar suficientemente el carácter absoluto de sus exigencias éticas. Lo *único incondicionado* en todo lo condicionado es ese fundamento, soporte y fin primordial de la realidad, que llamamos Dios.

¿Qué significa esto para la ética, para toda ciencia del obrar humano? La radicación en un fundamento, soporte y meta últimoprimero, no idéntico con la realidad del hombre, pero que la abarca y la trasciende, no implica una determinación extrínseca, una heteronomía del hombre. Al contrario: tal radicación posibilita al

ciones sobre el tema «libertad». Tengo que agradecer a mis colegas de Munich el manuscrito que pusieron a mi disposición y en el que se encuentran también, en este contexto, aclaraciones importantes sobre la utilización del concepto «ideal».

[16] Con razón advierte W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie,* 42, que Habermas opone de forma simplista la verdad como objeto (teoría de la correspondencia) y la verdad como consenso (teoría del consenso), hecho que le impide explicar la diferencia que media entre el consenso en la verdad y la mera convención dominante.

[17] F. Böckle, *Unfehlbare Normen,* en H. Küng (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz,* 280-304; la cita, en p. 291.

hombre un verdadero ser sí mismo y obrar por sí mismo, una auto-legislación y auto-responsabilidad: ¡una auténtica autonomía moral! Y hasta podríamos añadir: siempre que se postula, incluso en un humanismo ateo, algo así como la incondicionalidad de la obligación (partiendo de la autonomía, la libertad, la emancipación, la personalidad y la apertura hacia el futuro del hombre), se está apuntando de hecho —aun sin nombrarla— a la dimensión de una incondicionalidad última como condición de posibilidad: al incondicionado en todo lo condicionado, que el hombre creyente designa con el nombre de «Dios». Aquí radica la legitimidad del postulado kantiano de la existencia de Dios en razón de la moralidad del hombre:

- *La realidad último-primera de todo, Dios, constituye un presupuesto imprescindible, en cuanto el hombre pretende vivir una vida moral con plenitud de sentido: la realidad de Dios es la condición de posibilidad de la autonomía moral del hombre en la sociedad secular* [18].

No se trata aquí, por tanto, de una nueva sumisión moral del hombre a una ley extraña y a intereses extraños, sino de su *auténtica ilustración, emancipación y humanización.* Pues:
Sólo la vinculación al infinito libera al hombre para la libertad frente a todo lo finito, condicionado, limitado.
Sólo una fundamentación última de la ética en Dios sobrepasa la pura comparación crítica de sistemas éticos (y la escisión entre ciencia «objetivo-neutral» y decisión subjetiva de valor).
Sólo una fundamentación última de la ética en Dios hace que aparezca fundamentado aquel valor invulnerable, aquella inviolable dignidad y aquella irrenunciable libertad del hombre que una sociedad libre tiene sencillamente que dar por supuestos si no quiere hundirse en el nihilismo de una total permisividad o dar un vuelco al totalitarismo [19].

A pesar de todo, ¿no resulta también peligrosa esta fundamentación última de la ética? ¿No podría deducirse de ella una validez absoluta de la *norma concreta,* de determinados mandatos o prohibiciones morales como provenientes de Dios, de modo que el hombre se halle de nuevo sometido a normas concretas absolutamente vinculantes (piénsese en la prohibición papal del uso de anticonceptivos)?

[18] Cf. pp. 740ss: Kant ante la crítica; 745ss: La condición de posibilidad de la realidad.

[19] Cf. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft* (Maguncia 1973) pp. 192, 199 (con referencia a A. Gehlen).



Los moralistas católicos más prominentes están hoy de acuerdo en que las normas concretas interhumanas de todo género (prioridades, reglas de actuación, convenciones, leyes, costumbres) pueden reivindicar para sí una validez intersubjetiva general y, en una situación concreta, explicar incluso de forma vinculante una exigencia últimamente fundamentada en Dios. No obstante, las *normas concretas, en el ámbito interhumano, no pueden reivindicar para sí una validez absoluta,* como si fuesen válidas en toda situación sin condición ninguna, sin excepción [20].

Por otra parte es indiscutible: el legalismo anterior, heterónomo, ayuno de toda libertad, que despreocupándose de la situación concreta se atenía únicamente a la ley, no debe ser sustituido hoy por una especie de libertinismo radical, centrado sólo en el momento presente y acomodado exclusivamente a la situación. ¡La ética no es ni tética ni táctica! No debe imperar ni sólo la ley ni sólo la situación. Las normas sin situación son vacías, la situación sin normas es ciega. Las *normas deben esclarecer la situación* y la *situación debe determinar las normas.* Es decir:

- *Lo moralmente bueno no es simplemente lo bueno o correcto en abstracto, sino lo bueno o correcto en concreto para este hombre o este grupo: lo idóneo.*
- *La obligación no se concreta sino en una situación determinada; pero en una situación determinada la obligación puede ser absoluta (cosa que, por su parte, únicamente el propio interesado puede discernir).*
  *Nuestro deber está referido a la situación; pero en una situación determinada el deber puede llegar a ser absoluto, categórico.*

De este modo cada situación se caracteriza por un aspecto que es absoluto y otro que hay que sopesar: es decir, una constante normativa general, unida a una variable condicionada por cada situación particular.

Ahora ya estará claro: en el problema de la determinación y fundamentación de las normas éticas lo que se ventila es la aplicación consecuente de toda la temática del conocimiento de Dios y de la realidad al ámbito del obrar humano:

[20] Cf. B. Schüller, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze:* «Theologie und Philosophie» 45 (1970) 1-23.

- *La aceptación de normas autónomas de lo humano con pretensión absoluta, esto es, teológicamente fundamentada, es la versión ética de aquella confianza fundamental en la realidad (y en la existencia humana) que viene determinada por el fundamento, sentido y objetivo último-primero: es decir, la versión ética de la confianza en Dios, de la fe en Dios. Sin esta confianza racionalmente responsable en Dios, no se puede aceptar como últimamente fundamentada la exigencia absoluta de cualquier tipo de normas éticas autónomas.*

*Mucho tememos que todo lo que hasta aquí hemos dicho de Dios suene —hay que reconocerlo— abstracto. Tan abstracto como «aquel ser superior que veneramos» de la sátira citada de Böll: el sustitutivo de «Dios» de aquel «filósofo de la cultura». Sólo podremos lograr una concreción mayor si ahora volvemos la mirada del Dios de los filósofos al Dios de la Biblia, recuperando así lo que, al tratar de Hegel, Teilhard y Whitehead, ya anticipábamos sobre la nueva comprensión de Dios en su mundanidad e historicidad.*

# VII

# *SI AL DIOS CRISTIANO*

«¿Qué actitud tiene usted con respecto a Dios?». A tal pregunta, formulada en el marco de una encuesta, respondió así el escritor Wolfgang Koeppen:

«La pregunta sobre mi actitud con respecto a Dios me aterrorizó al principio; me aterrorizó cuando comencé a meditar sobre ella. Espontáneamente hubiera respondido: favorable. Tras haberlo pensado un poco tengo que decir: no lo sé. ¿Se puede 'tener una actitud con respecto a Dios'? Si yo me relaciono con Dios como con una persona con la que se puede estar a bien o a mal, es que creo en la existencia de esa persona y, por tanto, en Dios. Y si creo en Dios, su grandeza es tan diferente de mi pequeñez que sólo puedo decir: ¡soy su criatura! ¡Si es que creo en Dios! Pues bien, creo.

Pero a mí no se me ha concedido una vivencia de Dios, una revelación como la que fue experimentada por Pascal y quedó descrita en el conocido Memorial de 1654: 'Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y los sabios', a mí no se me ha otorgado una revelación semejante. Dios no ha ardido en mí. Es posible que los creyentes rígidos lo consideren una blasfemia; pero, si he de responder con sinceridad a la pregunta, tengo que decir que estoy en relación amistosa con Dios. De él he recibido algunos dones, él me ha salvado en los apuros y peligros. Le doy gracias mentalmente, no mediante rezos; le doy gracias cuando se me ocurre, de cuando en cuando, en medio del gentío de las calles, a veces en su casa. Recibí el bautismo y la confirmación en la Iglesia protestante; pero no mantengo relación alguna con la comunidad. No asisto a los actos de culto ni siento necesidad de escuchar la predicación; no echo de menos al pastor, no necesito un mediador.

Mi coloquio con Dios es íntimo. En ocasiones abro la puerta de una iglesia católica, en cualquier momento del día, percibo el aroma del incienso de la última misa, disfruto contemplando la belleza del recinto y doy gracias amistosamente al Creador. Sin embargo, él es el Dios de Pascal, 'Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y los sabios'; pero hablo amistosamente con él y creo que él también me habla amistosamente. ¡No me lo toméis a mal, vosotros los teólogos! ¡Sé que él existe! Siempre me han parecido insensatos quienes niegan a Dios por razones lógicas (en cambio, los escépticos como Gide pueden ser muy juiciosos).

Cuando la ciencia se limitó a creer en el progreso, en el insignificante cerebro del hombre, en los setenta años de la vida terrena, se hizo aburrida y cayó en el vacío. La nueva física, que para mí es el fenómeno cultural más importante de nuestros días, vive de nuevo en armonía con Dios. (La bomba atómica no está en contradicción con Dios, aunque quizá sea obra del demonio). Me gustaría terminar con una cita de Kierkegaard. Kierkegaard escribe que los pastores de almas que trabajan en las Iglesias son personas serias. Y continúa: 'el apóstol Pablo no fue un hombre serio'. Tampoco yo soy un hombre serio» [1].

¿Qué actitud tenemos con respecto a Dios? ¿Qué actitud tenemos con respecto al «Dios de Abrahán, Isaac y Jacob», con respecto al Dios bíblico y cristiano? ¿Qué actitud tenemos con respecto a él, toda vez que no hemos tenido una experiencia tan dramática como la de Pascal —en este aspecto es muy representativo el testimonio de Koeppen— y, sin embargo, queremos seguir asiéndonos a él? ¿Cómo hablar de él, cómo experimentarlo hoy, cuando han cambiado las circunstancias?

Por consiguiente, tras haber partido de él con Pascal, ahora tenemos que centrarnos de nuevo en el «Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob» [2]. Pero antes debemos



observar una cosa: el judaísmo y el cristianismo se hallan hoy, en mayor medida que nunca, confrontados con las religiones del mundo. Por eso es menester preguntar primero: ¿qué debe pensarse del Dios de las religiones no cristianas?

[1] W Koeppen, *Sein und Geschopf* «Die Welt» (24-12-1951) Sobre el aspecto teológico de la obra de Wolfgang Koeppen, cf Kuschel, *Jesus in der deutschen Gegenwartsliteratur* (Einsiedeln 1978)

[2] La bibliografía *teológica* sobre *el problema de Dios* resulta inabarcable, además de las obras filosóficas citadas al comienzo de la sección VI y de los conocidos manuales *católicos* de M Schmaus y *Mysterium Salutis,* mencionaremos algunas *monografías sistemáticas* H Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens* (Munich 1963), J A T Robinson, *Honest to God* (Londres 1963), J C Murray, *The Problem of God Yesterday and Today* (New Haven-Londres 1964), E. Jungel, *Gottes Sein ist im Werden Verantwortliche Rede vom Sein bei Karl Barth Eine Paraphrase* (Tubinga 1965), íd, *Gott als Geheimnis der Welt Zur Begrundung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tubinga 1977), Sch M Ogden, *The Reality of God and Other Essays* (Nueva York 1966), H Engelland, *Die Wirklichkeit Gottes und die Gewissheit des Glaubens* (Gotinga 1966), H Zahrnt, *A vueltas con Dios La teología protestante en el siglo XX* (Zaragoza 1972), íd, *Gott kann nicht sterben Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft* (Munich 1970), F Leist, *Nicht der Gott der Philosophen* (Friburgo 1966), C H Ratschow, *Gott existiert Eine dogmatische Studie* (Berlín 1966), J Macquarrie, *God and Secularity* (Filadelfia 1967); F Gogarten, *Die Frage nach Gott Eine Vorlesung* (Tubinga 1968), J. B Cobb, Jr, *God and the World* (Filadelfia 1969), G Ebeling, *Wort und Glaube* II (Tubinga 1969), E Schillebeeckx, *Gott die Zukunft des Menschen* (Maguncia 1969), L Gilkey, *Naming the Whirlwind The Renewal of God-Language* (Indianápolis Nueva York 1969), E R Baltazar, *God within Process* (Nueva York 1970), W Kasper, *Fe e historia* (Salamanca 1974), R G. Smith, *The Doctrine of God* (Londres 1970), H Kung *La encarnación de Dios Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristologia futura* (Barcelona 1970), H Ott, *Gott* (Stuttgart 1971); H Braun, *Wie man uber Gott nicht denken soll Dargelegt an den Gedankengangen Philos von Alexandria* (Tubinga 1971), J-C Barreau, *Qui est Dieu* (París 1971), W Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit* (Gotinga 1972), E Biser, *Theologie und Atheismus Anstosse zu einer theologischen Aporetik* (Munich 1972); J Moltmann, *Der gekreuzigte Gott Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (Munich 1972), H-M Barth, *Die christliche Gotteslehre Hauptprobleme ihrer Geschichte* (Gutersloh 1974), Ch Wackenheim, *Christianisme sans idéologie* (París 1974), E Mildenberger, *Gotteslehre Eine dogmatische Untersuchung* (Tubinga 1975)

Señalemos por último las *obras colectivas* sobre el problema de Dios A Schaefer (ed), *Der Gottesgedanke im Abendland* (Stuttgart 1964), N Kutschki (ed), *Gott heute Funfzehn Beitrage zur Gottesfrage* (Maguncia-Munich 1967), H Zahrnt (ed), *Gesprach uber Gott Die protestantische Theologie im 20 Jahrhundert Ein Textbuch* (Munich 1968), Th C de Kruijf y otros, *Zerbrochene Gottesbilder* (Friburgo 1969), H J Schultz (ed), *Wer ist das eigentlich Gott?* (Munich 1969); E Castelli (ed), *L'analyse du langage théologique Le nom de Dieu* (París 1969); íd, *La philosophie de la religion L'herméneutique de la philosophie de la religion* (París 1977); K Krenn (ed), *Die wirkliche Wirklichkeit Gottes Gott in der Sprache heutiger Probleme* (Paderborn 1974); A. Grabner-Haider (ed), *Gott* (Maguncia 1970), J Blank y otros, *Gott-frage und moderner Atheismus* (Ratisbona 1972), J Ratzinger (ed), *Dios como problema* (Cristiandad, Madrid 1973), J Kopperschmid (ed), *Der fragliche Gott Funf Versuche einer Antwort* (Dusseldorf 1973); K Rahner (ed), *Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens* (Dusseldorf 1973).

# I. EL DIOS DE LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

¿Puede uno, como occidental y cristiano, seguir hablando hoy de Dios y de Cristo como si la concepción de Dios existente en Occidente y, particularmente, en el cristianismo fuera la única posible? Agrade o no a los teólogos, desde el punto de vista de las ciencias de la religión, el cristianismo es una religión más. Y ¿no es un signo de provincialismo formular exigencias universales desde un punto de vista muy particular? ¿No podría ser más bien signo de un universalismo más elevado tener siempre conciencia, incluso en el terreno religioso, de las propias barreras y limitaciones socioculturales?

Las experiencias, formas, plasmaciones e ideas religiosas de la humanidad son infinitamente ricas, e infinitamente compleja es su problemática[3]. El simple intento de describir aquí las diferentes



concepciones de Dios constituiría una osadía: resulta absolutamente imposible abarcar sus divergencias y convergencias, sus diferenciaciones e implicaciones[4]. Pero puede ser muy útil un breve capítulo dedicado a estudiar mejor las ideas sobre Dios que nos resultan extrañas, a penetrar más en las nuestras y a discutir y confrontar unas y otras. Así, pues, la finalidad de tal estudio no reside en un choque absurdo y estéril en el que el cristiano cree en vano poder mostrar una vez más la superioridad de su Dios, sino en un encuentro auténtico y fecundo que pueda incitar a las religiones no cristianas a expresar sus mejores y más profundos aspectos[5]. Reconocer, respetar y valorar la verdad de

[3] Sobre las *religiones universales* existe abundantísima bibliografía. Pueden consultarse entre las obras más recientes: *Diccionario de religiones comparadas,* dirigido por S. G. F. Brandon, 2 vols. (Cristiandad, Madrid 1975), *Histoire générale des religions,* ed. por M. Gorce-R. Mortier, 5 vols. (París 1947-1952), *Die Religionen der Erde,* ed. por C. Clemen (Munich [2]1949), *Cristo y las religiones de la Tierra,* ed. por F. König, 3 vols. (Madrid 1968), *Histoire des religions,* ed. por M. Brillant-R. Aigrain, vols. I-III (París 1953-1955), *Die Religionen der Menschheit,* ed. por Ch. M. Schröder (Stuttgart 1960ss, el plan de la obra abarca 36 vols.), *Illustreret Religionshistorie,* ed. por J. P. Asmussen-J. Laessøe (Copenhague 1968), T. Ling, *A History of Religion East and West. An Introduction and Interpretation* (Londres 1968), *Historia religionum. Manual de Historia de las Religiones,* ed. por C. J. Bleeker-G. Widengren, 2 vols. (Cristiandad, Madrid 1973); P. Tacchi-Venturi-G. Castellani, *Storia delle Religioni,* vols. I-V (Turín [6]1971), M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas.* 3 vols. Publicados: I. De la Prehistoria a los misterios de Eleusis (Cristiandad, Madrid 1978) y II. De Buda al triunfo del cristianismo (Cristiandad, Madrid 1978ss).

Para una introducción breve pueden consultarse: S. G. F. Brandon, *Diccionario de religiones comparadas,* antes cit., H. von Glasenapp, *Die nichtchristlichen Religionen* (Francfort 1957), G. Günter (ed.), *Die grossen Religionen* (Gotinga 1961), H. Ringgren-A. V. Ström, *Die Religionen der Völker. Grundriss der allgemeinen Religionsgeschichte* (Stuttgart 1959), R. C. Zaehner, *The Concise Encyclopedia of Living Faiths* (Londres 1959), E. Dammann, *Grundriss der Religionsgeschichte* (Stuttgart 1972), G. Mensching, *Die Weltreligionen* (Darmstadt 1972), E. Brunner-Traut (ed.), *Die fünf grossen Weltreligionen* (Friburgo 1974), E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones* (Cristiandad, Madrid 1973). Todas estas obras ofrecen abundante bibliografía sobre las distintas religiones.

Ofrecen más detalles las obras siguientes: P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* vols. I-II (Tubinga [4]1925), J. Finegan, *The Archeology of World Religions* (Princeton 1957), H. von Glasenapp, *Die fünf grossen Religionen* (Düsseldorf-Colonia 1951-1952). En todos los idiomas hay ediciones de bolsillo de los más importantes textos religiosos extrabíblicos, especialmente de la sabiduría china e hindú.

[4] Sobre la *fenomenología de la religión,* además de las primeras obras importantes de R. Otto, H. Pinard de la Boullaye y N. Söderblom, pueden verse: G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión* (México 1964), G. Widengren, *Fenomenología de la religión* (Cristiandad, Madrid 1976), G. Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft* (Heidelberg [2]1949), íd., *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze* (Stuttgart 1959), H. v. Glasenapp, *Die Religionen der Menschheit. Ihre Gegensätze und Übereinstimmungen* (Viena 1954), M. Eliade, *Tratado de Historia de las religiones,* 2 vols. (Cristiandad, Madrid 1974), J. Wach, *The Comparative Study of Religions* (Nueva York 1958), K. Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen* (Stuttgart 1960), F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart 1961), G. Lanczkowski, *Begegnung und Wandel der Religionen* (Düsseldorf-Colonia 1971), J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Cristiandad, Madrid 1978), M. Meslin, *Aproximación a una Historia de las Religiones* (Cristiandad, Madrid 1979).

[5] Sobre la relación del cristianismo con las religiones del mundo pueden verse, además de las obras —ya citadas— de K. Barth, E. Brunner, H. Kraemer, K. Rahner, H. R. Schlette y H. Küng, E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (Tubinga 1929, edición de bolsillo Munich-Hamburgo 1969), O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum* (Francfort 1934), F. Heiler, *Die Frage der «Absolutheit» des Christentums im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte:* «Eine heilige Kirche» 20 (1938) 306-336, W. Holsten, *Das Evangelium und die Völker. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Mission* (Berlín 1939), íd., *Das Kerygma und der Mensch* (Munich 1953), Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen* (Munich 1950), íd., *Asiens Ja und Nein zum westlichen Christentum* (Munich [2]1960), H. H. Farmer, *Revelation and Religion. Studies in the Theological Interpretation of Religious*

las otras concepciones de Dios sin relativizar la confesión cristiana del verdadero Dios ni reducirla a una serie de verdades generales: de este modo, el desprecio mutuo podría dar paso a la alta estima, el olvido a la comprensión, los intentos de conversión al estudio y al diálogo [6].

*Types* (Londres 1954); E. Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* (Maguncia 1969); St. Neill, *Christian Faith and Other Faiths. The Christian Dialogue with Others Religions* (Londres 1961); R. C. Zaehner, *At Sundry Times. An Essay in the Comparison of Religions* (Londres 1958); íd., *The Catholic Church and World Religions* (Londres 1964); P. Tillich, *Christianity and the Encounter of World Religions* (Nueva York 1962); J. A. Cuttat, *Hemisphären des Geistes. Der spirituelle Dialog von Ost und West. Mit einer Einführung von Pandit Nehru* (Stuttgart 1964); íd., *Asiatische Gottheit-Christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären* (edición refundida, Einsiedeln 1971); R. Panikkar, *Die Religionen und die Religion* (Munich 1965); G. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes* (Tournai 1966); J. Heilsbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen* (Friburgo 1967); G. Rosenkranz, *Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen* (Berna-Munich 1967); J. Neuner (ed.), *Christian Revelation and World Religions* (Londres 1967); O. Wolff, *Anders an Gott glauben. Die Weltreligionen als Partner des Christentums* (Stuttgart 1969); R. Girault, *Evangile et religions d'aujourd'hui* (París 1969); U. Mann, *Das Christentum als absolute Religion* (Darmstadt 1970); íd., *Die Religion in den Religionen* (Stuttgart 1975); R. D. Young, *Encounter with World Religions* (Filadelfia 1970); *Religions. Fundamental Themes for a Dialogistic Understanding*, ed. por el Secretariado para los no Cristianos (Roma 1970); S. J. Samartha, *Dialogue between Men of Living Faiths* (Ginebra 1971); íd. (ed.), *Living Faiths and Ultimate Goals. A Continuing Dialogue* (Ginebra 1974); M. Seckler, *Hoffnungsversuche* (Friburgo 1972) 13-46; V. Hernández Catalá, *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas* (Madrid 1972); I.-H. Dalmais, *Shalom. Chrétiens à l'écoute des grandes religions* (París 1972); V. Boublik, *Teologia delle religioni* (Roma 1973); W. Kasper, *Der christliche Glaube angesichts der Religionen. Sind die nichtchristlichen Religionen heilsbedeutsam?*, en H. Feld y J. Nolte (eds.), *Wort Gottes in der Zeit*. Hom. K. H. Schelkle (Düsseldorf 1973) 347-360; J. Hick, *Truth and Dialogue in World Religions. Conflicting Truthclaims* (Filadelfia 1974); G. Evers, *Mission, nichtchristliche Religionen, weltliche Welt* (Münster 1974); R. Friedli, *Fremdheit als Heimat. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen* (Friburgo de Suiza 1974); Th. Paul (ed.), *The Emering Culture in India* (Alawaye/India 1975); W. Trutwin, *Licht von Licht. Religionen in unserer Welt* (Düsseldorf 1976).

Puede encontrarse más bibliografía anterior a 1960 en E. Benz-M. Nambara, *Das Christentum und die nichtchristlichen Hochreligionen. Begegnung und Auseinandersetzung. Eine internationale Bibliographie* (Leiden 1960). Ofrecen panorámicas recientes sobre las soluciones de la teología evangélica y católica, además de la obra citada de G. Rosenkranz, P. Beyerhaus, *Zur Theologie der Religionen im Protestantismus*, y W. Bühlmann, *Die Theologie der nichtchristlichen Religionen als ökumenisches Problem*, ambos en *Freiheit in der Begegnung*. Hom. O. Karrer (Francfort-Stuttgart 1969) 433-478.

[6] Sobre la problemática general puede verse H. Küng, *Ser cristiano* (Cristiandad [4]1978) 105-141: El reto de las grandes religiones.

## 1. *Los múltiples nombres del Dios único*

Muchos cristianos ni siquiera saben que también el *término «Dios»*, usado con toda naturalidad en los idiomas europeos, tiene una *larga historia* y no puede traducirse sin más a otras lenguas. «Gott» (en inglés God), Dios, es una palabra precristiana común a todas las lenguas germánicas. Se la relaciona con el término indio antiguo «huta» («puruhuta» = «el muy invocado» = el dios Indra) y se afirma que etimológicamente significa «el ser que es invocado» o —por derivación de la raíz «giessen», fundir (imagen «fundida»)—, «al que se sacrifica» [7]. En cambio, difícilmente puede considerarse resuelto el problema de la etimología del término griego «theós», a partir del cual acuñó Platón la palabra «theologia». «Theós» tiene un uso semántico muy amplio y, lo mismo empleado como sujeto que como predicado, designa cualquier experiencia sobrecogedora, particularmente la respectividad fascinante, poderosa y sublime que se experimenta en los ritos de los cultos más antiguos [8]. La antigua religión griega conocía muchos dioses, lo mismo que la romana, cuyo «deus» designaba al «celeste» («sub divo» = a cielo raso) y corresponde al indio antiguo «devás» (de dicho término provienen las palabras Dio, Dieu y Dios de las lenguas románicas).

De todos modos, no podemos olvidar que fuera del cristianismo hay no sólo religiones primitivas, sino también religiones sumamente desarrolladas; no sólo religiones mitológicas, sino también ilustradas; no sólo religiones politeístas o panteístas, sino también abiertamente henoteístas o monoteístas, en las que se rinde adoración y culto a un dios supremo (henoteísmo) o a un Dios único (monoteísmo). Independientemente de la explicación que pueda darse del origen de las religiones [9], en la historia de las religiones sólo suele hablarse de Dios allí donde lo santo se concibe como persona, donde los poderes se consideran como seres dotados de personalidad y voluntad. En contraste con los «espíritus», que también son poderes, el término Dios tiene un sello más individual: el «numen» se convierte en «nomen», Dios recibe un nombre. Más aún, a veces se dan a un dios innumerables nombres, como expresión de su poder, aunque también hay casos (sobre todo en las religiones místicas muy desarrolladas) en que, como

[7] Cf. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, bearbeitet von W. Mitzka* (Berlín [19]1963) 265; H. Paul, *Deutsches Wörterbuch, bearbeitet von W. Betz* (Tubinga [6]1966) 269.

[8] Cf. W. Burkert, *Gott*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III (Darmstadt 1974) 721-725 (Edad Antigua).

[9] Cf. pp. 383ss: Origen de la religión.

signo de su trascendencia, no se le da nombre alguno (el Dios sin nombre, inefable, «deus ineffabilis»)[10].

a) Un dios con múltiples nombres: religión china.

Toda la problemática religiosa, teológica y política de las religiones del mundo y su relación con el cristianismo se refleja en una sola pregunta, aparentemente sencilla: *¿cómo traducir el nombre de Dios?* Tal pregunta no ha perdido aún la actualidad que cobró cuando, al comienzo de la era moderna (otra vez la época de Descartes y Pascal, con la que hemos comenzado), surgió la controversia sobre la traducción del nombre cristiano de Dios a otras culturas, por ejemplo a la de China. La misma historia ha hecho de la religión china —aquí cabría hablar también sobre el hinduismo o el budismo— un caso paradigmático.

Hasta bien entrada la Edad Moderna, Europa occidental y Asia oriental apenas se conocían y sólo podían interpretar en el marco de su propia autocomprensión lo que les resultaba extraño[11]. China, que incluso geográficamente se consideraba y se considera como «país del centro», juzgaba «budista» todo lo occidental y todavía tuvo por una «secta budista» a los primeros colonos portugueses de Macao, llegados en el siglo XVI. Por su parte, los cristianos nestorianos de los siglos VII y IX y los primeros misioneros franciscanos del siglo XIII, llegados a China por tierra, apenas prestaron atención a la primitiva tradición filosófico-religiosa de China. Marco Polo define incluso a los chinos como simples «paganos» durante su viaje a China, efectuado en el mismo siglo. Fueron los misioneros jesuitas de los siglos XVI y XVII quienes descubrieron el confucianismo para Europa y lo tradujeron a la mentalidad europea. Al principio, llegaron a adoptar las vestiduras y el comportamiento de los monjes budistas para proclamar el mensaje. De entrada, el budismo popular —con sus enseñanzas y sus seres divinos bien definidos, con su ética de la compasión, su ascetismo monacal y su fe en una vida después de la muerte— parecía más próximo al cristianismo que el confucianismo surgido

[10] Cf. B. Gladigow, *Götternamen und Namen Gottes,* en H. von Stietencron (ed.), *Der Name Gottes* (Düsseldorf 1975) 25-31. En este mismo volumen, que contiene un ciclo de conferencias celebradas en Tubinga, hay también contribuciones documentadas sobre el nombre de Dios en las distintas religiones.

[11] Debo valiosas ideas, rectificaciones e indicaciones bibliográficas para todo este capítulo III, 1, sobre el Dios de las religiones, a mis diálogos con Julia Ching, profesora de filosofía china en la Universidad de Yale. Para lo referente a la religión china puede verse su recientísima obra *Confucianism and Christianity* (Tokio 1977).



de la antigua religión china, el cual se centra pragmáticamente en las relaciones interhumanas y habla poco de la relación con un ser suprahumano.

La moderna misión de China fue fundada por *Matteo Ricci,* que comenzó a misionar en este país el año 1583 y, desde 1601, pudo residir en la propia ciudad imperial de Peking. El contacto con los hombres y el estudio de los clásicos del confucianismo llevaron muy pronto a este jesuita italiano a la siguiente convicción: la concepción del mundo dominante en China no es el budismo, sino el confucianismo, el cual —precisamente por su apertura dogmática, su ética superior y su profundo respeto hacia un Ser Supremo (sin olimpo ni leyendas sobre dioses)— podría ser para el cristianismo un aliado mejor que el budismo popular con sus creencias idolátricas y sus problemáticas doctrinas sobre el eterno retorno. En su famoso catecismo *La verdadera idea de Dios (T'ien-chu shih-i)*[12], afirma Ricci que los textos originarios del confucianismo, todavía no influidos por el budismo ni por el antibudismo, contienen ya en forma embrionaria conceptos análogos sobre Dios y sobre la vida después de la muerte. Pero la interpretación de Ricci y su adopción de valores culturales y éticos propios de la tradición china iba a desembocar muy pronto en un duro enfrentamiento con la Iglesia institucional y la teología oficial. Se desencadenó la llamada «controversia de los ritos», que en realidad no versó sólo sobre los ritos, sino también sobre los «nombres» de Dios.

Los estudios históricos permiten afirmar hoy que los antiguos chinos creían realmente en un Dios personal, al que veneraban bajo dos nombres: «Soberano Supremo» y «Cielo». Es probable que tal *dualidad de los nombres de Dios* —que también se da en el Antiguo Testamento («Jahvé»-«Elohim»), donde ha llevado a distinguir fuentes en el Pentateuco: los cinco libros de Moisés— obedezca a dos tradiciones culturales provenientes de dos grupos de pueblos[13]:

*«Soberano Supremo»* («Shang-ti») es el Dios de la dinastía Shang (que comienza hacia el 1766 a. C.).

*«Cielo»* («T'ien»), cuya grafía fue originariamente la figura de un hombre de cabeza grande, es el Dios de la dinastía Chou, que

[12] M. Ricci, *T'ien-chu shih-i* (cuya primera redacción probablemente estaba ya concluida en 1594, pero que se publicó con fecha de 22 de agosto de 1603); traducción latina: *De Deo vera disputatio* (preparada en 1597 y autorizada por los censores eclesiásticos para la publicación en 1601).

[13] Cf. W. Eichhorn, *Der «Name Gottes» in religiösen Strömmungen des alten China,* en H. von Stietencron (ed.), *Der Name Gottes,* pp. 66-74.

procedía del Oeste y sometió al Estado de Shang (ca. 1111-249 antes de Cristo).

La fusión de ambos cultos quedó plasmada en los llamados clásicos del confucianismo —sobre todo en los libros de los cantos y los documentos—, en los que ambos nombres de Dios alternan en las mismas oraciones. Sin embargo, la palabra «cielo» fue adquiriendo con el tiempo *otros significados tanto éticos como ontológicos*. Podía emplearse en el marco de la visión dualista de un universo-Yin-Yang (principios femenino y masculino que representan la tierra y el cielo); podía emplearse también en el marco de una concepción panteísta o panenteísta del Absoluto, como las que aparecen en el «Tao» de Lao-tse o en el «Li» (principio) y «T'ai-chi» (la última realidad) de la filosofía neoconfucianista. Al mismo tiempo se daban sin duda interpretaciones ateas que rechazaban cualquier significado religioso de «cielo».

Todo esto complicaba la situación de los misioneros jesuitas, que llegaron a China en el momento en que la filosofía neoconfucianista había alcanzado su apogeo y era aceptada comúnmente como interpretación ortodoxa de los clásicos primitivos: ¿qué hacer en vista de la diversidad de concepciones de Dios o del Absoluto entre los mismos clásicos y entre sus comentadores más tardíos? Ricci y los primeros jesuitas optaron por volver a la primitiva idea china de un Dios personal. Pero al mismo tiempo se atuvieron a la praxis observada por los misioneros desde la era apostólica, según la cual se recurría incluso a términos lastrados como «Theós», «Deus» y «Gott» para designar a Yahvé, el único Dios verdadero de Israel y de Cristo Jesús. Así, adoptaron las expresiones con que los chinos se referían habitualmente a la divinidad: «Shang-ti» («Soberano Supremo», título que en esa época sólo se empleaba ya en el culto imperial tributado todos los años al «Cielo») y «T'ien» («Cielo»), término que tenía evidentemente varios significados. Además introdujeron la nueva expresión «T'ien-chu» («Señor del Cielo»)[14].

Matteo Ricci, que con sus estudios matemáticos y astronómicos había atraído en Peking durante un decenio a numerosos mandarines e intelectuales destacados, murió prematuramente —sin cumplir los cincuenta y ocho años—, agotado por los esfuerzos de la labor misionera, y fue honrado por el emperador con un entierro solemne. Tras su muerte comenzó esa tragedia que cien años después llevó finalmente a prohibir su método misionero y, así, a la larga cerró al cristianismo el acceso al alma del hombre asiático.

[14] Cf. A. S. Rosso, *Apostolic Legations to China of the eighteenth Century* (South Pasadena 1948) 77-79.



Basándose en las objeciones de ciertos conversos japoneses, el sucesor de Ricci, Niccolò Longobardi, se pronunció contra los nombres chinos de Dios empleados hasta entonces y, para evitar equívocos, quiso que se incorporaran al chino las *denominaciones latinas*. Porque Francisco Javier, muerto a la edad de cuarenta y seis años —en 1522, fecha en que nació Ricci— en una pequeña isla frente a las costas de China, había introducido ya en Japón el término latino, debidamente modificado, «Deusu» para designar a Dios, si bien tuvo que pasar por la triste experiencia de que los bonzos budistas relacionaran «Deusu» con «dai-uso», de fonética muy parecida, que en japonés significa precisamente «gran mentira». La preocupación por la ortodoxia llevó luego en el Japón a expresar mediante palabras formadas a partir del latín no sólo los nombres de las tres personas divinas («Deusu Patere», «Deusu Hiiryo» y «Deusu Supiritsu Santo»), sino también ciertos conceptos teológicos importantes como «persona», «susutanshija» (sustancia), «garasa» (gracia) e incluso «diidesu» (fe), que en conjunto ascendían a unos cincuenta. En contraste con el método misionero de Ricci, este procedimiento llevó inevitablemente a que el mensaje sobre el Dios cristiano representara para los asiáticos algo totalmente extraño, un producto importado del mundo latino y europeo. En esta coyuntura, a nadie se le ocurrió que, de adoptar términos importados, lo lógico habría sido adoptar las palabras originales, griegas o hebreas, de la Biblia[15].

Pero, en definitiva, Longobardi no logró imponer sus puntos de vista a los jesuitas de China, los cuales continuaron ateniéndose a la praxis de Ricci. La gran controversia —la controversia de los ritos propiamente dicha— no estalló hasta 1634, año en que comenzaron a misionar en China los dominicos y franciscanos españoles[16]. Estos se escandalizaron al principio de que se permitiera a los cristianos venerar a los antepasados y a Confucio; más tarde les causó también escándalo el empleo de los nombres tradicionales de Dios. No cabe duda de que las rivalidades de las órdenes religiosas y las diferentes nacionalidades desempeñaron en la subsiguiente polémica un papel a veces más importante que los argumentos teológicos. Sea como fuere, los jesuitas fueron denunciados en Roma por sus rivales, y comenzaron —una vez más— unas

[15] El escritor católico contemporáneo Shusako Endo ha expuesto en su novela japonesa *Silence* (Tokio 1969) cómo los cristianos japoneses eran perseguidos y morían por un Dios que en el fondo no conocían.

[16] Sobre la historia de la controversia de los ritos puede verse L. von Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter des Absolutismus von der Wahl Klemens' XI bis zum Tode Klemens' XII. (1700-1740)* XV (Friburgo-Roma [8]1961).

negociaciones interminables en el «Sanctum Officium Sanctissimae Inquisitionis», hoy rebautizado con el nombre de «Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe». La controversia se convirtió en un asunto político, sobre todo en Francia, donde los jansenistas recibían con agrado cualquier argumento contrario a los jesuitas. Europa se vio inundada por una oleada de escritos adversos, varios de ellos salidos de la acerada pluma de Antoine Arnauld [17], el jansenista que mejor conocemos.

Entre tanto, la misión de China hacía progresos inesperados: mediante un edicto de tolerancia, el emperador K'ang-hsi autorizó en 1692 la predicación del evangelio en China, y algunos jesuitas próximos a la corte imperial esperaban la conversión de dicho emperador, al que el gran filósofo y diplomático Leibniz consideró desde entonces como el príncipe más grande del mundo [18]. Las crecientes dificultades que los jesuitas encontraban en Roma con respecto a los ritos y términos chinos hicieron que el emperador K'ang-hsi enviara al papa la respuesta oficial que el propio K'ang-hsi había pedido al tribunal de ritos chino. Tal respuesta llegó a Roma en 1701. En ella constaba con claridad que Confucio no era venerado como dios, sino como maestro; que la veneración a los antepasados era una conmemoración y no un culto propiamente dicho; que los nombres de Dios T'ien y Shang-ti no designaban el cielo físico, sino el Señor del cielo y la tierra y de todas las cosas.

Pese a todo, el Santo Oficio creyó poder corregir la plana al emperador de China y a sus expertos y, durante el pontificado de Clemente X, sentenció finalmente en 1704: que los chinos antiguos eran idólatras y los modernos ateos; que el mismo Confucio fue idólatra en público y ateo en privado; que por esa razón se prohibieran en adelante a los cristianos los ritos chinos; que los dos nombres tradicionales de Dios, «Shang-ti» y «T'ien» dejaban de ser lícitos y sólo se permitía la expresión cristiana, más reciente, «T'ien-chu» («Señor del Cielo»). Ni el mismo barón Ludwig von Pastor, historiador que suele ser más bien benévolo para con los papas, puede evitar una crítica velada cuando narra este episodio: «Pero al prohibir los ritos se tomó una decisión cuyo alcance resultaba imprevisible. Se prohibieron a los cristianos chinos cosas que, según sus ideas, constituían una exigencia del decoro y la cortesía, y se les prohibieron en contra de la declaración del

[17] Cf. pp. 116ss: Pugna de la fe con la fe.
[18] Cf. T. Grimm, *China und das Chinabild von Leibniz:* «Studia Leibnitiana» 1 (1969) 60s.



emperador K'ang-hsi y de los sabios chinos» [19]. Pese a las protestas de los jesuitas y del vicario apostólico de China, un nuevo decreto de la Inquisición romana confirmó y endureció estas medidas en 1710, y hasta el día de hoy no se ha revocado formalmente la amaneza de excomunión que entonces se decretó contra todos los autores de publicaciones sobre los ritos y sobre la controversia en torno a los mismos. Una vez más: ¿estamos ante un magisterio incapaz de aprender?

La decisión romana representó para el cristianismo de China una catástrofe sin precedentes. La reacción china comenzó lentamente durante el reinado del emperador K'ang-hsi. En 1717 se promulgó la sentencia de los nueve tribunales supremos de China: expulsión de los misioneros, prohibición del cristianismo, destrucción de las iglesias, abjuración coaccionada de la fe cristiana. El largo período de persecuciones no comenzó hasta después de la muerte de K'ang-hsi, ocurrida cinco años más tarde. Roma no aprendió nada de estos episodios. En 1742 publicó el enérgico Benedicto XIV la bula *Ex quo singulari,* que confirmaba las anteriores decisiones de la Inquisición y prohibía «definitivamente» los ritos chinos. Dos años más tarde prohibió también los ritos peculiares indios (malabares) y, con ello, el método misional —que antes había estado asimismo permitido— del jesuita Roberto Nobili, el cual procedió en la India como Ricci en China.

Durante los últimos decenios del siglo XIX, los misioneros cristianos volvieron a China, gracias a las presiones políticas, siguiendo los pasos de los conquistadores y los comerciantes y como expresión del colonialismo político, racial, cultural y religioso de Europa. En esta ocasión, los misioneros protestantes optaron por «Shang-ti» («Soberano Supremo»), mientras que los católicos se aferraron a «T'ien-chu» («Señor del Cielo»). La consecuencia fue que los chinos, incluidos muchos cristianos, veían —y a menudo siguen viendo hoy— el catolicismo y el protestantismo como dos religiones con dos dioses diferentes: los católicos son los «creyentes en T'ien-chu»; los protestantes, los «creyentes en Shang-ti» (llamados «cristianos» = «creyentes en Chi-tu»).

b) Consecuencias para el cristianismo.

Cuando en 1940, unos trescientos cincuenta años después de la muerte de Ricci, Pío XII revisó, en la línea de Ricci y Nobili, esas decisiones pontificias «definitivas» y promulgó unos decretos

[19] L. von Pastor, *Geschichte der Päpste,* XV, p. 309. En las pp. 309-327 se habla de la ignorancia y la arrogancia que luego demostró en China el legado pontificio Tournon.

de tolerancia[20] cuya aplicación se demoró intencionadamente muchos años en China, había en este país otras preocupaciones: al principio, la expulsión del conquistador japonés y, luego, la irresistible ascensión del comunismo chino, capitaneado por Mao Tsetung. Así, en vez del cristianismo fue el marxismo-leninismo el que se convirtió en la religión o cuasirreligión de los 800 millones de chinos (maoísmo) y de sus vecinos. Durante los últimos decenios, el cristianismo sólo ha podido seguir progresando en Hongkong, Taiwan, Corea del Sur y Asia sudoriental[21].

¿No habría sido posible en los siglos XVI y XVII dar una solución positiva al problema de los nombres de Dios y de los ritos propios de China? Así lo demostraron no sólo los audaces jesuitas que misionaron en ese país, sino también algunos intelectuales europeos, desde los deístas ingleses hasta Voltaire y los enciclopedistas, que discutieron acaloradamente este problema y, en conexión con él, el spinozianismo. Entre los filósofos que dedicaron estudios serios al pensamiento chino destacan particularmente Malebranche, Leibniz y Wolff.

El oratoriano francés *Nicole Malebranche* publicó primero una *Conversación de un filósofo cristiano con un filósofo chino* (1708)[22], en la que interpreta, de acuerdo con sus propias ideas sobre el Ser divino, el concepto chino de «Li» (principio o ser). *Gottfried Wilhelm Leibniz,* hombre de cultura enciclopédica, que mantenía contacto con los jesuitas chinos, leyó el escrito de Malebranche y otras publicaciones de partidarios y adversarios de los ritos y los nombres de Dios peculiares de China (entre ellas la del citado Longobardi). La controversia de los ritos contribuyó no poco a ensombrecer los últimos años de su vida. Pocos años antes de morir escribió Leibniz su *Tratado sobre la teología natural de los chinos* (1716)[23], en el que defiende al neoconfucianismo de

[20] S. Congregatio de Propaganda Fide, *Instructio circa quasdam ceremonias et iuramentum super ritibus Sinensibus:* «Acta Apostolicae Sedis» 32 (1940) 24-26; la misma Congregación, *Decretum de iuramento super ritibus Malabaricis a missionariis in Indiis orientalibus praestando:* «Acta Apostolicae Sedis» 32 (1940) 379.

[21] Cf. W. Bühlmann, *Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche* (Friburgo 1974), obra excelente que analiza toda la problemática de la misión mundial en el pasado y en la actualidad y ofrece una concepción global nueva.

[22] N. Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu,* ed. Le Moine (Marsella 1936).

[23] G. W. Leibniz, *Lettre sur la philosophie chinoise à Nicolas de Rémond;* trad. alemana: *Abhandlung über die chinesische Philosophie,* en *Zwei Briefe über das binäre Zahlensystem und die chinisische Philosophie,* reedit. por R. Loosen-F. Vonessen (Stuttgart 1968) 39-125.



la acusación de ateísmo. Interpretó con sorprendente exactitud y gran penetración los distintos significados de los antiguos términos «Shang-ti» y «T'ien», así como los conceptos más filosóficos «Li» (principio, ser) y «T'ai-chi» (lo último, la última realidad). Sobre todo, entendió con mucha más precisión que Malebranche los dos últimos términos como conceptos filosóficos de Dios formados a partir de una concepción de Dios más antigua y más personal y, en alguna medida, descubrió en ellos su propia noción de Dios como Mónada Suprema. De este modo defendió eficazmente la praxis que los jesuitas chinos observaban en su predicación. Más aún, Leibniz —que, como es sabido, trabajó activamente por la reconciliación de las Iglesias cristianas— aspiraba también a una reconciliación de las culturas oriental y occidental: del mismo modo que los misioneros cristianos inician a los chinos en el evangelio y en las nuevas ciencias, así también los misioneros chinos deberían enseñar en Europa a los europeos religión natural, ética y ordenamiento del Estado. Como manifestó al zar cuando se entrevistó con él en Targau el año 1711, Leibniz creía que Rusia podría desempeñar en esta empresa la función de puente. Leibniz fue el primer europeo, y quizá el primer hombre, en tomar conciencia de la estructura pluralista de la humanidad, la cual se compone de razas y culturas de igual valor, pero por cuyo pleno reconocimiento no se ha optado hasta el siglo XX[24].

También *Christian Wolff,* discípulo y amigo de Leibniz, se interesó por la filosofía china. Pocos años después de la muerte de Leibniz (1721) tuvo que abandonar, en el plazo de cuarenta y ocho horas, la Universidad de Halle y el territorio prusiano bajo pena de muerte porque una lección en la que valoraba demasiado positivamente la filosofía práctica de los chinos[25] provocó el escándalo, no de la Inquisición romana, sino de los pietistas protestantes. Sin embargo, esto no bastó para entibiar la simpatía del filósofo ilustrado hacia todo lo chino. Del mismo modo que en el siglo XVII se registró una afinidad especial de la Ilustración con el sobrio y racional pensamiento de los chinos, así también en el siglo XIX se dio una afinidad especial entre el Romanticismo y el pensamiento indio.

[24] Cf. T. Grimm, *China und das Chinabild von Leibniz,* pp. 60s. Leibniz visitó tres veces a Pedro el Grande: en 1711 en Torgau, en 1712 en Karlsbad, en 1716 en Pyrmont. Cf. E. M. Kunik (ed.), *Briefe von Christian Wolff aus den Jahren 1719-1753. Ein Beitrag zur Geschichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg* (San Petersburgo 1860; Hildesheim ²1971) p. IX.

[25] Ch. Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica vom 12. Juli 1721* (Francfort 1726).

Si en esta oportunidad queremos extraer algunas consecuencias generales de la controversia sobre los ritos y los nombres de Dios, tan catastrófica para la suerte del cristianismo en el Extremo Oriente, con miras a un futuro mejor debemos exigir en lo tocante a la concepción de Dios[26]:

- ¡No *esa* dominación *arrogante* de un Dios que *ignora la libertad en aras del exclusivismo misionero! Porque un particularismo miope, petulante y exclusivista que condena globalmente todas las demás religiones en nombre del único Dios y un proselitismo que hace una competencia desleal tienen una idea demasiado pobre no sólo de las religiones, sino también del evangelio.*
- ¡No *la* fusión *sincretista* de todos los dioses, *tan opuestos entre sí, que elude el problema de la verdad mediante armonizaciones y reducciones! Porque un indiferentismo paralizador, disolvente, agnóstico y relativista que acepta y aprueba indiferenciadamente las restantes religiones y sus dioses puede producir al principio efectos liberadores y confortantes; pero, por su indiferencia, en definitiva resulta insatisfactorio para el hombre que piensa, ya que renuncia a todas las normas y criterios fijos.*
- Sino *el* anuncio *independiente y desinteresado* del único Dios verdadero a todos los hombres de las diferentes religiones: *y ello desde esa apertura que no es mera acomodación condescendiente; que no reniega de las propias convicciones de fe, pero tampoco impone por la fuerza una respuesta determinada; que transforma en autocrítica la crítica hecha desde fuera y asume a la vez todo lo positivo; que no destruye lo válido de las religiones, pero tampoco incorpora acríticamente lo que carece de valor. Así, pues, el cristianismo ha de prestar con su Dios su modesto servicio entre las religiones del mundo, uniendo dialécticamente el reconocimiento y el rechazo: como* catalizador crítico y foco de cristalización *de sus valores religiosos, morales, meditativos, ascéticos y estéticos*[27].

Todas las discusiones de Asia y de Europa lo han demostrado hasta la saciedad: la controversia sobre los nombres de Dios dista

[26] Cf. H. Küng, *Ser cristiano,* 132-141: No exclusividad, sino peculiaridad.

[27] También J. Moltmann ha aceptado recientemente, en su obra *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie* (Munich 1975), cap. IV, § 3, «el modelo de catalizador crítico» (p. 180s), pero, a diferencia de lo expuesto en *Ser cristiano,* no quiere entenderlo como «modelo dialogal». Sin embargo, en este libro se explica ampliamente que el término «catalizador crítico» procede del diálogo, lo presupone e incluye explícitamente y exige «la búsqueda común de la verdad» y particularmente el «examen crítico» de la postura propia (cf. *Ser cristiano,* pp. 105-141).



de ser una controversia sobre palabras. En último término se trata de un problema todavía pendiente: ¿hemos de concebir a Dios de forma más personal o más apersonal? ¿No sería preferible interpretar a Dios de manera más suprapersonal y, por tanto, no darle nombre alguno? Tal es la concepción del budismo, que en este punto puede servir de caso paradigmático.

### c) Un Dios sin nombre: religión budista.

El budismo parece representar una postura radicalmente opuesta a la concepción cristiana de Dios. En el curso de los siglos ha demostrado toda su fortaleza: no sólo por su supervivencia en un mundo cada vez más secularizado y por su capacidad para adaptarse a la evolución de la sociedad, sino también por la atracción que ejerció —baste recordar a Schopenhauer[28], aunque también en Heidegger podrían verse los paralelismos[29]— y vuelve a ejercer hoy entre los intelectuales de Occidente. Algunos budistas pretenden incluso que su visión del Absoluto, expresada de manera más impersonal y negativa, es más idónea que la idea occidental de un Dios personal para abrir al mundo secularizado y tecnológico de Japón, Europa y América el camino de las experiencias arcanas, de la interpretación y donación de sentido[30].

No obstante, las *dificultades para entender el budismo* parecen casi insuperables:

En primer lugar, muchas palabras tienen en Oriente distinto significado que en Occidente. En la controversia sobre el ser o el no ser, los filósofos y teólogos occidentales se inclinan más bien por el ser, mientras que los orientales se inclinan más bien por el no ser. Pero «no ser», «no uno mismo», «no yo», «nada», «vacío» y «silencio» no tienen en Oriente el mismo acento puramente negativo que en Occidente.

Además, muchas interpretaciones de los mismos términos y conceptos difieren en Oriente más aún que en Occidente: las opuestas interpretaciones del «Pequeño Vehículo» (budismo Hinayana) y del «Gran Vehículo» (budismo Mahayana) han llevado muchas veces a doctrinas y prácticas contradictorias, que van desde la idolatría crasa hasta la más sublime filosofía. Y la subjetividad budista, con su acentuación de la iluminación, no ha facilitado precisamente una respuesta unitaria.

[28] Cf. pp. 488ss: Pesimismo de Schopenhauer.

[29] Cf. pp. 675ss: ¿Callar ante Dios?

[30] Cf. M. Doi, *Dialogue between Living Faiths in Japan,* en S. J. Samartha, *Dialogue between Men of Living Faiths,* pp. 32-46, cf. p. 36.

¿Hay que considerar por eso imposible de antemano un *entendimiento cristiano-budista?* Cuentan que el teólogo protestante Paul Tillich [31], durante el viaje que hizo al Japón en 1960, no recibió ninguna respuesta satisfactoria a las preguntas fundamentales que había preparado para sus interlocutores budistas: en parte por las dificultades de la traducción, en parte por la diversidad de puntos de vista dentro del propio budismo. Sin embargo, Tillich consideró tan importante el diálogo entre el cristianismo y el budismo que, tras su viaje al Japón, escribió el tratado sobre *El cristianismo y el encuentro con las religiones del mundo* (1962) [32]. El especialista en ciencias de la religión Mircea Eliade refiere a este propósito que Tillich tenía el propósito de escribir una nueva «Teología sistemática» orientada hacia el diálogo con la historia de las religiones y que sólo la muerte, ocurrida en 1965, le impidió realizar tal proyecto.

Pero es precisamente *en el problema de Dios donde se concentran las dificultades:* la filosofía occidental contempla a Dios de manera totalmente positiva y le asigna muchos nombres positivos: el Absoluto, el Acto puro, el mismo Ser, por no hablar de las expresiones específicamente cristianas como «Dios es amor». ¿Tiene sentido discutir sobre este problema con una religión que se centra por completo en el polo opuesto: en lo No-Absoluto, el No-Ser, el nirvana, el vacío e incluso la nada absoluta? Y esto es precisamente lo que ocurre en las filosofías y religiones orientales, sobre todo en las que se inspiran en determinadas escuelas del budismo Mahayana, como el Zen.

Pero el *budismo* no se *interesa* tanto por el problema de Dios como *por el problema de la salvación del hombre.* Porque la doctrina de Buda busca un camino práctico para liberarse del dolor de esta vida, nacido de la sed de vivir del hombre, del egoísmo y la autoafirmación: el camino hacia el nirvana. De ahí que, en su núcleo, el budismo tienda a ser no teísta tanto en la teoría como en la praxis: no cuenta con un concepto de Dios como «causa primera», Creador y Padre todopoderoso... El Buda histórico, que no dejó nada escrito y del que sólo nos informan testimonios muy tardíos, guardó un silencio riguroso con respecto al problema metafísico. En su opinión, sería absurdo molestar con

[31] M. Abe, *In Memory of Dr. Paul Tillich:* «The Eastern Buddhist New Series» I/2 (1966) 128-131.

[32] P. Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (Nueva York 1964). En el capítulo III, 3-4 se compara el nirvana budista con el reino de Dios cristiano. Una crítica budista a esta comparación puede verse en M. Abe, *Christianity and the Encounter of the World Religions:* «The Eastern Buddhist New Series» I/1 (1965) 109-122.



preguntas sobre la casta, la familia y el aspecto del arquero a un hombre herido por una flecha envenenada. No sería menos absurdo para el hombre doliente responder a preguntas sobre la eternidad o no eternidad, sobre la finitud o infinitud del mundo o sobre la vida después de la muerte. Tales preguntas no ayudan a conseguir el estado que debe alcanzar el hombre: apartamiento del mundo, desapasionamiento, anulación, sosiego, saber superior, en una palabra, nirvana [33]. ¿Nirvana? ¿Vacío? ¿Nada? ¿Qué significan estos términos básicos del budismo?

1. *El nirvana.* ¿Es inexacto afirmar que muchas veces se ha calificado al budismo no sólo de ateo, sino también de nihilista? Pero ¿qué significa nirvana? «Nirvana» (término derivado de la raíz sánscrita «va» = «soplar») significa «desvanecerse» o «extinguirse» en una quietud eterna, inconsciente, sin deseos ni sufrimientos, como se extingue la luz de una vela o se disuelve en el mar una gota de agua. Quien no vence durante su vida la sed de vivir se condena a renacer después de la muerte («metempsícosis»). Quien logra «extinguir» los deseos y, así, consigue la paz del corazón mediante la superación de la sed de vivir y la iluminación, puede experimentar ya durante su vida el nirvana, si bien un nirvana todavía incompleto. Por último, quien muere siendo un iluminado de esta clase, logra «extinguir» el imperativo que fuerza a la reencarnación: mediante la entrada en el nirvana perfecto. Y aquí comienzan las diferencias de las interpretaciones y escuelas filosóficas más tardías [34]:

Para el temprano budismo dualista del «Pequeño Vehículo» (Hinayana), que separa absolutamente del mundo el Absoluto Trascendente, el *nirvana es el polo diametralmente opuesto al «samsara»,* a la vida llena de sufrimientos en el mundo empírico: el nirvana se define de forma decididamente negativa como el indescriptible, irreconocible e inmutable estado de supresión de todos los dolores.

Para el posterior budismo monista del «Gran Vehículo» (Mahayana) y sobre todo para el Zen, el *«nirvana» y el «samsara» son sólo aspectos diferentes del mismo Absoluto, que constituye la única realidad* y frente al cual no es más que fenómeno, apariencia e ilusión todo lo individual y mundano: el nirvana se interpreta de manera sumamente positiva y se concibe como la su-

[33] Cf. E. Conze, *Buddhism. Its Essence and Development* (Oxford ²1953) 13.

[34] Cf. H. von Glasenapp, *Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen* (Halle 1938); íd., *Nirvâna,* en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* IV (Tubinga ³1960) 1498s.

prema realidad que uno no conoce, pero posee ya, aunque de forma oculta mientras no se adquiere el conocimiento pleno mediante la iluminación.

Por consiguiente, ninguna escuela budista concibe el nirvana de manera totalmente negativa: como la nada sin más. Es cierto que el budismo Mahayana no suele atribuir al nirvana funciones cosmológicas: el mundo no es una realidad buena creada por Dios, sino que surgió porque los hombres cayeron del Absoluto en la avaricia y la necedad. Sin embargo, aquí se está positivamente convencido de «que el nirvana es eterno, perpetuo, imperecedero, inalterable, independiente del envejecimiento y la muerte; de que no ha nacido ni ha sido hecho; de que significa poder, bendición y felicidad, es un lugar de asilo, un refugio y un puesto de seguridad inexpugnable; la auténtica verdad y la suprema realidad; de que es el bien, la meta suprema, la única satisfacción de nuestra vida, paz eterna, oculta e incomprensible. De este modo, el Buda, que no representa más que la encarnación personificada del nirvana, pasa a ser el objeto de todos los sentimientos que llamamos religiosos» [35].

En el influyente budismo Amitaba —que en Japón recibe el nombre de budismo Amiba y es la forma de budismo más difundida— se llega a hablar del nirvana como de un paraíso de felicidad personal del «País Puro», en el que no se entra por las propias fuerzas, como enseñaba el budismo más antiguo, sino —en analogía con el cristianismo— por la confianza en la promesa y la fuerza del Buda, del Buda de la luz y la misericordia («Amida»). En cualquier caso no puede discutirse que también en el budismo se conoce una realidad última y suprema, un Absoluto; también en el budismo se da la tensión entre una religiosidad más personal y otra más apersonal.

2. *El vacío.* El concepto de *vacío* (en sánscrito «sunyata»), tal como fue elaborado sobre todo por el filósofo de la India meridional *Nagarjuna* [36], fundador de la Escuela Madhyamika, hacia el 150 d. C., para aplicarlo al Absoluto y fue adoptado luego por el budismo Mahayana, incluido el Zen, dista (lo mismo que el nirvana) de ser un concepto puramente negativo. Nagarjuna —incluido por Karl Jaspers entre los «grandes filósofos» [37], pero de religiosidad específicamente budista— enlaza conscientemente con Buda

[35] E. Conze, *Buddhismus*, p. 36.
[36] T. R. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System* (Londres 1955) pp. 50s, 87-89.
[37] K. Jaspers, *Die grossen Philosophen* I (Munich 1957) 934-956.



y se opone al hinduismo cuando propone un «camino intermedio» (= Madhyamika) no sólo, como el propio Buda, entre los dos extremos del hedonismo y el ascetismo, sino también entre los de la afirmación y la negación: sólo a través del «vacío» —abandonando todas las intenciones, opiniones y categorías determinadas— llega el hombre al nirvana.

¿Por qué? Para Nagarjuna, incluso el Absoluto está «vacío»: más allá de las nociones y términos, que —por ser relativos en su totalidad— ni siquiera pueden captar el Absoluto. Del Absoluto, lo único real, no puede ni debe afirmarse nada. *Ni predicados positivos ni predicados negativos:* ni sustancia ni movimiento, ni causalidad ni relación, ni unidad ni pluralidad; más aún, ni ser ni no ser. Si se le atribuyera el ser, se le atribuiría —como a todo lo que es— un nacimiento y una muerte. Si se le atribuyera el no ser, se le atribuiría con mayor motivo un fin y una destrucción.

Así, pues, el Absoluto existe sin nombre ni predicado alguno, es «vacío» («sunyata»): ni un ente especial ni simplemente nada. Pero tampoco está fuera del mundo de los fenómenos, sino que se identifica con los fenómenos del mundo. Es efectivamente la *realidad de los fenómenos, del mundo:* su verdadera naturaleza. Cuando se descubre y aparta la falsa realidad de los fenómenos, se revela la verdadera naturaleza del Absoluto. Así, el «vacío» es la descripción de su verdadera naturaleza: el Absoluto es lo indeterminado por antonomasia y, en consecuencia, algo inaccesible para la razón objetivante y sólo accesible para la «sabiduría» (prajña), que se hace intuitivamente uno con él. De este modo, la negación es sólo un medio para descubrir la realidad soterrada, el fundamento trascendente de todo y, a la vez, la verdadera naturaleza de las cosas como criterio de lo verdadero y lo falso. Sin esta realidad última no habría redención del samsara, sin sunyata no habría nirvana. De ahí que T. R. V. Murti, profesor en la Universidad hindú de Benarés y principal intérprete de Nagarjuna, pueda decir de la «filosofía central del budismo»: «El budista del camino intermedio (Madhyamika) no es nihilista; lo que ocurre es que se opone a todos los intentos de determinar lo que por su misma esencia es indeterminado. Ni siquiera cabe identificar el Absoluto con el ser o la conciencia, puesto que ello comprometería su naturaleza en cuanto fundamento incondicionado de todos los fenómenos. Sin embargo, el Madhyamika acepta la última realidad como *la* realidad de todas las cosas, como su naturaleza esencial. Tal realidad es uniforme y universal, no crece ni decrece, no nace ni perece. El Absoluto sólo está en sí mismo... El Madhyamika sostiene que el Absoluto es conocido me-

diante una intuición no dualista: prajña (sabiduría). *Es en sí mismo esa intuición*» [38].

3. *La nada.* Ni siquiera el concepto de la nada debe interpretarse nihilísticamente en la filosofía budista, como se ve con especial claridad en la Escuela de Kyoto, Japón, y en su principal maestro *Kitaro Nishida* (1870-1945), considerado a menudo como fundador de la filosofía japonesa moderna, el cual se ocupó precisamente del diálogo con la secularización y la ciencia moderna, con el ateísmo y el nihilismo. La escuela de Kyoto representa el intento japonés de elaborar una síntesis filosófica de Oriente y Occidente. Nishida se ocupa en sus obras de muchos filósofos occidentales: lo mismo de Leibniz, Kant, Fichte y Hegel que de Nicolás de Cusa, Descartes y Spinoza. Su estilo es más meditativo y evocador que claro y preciso. Su filosofía culmina en el concepto de la «nada» aboluta (en japonés «mu»). Pero tal concepto no tiene relación alguna con un nihilismo filosófico como el de Nietzsche ni con un ateísmo existencialista como el de Sartre. En Nishida sólo puede entenderse sobre el trasfondo de sus convicciones taoístas y budistas; pese al influjo occidental, la filosofía de Nishida se halla profundamente enraizada en una existencia y una visión del mundo de cuño oriental. ¿Qué significa esa «nada» en tal contexto?

Nishida no entiende por «nada» simplemente «ninguna cosa», la nada relativa, sino la *nada absoluta,* que abarca el ente y la nada relativa. Este concepto, enraizado en las ideas budistas sobre el «vacío», presenta afinidades con la concepción cristiana de Dios de la *vía negativa.* Así, Nishida puede explicar su pensamiento basándose en la obra *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa: «¿En qué forma existe Dios? Contemplado desde un ángulo, Dios es pura negación, como afirman Nicolás de Cusa y otros; porque lo que ha de ser especificado o afirmado —es decir, lo que ha de ser comprendido— no es Dios; pues si Dios fuera lo que es especificable y comprensible, sería finito e incapaz de realizar la tarea infinita de unir el universo *(De docta ignorantia,* cap. 24). Desde este punto de vista, Dios es la nada absoluta (en japonés 'mattaku mu'). Sin embargo, cuando se afirma que Dios es pura nada, no se enuncia algo verdadero sin más... Dios es el unificador del universo... Es el fundamento de la realidad, y sólo porque es capaz de ser la nada no hay lugar alguno en que él no actúe» [39]. Aquí aparecen también ciertas afinidades con el último Heidegger, y de ellas se tiene plena conciencia en la Escuela de Kyoto: «Los pensadores japoneses parecen conocer a fondo las expresiones de Heidegger sobre la revelación del ser en la existencia humana a través de la 'nada'. Cuando el hombre alcanza lo trascendente y la unidad trascendental, ha superado todas las oposiciones antitéticas» [40].

Ahora bien, esto no significa que Nishida considere su propio concepto de Dios idéntico al occidental y cristiano. Porque Dios no es para él una divinidad personal, sino la divinidad de los místicos. El verdadero Dios es el *vacío* del budismo Mahayana en la línea de Nagarjuna. Para Nishida, el Absoluto es ambas cosas: trascendente e inmanente. Aquí ve él el «punto débil de la actual teología dialéctica»: «El Dios verdaderamente absoluto tiene que trascendernos y abrazarnos al mismo tiempo» [41]. En algunos enunciados relevantes, Nishida llega incluso a la fe y el amor: «Dios no es alguien que deba ser conocido por medio de análisis y demostraciones. Si tenemos en cuenta que la esencia de la realidad es algo personal, Dios es lo más personal de todo. Sólo podemos conocerlo mediante la intuición del amor o la fe. Por eso, quienes decimos que no conocemos a Dios, sino que sólo lo amamos y creemos en él, somos los que lo conocemos mejor» [42].

Pero aquí se impone una *pregunta* en torno a ese Absoluto que es la *nada absoluta* y, sin embargo, no es la nada. Indudablemente, tampoco según la concepción cristiana es el Absoluto algo existente, ni siquiera el supremo existente. Pero ¿por qué no se ha de poder decir: el Absoluto es el *Ser* absoluto o el *Ser-mismo?* Con ello no se atribuiría al Absoluto un nacimiento y una muerte, como piensa Nagarjuna, sino un ser puro, perpetuo, eterno. En consonancia con el pensamiento de Nishida, el budista japonés Masao Abe ha observado contra Tillich que es preciso contemplar a Dios no sólo por encima de la esencia y la existencia, de lo personal e impersonal, sino también más allá del ser y el no ser [43].

[38] T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism,* pp. 235s.

[39] K. Nishida, *A Study of God* (en japonés: *Zen no kenkyu,* Tokio 1960) 88s. Cf. H. Waldenfelds, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum* (Friburgo 1976) 56. Esta obra ofrece una exposición documentada e inteligible de la filosofía de Nishida (pp. 48-64) y particularmente de su discípulo Keiji Nishitani (pp. 65-154).

[40] K. Nishida, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingnes. Three Philosophical Essays,* ed. por R. Schinzinger (Tokio 1958); cita tomada de la Introducción de R. Schinzinger, p. 16.

[41] K. Nishida, *Towards a Philosophy of Religion with the Concept of Pre-established Harmony as Guide:* «The Eastern Buddhist New Series» III/1 (1970) 35.

[42] K. Nishida, *A Study of God,* 189.

[43] Cf. M. Abe, *Christianity and the Encounter of the World Religions:* «The Eastern Buddhist New Series» I/1 (1965) 109-122, espec. 116s; cf. también K. Nishitani, *The Personal and the Impersonal in Religion:* «The Eastern Buddhist New Series» III/1 (1970) 1-18; III/2 (1970) 71-87.

Pero aquí existe una diferencia capital: ¿qué hay más allá del ser y el no ser? ¡Más allá de esta alternativa, la última de todas, no hay, literalmente, nada! En efecto, más allá del ser sólo hay no ser; más allá del no ser sólo hay ser. Y Abe dice también: la nada absoluta (el nirvana como «mu» absoluto) es «negación absoluta», es decir, «negación de la negación» y, por tanto, «afirmación absoluta» (según Hegel, de quien están tomadas estas nociones, la negación de la negación es incluso el poder de la vida). Se plantea una pregunta: pero entonces, ¿por qué designar la afirmación absoluta con un «nada» que en realidad no es pura nada? Pese al respeto que merecen las preocupaciones del budismo y de la teología negativa, sobre las que volveremos en seguida, ¿no sería menos equívoco llamar al Absoluto (al menos también) el Ser Absoluto o el Ser-mismo? ¿No es tal vez un mero tradicionalismo budista lo que lleva a aferrarse a un término puramente negativo a pesar de que, desde hace tiempo, en realidad no se da ya al nirvana y al Absoluto el sentido puramente negativo de extinguirse que tuvieron en su origen, sino un significado sumamente positivo: la verdad real y la realidad suprema, el bien y la única satisfacción de nuestra vida?

d) Reto recíproco.

Una cosa ha quedado clara: la «nada absoluta» no equivale en modo alguno a la nada. En el fondo designa el ser vacío, absoluto, des-ligado de todos los conceptos, categorías, representaciones e imágenes. Al menos así se diría en Occidente. Porque muchas de las *cosas* que afirma el budismo pueden afirmarse también en Occidente, si bien con *palabras* antitéticas. En cualquier caso se impone una traducción de los términos clave, tanto del «ser» («plenitud») occidental como de la «nada» («vacío») oriental. ¡Y esto por ambas partes! En este campo merecen especial reconocimiento los amigos de Nishida D. T. Suzuki y K. Nishitani[44] y, entre los cristianos, sobre todo H. Dumoulin[45].

[44] Cf. D. T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist* (1957); trad. alemana: *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik* (Francfort 1971). Pueden verse también diferentes artículos aparecidos en «Eastern Buddhist». K. Nishitani, *Der Buddhismus und das Christentum:* «Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens» 88 (1960) 5-32.

[45] Cf. H. Dumoulin, *Zen. Geschichte und Gestalt* (Berna 1959); íd., *Östliche Meditationen und christliche Mystik* (Friburgo-Munich 1966); íd., *Christianity meets Buddhism* (La Salle/Illinois 1974). Véase también la obra de especialistas cristianos y budistas editada por H. Dumoulin, *Buddhismus der Gegenwart* (Friburgo 1970).



En todo caso, el reto es recíproco, y recíproca podría ser la ayuda: ayuda mediante la diagnosis crítica de la propia postura y de la postura de los otros. Simplificando cabría decir: la tendencia del Oriente hacia la *unidad* podría representar una ayuda para el Occidente porque, sin unidad, los análisis llevan necesariamente a la desintegración. Y a la inversa, la inclinación de Occidente hacia las *distinciones* podría representar una ayuda para Oriente, ya que las distinciones resultan imprescindibles tanto en la esfera del ser como en la del deber (bien y mal, decisiones éticas). Y si en el problema de Dios podrían ser importantes para el Oriente las *afirmaciones* occidentales, no lo son menos para el Occidente las *negaciones* orientales. Recordemos a este respecto que también el Occidente conoce perfectamente la importancia de la negación para el problema de Dios: la gran tradición de la «theologia negativa», heredada del neoplatonismo, se halla presente no sólo en Pseudo-Dionisio, en Escoto Eriúgena y en el maestro Eckhart, sino también —como subraya acertadamente Nishida— en Nicolás de Cusa e incluso en Tomás de Aquino, al que Nishida parece conocer menos.

También según *Tomás de Aquino* (1225-1274) exige una negación toda determinación que se traslada del hombre o del mundo a Dios: la negación de cualquier limitación e imperfección humana y mundana. También según Tomás permanece oculta e inaccesible para la razón humana la auténtica esencia de Dios. En este aspecto coincide Tomás con el Pseudo-Dionisio: «De ahí que el supremo conocimiento humano de Dios sea éste: él (el hombre) sabe que no conoce a Dios, pues reconoce que lo que Dios es trasciende todo lo que entendemos acerca de él»[46].

Con mucha más claridad enseña el cardenal *Nicolás de Cusa* (1401-1464), gran teólogo y humanista, que Dios sólo es accesible para la «docta ignorancia»[47]. Toda teología positiva carente de una teología negativa hace de Dios una criatura de nuestra razón y transforma el culto en idolatría. En Dios, principio sin principio, coinciden todos los contrarios (coincidentia oppositorum). Dios, por ser lo máximo, es también lo mínimo y trasciende así lo máximo y lo mínimo. Es el inefable e infinito: «Desde el punto de vista de la teología negativa no se encuentra en Dios más que infinitud. En virtud de ella, no se puede conocer a Dios ni en este mundo ni en el futuro, ya que la criatura, que no puede captar la luz infinita, es pura tiniebla frente a él. Sólo él mismo se cono-

[46] Tomás de Aquino, *De potentia* q. 7, a. 5 ad decimumquartum.

[47] Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia* I (1440), ed. bilingüe preparada por P. Wilpert (Hamburgo 1964).

ce»[48]. Para el discurso sobre Dios significa esto que, «en los enunciados teológicos, las negaciones son verdaderas y las proposiciones positivas insuficientes. Asimismo, las proposiciones negativas son tanto más verdaderas cuanto más imperfecciones remueven del absolutamente Perfecto»[49]. Nicolás de Cusa siguió meditando y perfilando constantemente las ideas básicas de *Sobre la docta ignorancia* (1440), escrito temprano que constituye su principal obra, y culminó su tarea en su obra tardía, donde define a Dios de forma sumamente dialéctica —identificándolo y diferenciándolo con respecto a todo lo demás— como lo «no otro» («non aliud»)[50] y, por tanto, como «centro del centro, meta de la meta, designación de la designación, ser del ser y no ser del no ser»[51].

Cualquiera que sea la manera concreta en que se formule y se hable sobre Dios, habrá que *tomar en consideración las preocupaciones de Oriente* continuando la tradición occidental de la teología negativa que arranca del Pseudo-Dionisio y llega hasta Heidegger:

- *No es posible comprender a Dios mediante un concepto, ni expresarlo completamente mediante un enunciado, ni definirlo mediante una definición: Dios es el incomprensible, inefable e indefinible.*
  *Tampoco lo abarca el concepto de ser; tampoco a partir del ser se puede descubrir por completo su esencia: Dios no es nada de lo que existe; no es un existente: ¡trasciende a todo!*
  *Así, el pensamiento humano penetra en una esfera en la que los enunciados positivos («Dios es bueno») resultan insuficientes y, para ser verdaderos, siempre necesitan a la vez una negación («Dios no es bueno» de manera humana y finita) que permite traducirlos para aplicarlos al Infinito («Dios es la bondad absoluta»).*
- *Dios trasciende todos los conceptos, enunciados y definiciones; sin embargo, no está separado del mundo y del hombre; no está fuera de todo lo existente; inhabita en el mundo y en el hombre y determina su ser desde dentro. Es preciso pensarlo desde la diferencia ontológica entre el ser y el ente: Dios existe, pero no es un ente, sino el misterio oculto del ser: el ser mismo como fundamento y meta de todo ente y de todo ser: ¡es inmanente a todo!*

[48] Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia* I, cap. 26, pp. 112s.
[49] *Ibid.*
[50] Nicolás de Cusa, *Directio Speculantis seu De non aliud* (1462) = volumen XII de *Opera omnia*, ed. por L. Baur y P. Wilpert (Leipzig 1944); trad. alemana: *Vom Nichtanderen*, ed. por P. Wilpert (Hamburgo (1952).
[51] Nicolás de Cusa, *Vom Nichtanderen*, p. 87 (tesis 5).



  *De este modo, el pensamiento humano penetra en una esfera en la que los enunciados negativos («Dios es no finito») pueden expresar algo eminentemente positivo («Dios es infinito»).*
- *Dios está por encima del mundo y del hombre y, al mismo tiempo, los penetra: está infinitamente lejos y, sin embargo, más cerca de nosotros que nosotros mismos; inasible incluso cuando se experimenta su presencia; presente incluso cuando se experimenta su ausencia.*
  *Se halla inmerso en el mundo y, sin embargo, no se disuelve en él; lo impregna y, sin embargo, no se identifica con él: así, la trascendencia y la inmanencia son en Dios una misma cosa.*
  *Por consiguiente, todo enunciado sobre Dios está sometido a la dialéctica de la afirmación y la negación, y toda experiencia de Dios a la ambivalencia del ser y el no ser.*
  *Ante Dios, el discurso proviene siempre de una escucha silenciosa e introduce en el silencio comunicativo.*

El Oriente ofrece al cristianismo formas de pensamiento y configuración, estructuras y modelos en los que podría pensarse y vivirse el cristianismo lo mismo que en Occidente. En cualquier caso, el cristianismo sólo tendrá *futuro* en el mundo de mañana, que será menos que nunca un mundo sólo occidental:
si los países asiáticos y africanos elaboran por sí mismos una predicación cristiana que, sin menoscabo de la vigilancia frente a la indiferencia sincretista, incluya tolerancia; que, sin perjuicio de reclamar una validez absoluta, esté dispuesta a revisar el punto de vista propio siempre que se demuestre que tal revisión es necesaria;
si, por tanto, llega a ser posible y real un auténtico cristianismo indio, chino, japonés, indonesio, árabe y africano;
si, finalmente, se vive una auténtica oikouméne no sólo en el estrecho sentido eclesial-confesional, sino en un sentido universal-cristiano: basada no en la conquista triunfalista de las otras religiones, sino en la presencia y diakonía misionera entre ellas, escuchando sus preocupaciones en actitud autocrítica, solidarizándose con sus necesidades y, al mismo tiempo, dando con palabras y obras un testimonio vivo de la fe propia.

### 2. *Los dos tipos fundamentales de experiencia religiosa*

La religión tiene —junto a doctrinas, ritos e instituciones— un aspecto subjetivo: la religiosidad, la experiencia religiosa. Y tal aspecto puede estudiarse psicológicamente, como hemos visto al

hablar de Freud[52]. Fue el filósofo y psicólogo americano *William James* (1842-1910) —hijo de un excéntrico teólogo swedenborgiano, hermano del escritor Henry James y, con Charles S. Peirce y John Dewey, uno de los principales exponentes del pragmatismo americano— quien subrayó antes que otros la *Diversidad de formas de la experiencia religiosa»*[53] en una obra de juventud que ha servido de modelo para los estudios de psicología religiosa: la religión entendida como «los sentimientos, actos y experiencias del hombre individual en cuanto tal..., en la medida en que se saben en relación con algún poder divino, cualquiera que sea la forma concreta en que puedan concebirlo»[54]. Como ya había hecho Friedrich Schleiermacher a comienzos del siglo XIX, James defendió la prioridad de la experiencia religiosa, con respecto a la cual es secundaria toda explicación conceptual plasmada en doctrinas y dogmas. Como el influyente teólogo protestante de fines del siglo XIX Albrecht Ritschl, James rechazó una metafísica intelectualista y racional; en cambio atribuyó a la mística mayor valor que Ritschl. James distinguió dos tipos de religión: una alegre y optimista («religion of healthy-mindednes», la «religión del carácter sano») y otra sombría y pesimista («the sick soul», «el alma enferma»). Según el mismo James, tal distinción corresponde a la que se da entre «religión de nacimiento» y «religión de renacimiento» (por conversión)[55].

Pero el insigne teólogo e historiador de las religiones *Nathan Söderblom* (1866-1931) —que luego fue arzobispo de Upsala y mentor de la primera conferencia ecuménica de Cristianismo Práctico («Life and Work»)— distinguió en Estocolmo, poco antes que James y con mayor profundidad que él, dos tipos principales diferentes de religión en sentido subjetivo: espiritualidad que niega la personalidad y espiritualidad que la afirma; mística de la infinitud y mística de la personalidad; religión cósmica de redención con énfasis en los sentimientos y religión profética con énfasis en la voluntad (religión revelada)[56]. Más tarde, ambos tipos fundamentales fueron analizados y documentados detalladamente

[52] Cf. pp. 391ss: Naturaleza de la religión.
[53] W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (Nueva York 1902; edición de bolsillo, Londres 1960); ed. alemana: *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens* (Leipzig 1907).
[54] W. James, *Die religiöse Erfahrung*, p. 27.
[55] Cf. *op. cit.*, caps. IV-VII.
[56] N. Söderblom, *Uppenbarelse religion* (1903), reeditado por H. Åkerberg, junto con *Tre Livsformer*, con el título *Till mystikens belysning* (Londres 1975).



por el teólogo —primero católico y luego luterano— y especialista en ciencias de las religiones *Friedrich Heiler* (1892-1967), amigo de Söderblom, en su monumental estudio de historia de las religiones y psicología religiosa titulado *La oración*[57]: la espiritualidad mística y la profética o —como prefirió decir después siguiendo a Rudolf Otto[58]— mística y espiritualidad de fe.

### a) ¿Religión mística o profética?

Registremos un hecho demasiado desconocido para muchos cristianos y judíos: hay un tipo de religiosidad personal totalmente opuesta a la del Antiguo y Nuevo Testamento, que puede caracterizarse como «religión profética», «religión revelada» o «espiritualidad de fe»: la religión mística, que sólo se ha desarrollado coherentemente en escasas ocasiones, por ejemplo en las Upanishads, en el sistema hindú del Shankara, rígidamente monista, en el budismo Hinayana y en el neoplatónico Plotino. Dentro del cristianismo aparece sobre todo en el influyente teólogo de finales del siglo V o comienzos del VI que, ocultándose bajo la máscara del discípulo de Pablo Dionisio Areopagita (= Pseudo-Dionisio), introdujo en el cristianismo esa espiritualidad neoplatónica y, en su obra *Mystikè theologia*, acuñó el término «mística».

El término *«místico»* no se va a emplear aquí —como suele hacerse hoy incluso en la «teología política»— como un tópico vago para calificar una religiosidad con aires de modernidad. Definido con exactitud, «místico» proviene del verbo griego «mýein» = «cerrar» (la boca). Por eso, los «misterios» son «secretos», «doctrinas ocultas», «cultos secretos» sobre los que no se habla con los no iniciados. En consecuencia, es «mística» aquella religiosidad que, en lo tocante a sus misterios ocultos, cierra la boca ante los ojos profanos; más aún, que cierra todos los sentidos ante el mundo externo en su totalidad para buscar la salvación en la interioridad propia. Por eso, definida con exactitud, la «mística» constituye una forma de trato con Dios en la que se niegan radicalmente el mundo y el yo, y la personalidad humana se disuelve, desaparece, se sumerge en el Uno infinito de la divinidad»[59]. De acuerdo con la experiencia, la mística se ha desarrollado la mayoría de las veces como una forma tardía de la religión en épocas de cultura refinada y de deseos de huir del mundo y de retornar al interior, en reacción contra una gran religión de cul-

[57] F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* (Munich 1918, ⁵1923).
[58] Cf. F. Heiler, *Das Gebet*, prólogo a la quinta edición (1923) p. VIII.
[59] F. Heiler, *Das Gebet*, 249.

tura: así sucedió en Egipto, en China (taoísmo), en Grecia (orfismo y neoplatonismo, con derivaciones que siguen teniendo vigencia en nuestros días) y en la India (Upanishads). En cambio, la espiritualidad de fe, tal como se encarna en los grandes profetas como Zaratustra, Moisés o Mahoma, surgió de la religión primitiva de tribus nómadas que alcanzaron el nivel de la fe monoteísta conducidas por esos guías insignes. Pero ciertos aspectos personales de la religiosidad se dan también en determinadas formas, más personalistas, de la mística: por ejemplo, en el taoísmo chino, en el bhakti hindú, en las religiones mistéricas del helenismo, en el judío Filón, en el sufismo musulmán y en la mística cristiana centrada en Dios. Pero, por más que haya formas mixtas, es preciso diferenciar radicalmente los dos tipos fundamentales. ¿Cuáles son las *diferencias estructurales* más importantes, si nos atenemos a las exposiciones que ha documentado detalladamente Heiler? Son diferentes ante todo la experiencia psíquica fundamental, la actitud básica y la concepción de Dios.

1. Es diferente la *experiencia* psíquica *fundamental,* que obedece en parte a la diferente génesis histórica esbozada:

¿En qué consiste la experiencia fundamental de la espiritualidad mística? En «la negación —nacida del hastío de la vida— de las tendencias vitales normales, en la muerte completa, en la entrega exclusiva al Infinito, cuya culminación reside en el éxtasis» [60].

¿Cuál es la experiencia fundamental de la espiritualidad profética? «Una irrefrenable voluntad de vivir, una tendencia constante a afirmar, potenciar y elevar el gozo de vivir, estar conmovido y sobrecogido por ciertos valores y tareas, buscar apasionadamente la realización de esos ideales y objetivos» [61].

2. Por ser diferente la experiencia fundamental, lo es también la *actitud básica,* que tiene múltiples repercusiones en la postura ante la historia, la autoridad, la salvación, la ética, la sociedad, la cultura y el más allá:

La actitud básica de la espiritualidad mística es «pasiva, quietista, resignada, contemplativa... El místico busca la extinción de la vida afectiva y volitiva, pues la felicidad del éxtasis o del nirvana sólo puede conseguirse a costa de sofocar la voluntad de vivir... El místico es un hombre de abnegación, renuncia y quietud» [62].

La actitud básica de la espiritualidad profética es «activa, exigente y ambiciosa... En la vivencia profética se inflaman los afectos, la voluntad de vivir se impone, vence y triunfa incluso en la

[60] *Op. cit.,* 255. [61] *Ibíd.* [62] *Ibíd.*



derrota externa, porfía contra la muerte y la aniquilación. De la miseria y la desesperación más profunda brotan finalmente la *fe,* nacida de la obstinada voluntad de vivir, la seguridad inquebrantable, la edificación y la confianza roqueñas... El profeta (es) un combatiente que siempre se eleva trabajosamente de la duda a la certeza, de la inseguridad atormentadora a la absoluta seguridad vital, del fracaso al valor altivo, del temor a la esperanza, de la opresiva conciencia de pecado a la feliz certidumbre de la gracia y el perdón» [63].

3. Distinta es, por último —y aquí se halla la raíz de todas las diferencias—, la *concepción de Dios:*

El *Dios de la espiritualidad mística* es el *Dios oculto* (Deus absconditus), el *Dios siempre inmóvil* (Deus semper quietus); al menos, el concepto de Dios de la mística centrada coherentemente en la infinitud —aquí prescindimos de la mística personalista— no es otra cosa que la *interpretación intelectual de la vivencia extática:*

«En el éxtasis el místico se experimenta como unidad total: también el Dios de la mística es la unidad indiferenciada, el uno originario...

En el éxtasis desaparece toda la pluralidad de la vivencia anímica y del mundo exterior; por eso, para el místico que retorna de la felicidad del éxtasis y de la vivencia de la unidad a la vida consciente normal, el mundo objetivo y su pluralidad constituyen un engaño y una ilusión (el 'maya' del Vendanta), la pálida emanación o la oscura sombra de la única realidad verdadera.

El éxtasis es el punto final de la despersonalización que se produce en la vida mística: el Dios de la mística especulativa es totalmente impersonal, no tiene ningún rasgo antropomórfico; es 'un no Dios, un no espíritu, una no persona' (Maestro Eckhart)...

El estado de éxtasis es el vacío total de todos los contenidos concretos, 'vacío completo', 'absoluto no' (Tschwang-tse); también la Unidad infinita existe sin cualidad alguna, 'sin modo' (en expresión de un místico alemán desconocido); nada puede afirmarse de ella, es el 'no, no', como se lee en las Upanishads, está 'por encima incluso del ser', como dice Plotino, es 'una pura nada', en expresión de Angel Silesio. 'La divinidad se halla tan pobre, tan desnuda y tan vacía como si no existiera; no posee, no quiere, no necesita' (Maestro Eckhart).

El éxtasis es un misterio oculto e incomprensible; por encontrarse más allá de la vivencia consciente nunca puede captarse mediante

[63] *Ibíd.*

conceptos ni describirse mediante palabras: también lo divino está por encima de todo discurso, es innombrable e inefable (Filón, Plotino), el 'abismo', el 'silencio', como dicen los gnósticos; 'es algo oculto, algo que no puede designarse mediante nombre alguno, un anónimo, un insondable, lo incomprensible por antonomasia' (Laotsé), 'es la oscuridad y es desconocido; nunca fue conocido y jamás lo será' (Maestro Eckhart).
El extático 'tiene una postura de solitaria quietud e inmutable perseverancia; está totalmente inmóvil y, por decirlo así, paralizado' (Plotino): también el Dios de la mística es solitario, inmóvil (Filón, Numenio) e 'inactivo', está 'por encima de la acción' (Plotino), es 'la luz inmutable' (Agustín)...
El extático vive un valor infinito, la felicidad suprema. Por eso, el Dios de la mística es 'el bien supremo', término que, basado en Platón y acuñado por Plotino, pasó por obra de Agustín a ser la denominación de Dios más frecuente en la mística cristiana; lo encontramos también en el Cantar de los Cantares de la mística india, la Bhagavadgita, e incluso en el Taoteh-king del sabio Laotsé» [64].

En cambio, el *Dios de la espiritualidad profética* es el *Dios revelado* (Deus revelatus), el *Dios siempre activo* (Deus semper agens); *la idea de Dios de la religión bíblica* es un reflejo de la vivencia voluntarista de la fe:
«Dios no es la unidad infinita e inmóvil, sino un poder volitivo vivo; no es quietud inactiva, sino actividad eficaz; no se halla siempre en reposo, sino que actúa constantemente; no es el ser supremo, sino la vida suprema, como dice Agustín empleando una serie de fórmulas antitéticas...
En los espíritus proféticos, la vivencia del formidable poder de Dios se transforma en un temeroso estremecimiento ante la 'cólera' insoslayable del Dios vivo... Quienes viven la religiosidad profética, saben que 'dependen por completo' del poder de ese Dios vivo; en su mano están la felicidad y la desventura, la bendición y la maldición, la vida y la muerte...
Pero la fe fiducial y la confianza inquebrantable generan una sorprendente paradoja: el Dios colérico y celoso que exige y juzga es a la vez el que da y perdona, el que ayuda y salva y, en su más íntima esencia, 'la fuerza todopoderosa de lo alto' no es sino sabiduría, misericordia y bondad» [65].

*Por consiguiente:* «La mística coherente despoja la idea de Dios de todos los atributos personales, hasta llegar al Infinito 'puro' y 'desnudo'. En cambio, el Dios de los espíritus proféticos

[64] *Op. cit.*, 259s. [65] *Op. cit.*, 261s.



conserva sin duda alguna los rasgos de la personalidad humana; en él pervive con toda su fuerza originaria el antropomorfismo primitivo, si bien espiritualizado; Dios es señor, rey, juez y, cuando la confianza elimina todos los temores, padre» [66].

Cuando se analizan con detención todas las diferencias estructurales que aquí sólo se han expuesto sucintamente, se descubre con toda crudeza la relatividad histórica del punto de vista propio. Y, ante «la diversidad de formas de las experiencias religiosas» (W. James) y la enorme gama de la religión y la religiosidad, uno se ve obligado a preguntar: ¿no es todo relativo incluso en el dominio de la religión? ¿No son todas las religiones igualmente verdaderas? ¿No es verdad que todas ellas, con sus experiencias religiosas, contienen sólo una parte de la verdad?

### b) ¿Todo igualmente verdadero?

En su obra *Religiones orientales y pensamiento occidental* [67] recoge *Sarvepalli Radhakrishnan,* primer presidente de la India, un breve relato que podría ser característico no sólo del budismo y el hinduismo, sino también de otros asiáticos de formación no cristiana: «Según cuenta Buda, hubo un rey de Benarés que, para divertirse, reunió a numerosos mendigos, que eran ciegos de nacimiento, y fijó un premio para el que diera la mejor descripción de un elefante. El mendigo que examinó en primer lugar el elefante asió por casualidad una pata y dijo que el elefante era el tronco de un árbol. El segundo cogió la cola y afirmó que el elefante era como una cuerda. Otro palpó la oreja y aseguró que el elefante se asemejaba a la hoja de una palmera, y así sucesivamente. Los mendigos comenzaron a discutir entre sí, y el rey se moría de risa. Los maestros corrientes, que captan aspectos parciales, discuten entre sí, mientras que sólo un Buda conoce la totalidad. En las discusiones teológicas somos a lo sumo mendigos ciegos que discuten entre sí. La visión global es difícil, y los Budas no abundan. El siguiente dicho de Asoka refleja la opinión budista: 'Quien muestra aprecio por su propia comunidad religiosa y desprecia las de otros sólo por afecto a la propia, con el propósito de elevar su esplendor, en realidad causa a su comunidad perjuicios muy graves'» [68]. La última frase es verdadera.

[66] *Op. cit.*, 262s.
[67] S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought* (Londres 1939).
[68] *Op. cit.*, 308s. Cf. la crítica de algunos teólogos cristianos de la India en M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance* (Madrás 1970) cap. VII.

Sin embargo, habría que replicar con calma: ¿Y si un ciego toma el tronco de un árbol por un elefante? Algunos creen que la tolerancia de Radhakrishnan no se inspira tanto en el Vedanta cuanto en el idealismo occidental y el liberalismo teológico del siglo XIX. Pero para nosotros es más importante el hecho de que este tipo de tolerancia es una característica de muchos hombres de Oriente y de Occidente y exige que se la tome en consideración. Muchos europeos y americanos suscribirían de una u otra forma las siguientes palabras de Gandhi: «Creo en la Biblia lo mismo que creo en la Gita. Considero todas las grandes confesiones de fe existentes en el mundo tan verdaderas como la mía. Siento pena cada vez que contemplo la deformación de una de ellas, cosa que hoy se produce de hecho por obra de sus propios adeptos»[69]. Por eso hay que examinar las cosas despacio:

¿Es obligado que aquí los cristianos denuncien inmediatamente el relativismo e indiferentismo? ¿Es tan fácil negar que semejante enfoque refleja gran profundidad y amplitud de miras, generosidad y altruismo, que es el principal adversario de los numerosos prejuicios y equívocos existentes en materia de religión, de los conflictos religiosos e incluso de las terribles guerras religiosas de la cristiandad, argumento que en Asia se formula continuamente contra los cristianos? ¿No puede latir tras ese enfoque una idea de Dios más grande, más elevada y más piadosa que la de quienes no quieren admitir a Dios sino como el Dios de *un* partido, de *un* partido religioso?

Sin embargo, pese al respeto que merece el generoso y tolerante hinduismo reformado de Sarvepalli Radhakrishnan, es preciso afirmar: en último término, ¡no se identifica todo ni todo es igual sin más! Sin duda se admirará en el hinduismo la ilimitada apertura y la asimilación de ideas ajenas, la búsqueda de infinitud y la capacidad de evolución. Pero quien conoce la realidad concreta de la religión hindú —las fatales consecuencias del culto tributado a las vacas, defendido por el propio Gandhi, del sistema de castas, que ninguna legislación ha podido erradicar, de la estremecedora superstición y de otros aspectos— no puede pensar que todo es igual, y tal vez descubre en alguna medida lo que la fe cristiana puede representar para el hombre en orden a una ilustración y liberación, desmitificación y desdemonización, interiorización y humanización. Con razón afirmaron Radhakrishnan y otros que, pese a la diversidad de las religiones, de sus ideas, formas y lenguajes, es una sola la auténtica experiencia interior y espiritual

[69] M. Gandhi, en *Harijan,* citado según S. Radhakrishnan, *Eastern Religions,* 313.



del Absoluto (spiritual experience). Con razón deducen de ahí una coincidencia oculta que posibilita una profunda comunicación incluso entre religiones radicalmente contradictorias —también entre el cristianismo y el hinduismo—. Sin embargo, hay que observar a la vez lo siguiente: no se debe generalizar la coincidencia, ni difuminar la diferencia, ni absolutizar la experiencia interna, que es sumamente ambigua. ¿O es que en vista de esta experiencia religiosa interna deberían ser realmente válidos en el mismo grado todos los enunciados religiosos articulables, todas las revelaciones y confesiones de fe, todas las autoridades e Iglesias, todos los ritos y manifestaciones?

Radhakrishnan habla de tolerancia. ¡Pero de una tolerancia específicamente hinduista (basada en la autoridad del Vedanta)! Porque también el hinduismo se presenta con una pretensión de exclusividad, aunque de diferente manera que las religiones proféticas: conquista mediante una especie de abrazo, en cuanto que no pretende excluir a las otras religiones, sino incluirlas[70]. ¿No es ya el propio hinduismo tradicional —dotado de enorme poder de absorción— un haz de religiones (contradictorias entre sí) más que una única religión: junto al primitivo politeísmo mitológico y los rituales orgiásticos, una rigidísima ascesis y meditación (yoga), así como una filosofía muy elevada (shankara)? El hinduismo reformado intenta además incluir también en su sistema las restantes religiones, adoptando numerosas ideas occidentales y cristianas.

Pero ¿son iguales todos los dioses? Más aún, ¿es posible siquiera integrar sin más como partes en el todo de la verdad a las grandes figuras de la historia de las religiones, los «hombres determinantes» como Buda, Confucio, Sócrates y Jesús? Contra tal hipótesis se pronuncia acertadamente Karl Jaspers: «Estando muy cerca, son dispares, incompatibles en un solo y único hombre que por hipótesis anduviera a la vez todos sus caminos»[71]. Sólo un cándido desconocimiento de los hechos permite ignorar o difuminar la peculiaridad de cada uno de ellos. No haría justicia a uno de estos «hombres determinantes» quien lo considerara como mera encarnación de una experiencia religiosa universal, como puro símbolo de una religión cosmopolita, como simple etiqueta de un sincretismo antiguo o moderno.

Así pues, no adoptamos la postura del teólogo y misionero

[70] G. Lanczkowski, *Begegnung und Wandel der Religionen* (Düsseldorf-Colonia 1971) 111s, 115s. Cf. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion* (1955; edición de bolsillo Munich-Hamburgo 1966).

[71] K. Jaspers, *Die massgebenden Menschen* (Munich [4]1971 = reimpresión tomada de la obra *Die grossen Philosophen,* vol. I (Munich 1957) p. 206.

holandés Hendrik Kraemer [72], el cual defendió con Karl Barth, Emil Brunner y Friedrich Gogarten —en la línea de la teología dialéctica— una oposición rígida entre religión y fe cristiana y postuló una «separación radical», un «radical displacement», incluso en el dominio de la cultura. Pero tampoco compartimos las ideas del historiador inglés Arnold Toynbee [73] o del filósofo americano William E. Hocking [74], que propugna contra Kraemer la línea de un idealismo objetivo y un pragmatismo liberal, insiste en la existencia de una «experiencia religiosa» común a todas las religiones y espera una única «fe universal». Porque si el primero es demasiado pesimista, los otros se muestran excesivamente optimistas. Y la difuminación, abstracción y generalización difícilmente contribuyen a que avance el pensamiento teológico. El intento de allanar las diferencias en un ensamblaje religioso de todas las religiones (que hoy es quizá cosa de algunos intelectuales escépticos) hasta ahora no ha afectado en modo alguno a las diferentes religiones. No. Nosotros no podemos ni debemos soslayar la modesta discusión: no sólo entre las religiones del Occidente, sino también entre las del Oriente resulta imposible excluir o trivializar el *problema de la verdad* [75].

Pero ¿basta el hecho psicológico o histórico como criterio de verdad? Quienes piensan que la psicología religiosa o la historia de las religiones pueden tener la última palabra en el problema de la verdad religiosa, probablemente supervaloran las posibilidades de ambas ciencias. Tanto en Oriente como en Occidente, la religión promete introducir en la auténtica realidad —de Dios o de la «nada absoluta»— por encima de los límites de la subjetividad humana y de la relatividad de la historia. Por eso, la religión pretende ofrecer la verdad y no sólo la verdad psicológico-subjetiva o conceptual y abstracta, sino la objetiva, la absoluta, la última y primera. Por tanto, ¡la religión se interesa por *la* verdad!

[72] H. Kraemer, *The Christian Message to a Non-Christian World* (Londres 1938); íd., *Religion and Christian Faith* (Londres 1956).
[73] A. J. Toynbee, *An Historian's Approach to Religion* (Londres 1956); *Wie stehen wir zur Religion? Die Antwort eines Historikers* (Zurich 1958); íd., *Christianity among the Religions of the World* (Londres 1958).
[74] W. E. Hocking, *Living Religions and a World Faith* (Nueva York 1940).
[75] Quien desee conocer la fecunda discusión *cristiano-hindú* de la India puede ver, además de la obra citada de M. M. Thomas, especialmente: K. Baago, *Pioneers of Indigenous Christianity* (Bangalore 1969); íd., *Bibliography of Indian Christian Theology* (Madrás 1969); R. H. S. Boyd, *An Introduction to Indian Christian Theology* (Madrás 1969); Robin Boyd, *What is Christianity?* (Madrás 1970). Entre los teólogos cristianos de la India merecen especial mención Joshua Marshman, Nehemiah Goreh, M. C. Parekh, C. F. Andrews, S. K. Rudra, P. D. Devanandan, P. Chenchiah, D. G. Moses, J. R. Chandran, Surjit Singh, M. Sunder Rao.



c) ¿Verdad por resolución pragmática?

Pese a su empirismo, ni siquiera *William James,* a quien apela Hocking [76], piensa que el problema de la verdad pueda resolverse por una vía puramente psicológica. Prefiere resolverlo *pragmáticamente.* En su opinión, el «criterio supremo de una fe» «no es su origen, *sino la forma en que repercute sobre todo*» [77]. Para conocer la verdad es preciso preguntar: «¿A qué consecuencias prácticas conduce? ¿Cuál es su valor real para configurar la vida personal?» [78].

Como es lógico, hay que conceder a James sin vacilación alguna que la razón nunca puede por sí misma demostrar la fe ni garantizarla de manera absoluta. Nosotros mismos nos hemos visto obligados a hacer una crítica de las pruebas de la existencia de Dios [79]. Pero ¿significa esto que para llegar a la verdad basta aplicar el «principio del pragmatismo», formulado por el físico y filósofo Charles Sanders Peirce [80] y propagado especialmente por James (y John Dewey [81])? Así opina James: «Por consiguiente, para lograr una claridad absoluta sobre cualquier problema nos basta analizar qué sentimientos suscitarían —inmediatamente o más tarde— en nosotros las diferentes hipótesis y cómo tendríamos que orientar nuestra acción si nuestra hipótesis resultara verdadera. Nuestro conocimiento de estas consecuencias prácticas es todo lo que conocemos de la cosa, en la medida en que tal conocimiento tiene algún significado positivo» [82]. Según James, sólo habría que atribuir un «significado positivo para nuestra vida» a las propiedades morales de Dios (santidad, omnisciencia, justicia,

[76] Cf. W. E. Hocking, *The Meaning of God in Human Experience. A Philosophic Study of Religion* (New Haven-Londres-Oxford 1912).
[77] W. James, *Die religiöse Erfahrung,* 17.
[78] *Op. cit.,* 411.
[79] Cf. pp. 722ss: ¿Pruebas de la existencia de Dios?
[80] Fue fundamental el estudio de Ch. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear* (1878); edición bilingüe preparada por K. Ochler, *Über die Klarheit unserer Gedanken* (Francfort 1968). Cf. Además íd., *Lectures of Pragmatism. Vorlesungen über Pragmatismus,* ed. bilingüe preparada por E. Walther (Hamburgo 1973); íd., *Die Festigung der Überzeugung und andere Schriften,* ed. por E. Walther (Baden-Baden 1965).
[81] Contribuyó notablemente a una visión humanístico-naturalista de la religión J. Deweys, *A Common Faith* (New Haven 1934, [28]1975). La fe en Dios aparece aquí reemplazada por una «fe» en las relaciones y valores humanos.
[82] W. James, *Die religiöse Erfahrung,* 412s.

amor), no a las llamadas propiedades metafísicas (necesidad, espiritualidad, simplicidad, felicidad)[83].

Pero cabe preguntar si es posible expresar el «núcleo del asunto» tan sencillamente como creía el profesor Leuba —citado por James—, quien defendió la tesis de que los hombres se preocuparon muy poco por la definición exacta de la esencia de Dios y por las pruebas de su existencia mientras tuvieron necesidad de él: *«A Dios no se le conoce ni se le comprende, sino que se le necesita* como sustentador, como soporte moral, como amigo o como objeto de amor. Cuando Dios resulta útil, la conciencia religiosa no formula más preguntas. En esa situación carecen de relevancia las preguntas ¿existe realmente Dios?, ¿en qué forma?, ¿qué es? En último término, el objetivo de todas las religiones no es Dios, sino la vida, más vida, una vida ulterior, más rica y más satisfactoria. El amor a la vida es en todos los estadios evolutivos de la religión su auténtico motor fundamental»[84].

¿Existe realmente Dios? ¿Qué es? ¿Son en realidad intrascendentes estas preguntas mientras Dios «funciona» y «resulta útil»? Tal puede ser la opinión cínica de los dueños del poder o la opinión escéptica y fría de algunos intelectuales. Pero James no intentó dar una respuesta cínica o escéptica y fría. Defendió con énfasis el derecho de la fe religiosa: sostuvo que el mundo es más rico de lo que está dispuesta a admitir la ciencia tradicional. Además, al comienzo de su libro había afirmado que «los únicos criterios útiles para» juzgar la auténtica religión residen en *«la certeza inmediata, la racionalidad demostrable filosóficamente y la verificación ética»*[85]. Pero entonces, ¿qué significa en este contexto la «racionalidad demostrable filosóficamente»? Difícilmente basta aquí el «principio pragmático». Como objetaron muchos críticos (sobre todo B. Russell y A. O. Lovejoy), el principio pragmático es demasiado ambiguo: ¿qué significan los mismos términos «eficaz», «working» y «verdadero»? El principio es excesivamente comercial: ¿es verdadero lo que tiene éxito? Resulta muy difícil de aplicar e inútil en la práctica: «¿Han sido buenas o malas las repercusiones de las ideas de Rousseau o del catolicismo romano?». Sigue siendo más fácil resolver el problema de la verdad que responder a tales preguntas sobre la utilidad: «¿Es un mito el 'contrato social' de Rousseau?». «¿Han sido siempre infalibles los papas?»[86]. En lo tocante *a teoría y praxis* hemos constatado[87]:

[83] *Op. cit.*, 413. [84] *Op. cit.*, 457. [85] *Op. cit.*, 15.

[86] Cf. la visión de conjunto en G. Ezorsky, *Pragmatic Theory of Truth*, en *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. VI (Londres 1967) 428s.

[87] Cf. pp. 445ss: Cambio de rumbo.



que la fe en Dios ha de acreditarse en la praxis, pero el criterio para juzgar dicha fe no reside en la mera praxis;
que no se debe equiparar la verdad a la utilidad ni sacrificarla a la táctica en caso de necesidad;
que también puede ser verdadera una teoría que no es seguida;
que también puede ser acertado un mensaje que apenas encuentra fe o no la encuentra en absoluto.

No cabe duda de que, en último término, se trata de una *opción de fe* (en este aspecto tiene razón James): lo mismo si se considera decisiva la *experiencia de identidad* del místico que trata de abismarse en el Todo único monista (concebido como «nada» o como «todo») que si se otorga esa consideración a la *respectividad* del Dios que llama, tal como la experimenta el profeta no en el abismamiento, sino en la obediencia a la llamada. Es decir, lo mismo si se concibe a Dios como una magnitud pasiva —de acuerdo con las religiones místicas— frente a la cual adopta el hombre una actitud «activa» (abismándose, sumergiéndose, ascendiendo o uniéndose) que si se concibe a Dios —al que ni el más puro puede descubrir por sí mismo— como lo verdaderamente *activo* y se afirma que actúa en el hombre y, así, lo lleva a la acción. Lo mismo si se otorga la primacía a «las grandes personalidades religiosas» y ascetas de la interioridad perfectamente lograda como si se da a los sencillos servidores de la palabra que quieren responder a ella con la obediencia de la fe.

Todo esto constituye una opción de fe; pero, como hemos subrayado una y otra vez, ¡debería ser posible *justificarla ante la propia razón!* Porque lo que ya hemos dicho sobre el Dios de los filósofos debe afirmarse también del Dios de las religiones —tengamos presente toda la gama de las religiones del mundo, desde el budismo Hinayana hasta el cristianismo—: la fe de las religiones es ambigua y contradictoria. Exige una clarificación. La fe en un Absoluto, en una realidad última, en Dios, constituye sin duda una «experiencia religiosa» o, mejor, una intuición experiencial integral. Pero, como reconoce el propio James, esa intuición admite interpretaciones conceptuales en extremo diversas. Y esa interpretación es a menudo superficial, unilateral, tal vez falsa. Por ello, el hombre siempre debió y debe buscar mediante la reflexión conceptual el complemento, la clarificación y la garantía de la experiencia religiosa, sin duda viva y plena, pero muchas veces insuficiente. Sólo una reflexión intelectual permite explicitar conceptualmente la experiencia integral, percibirla con claridad y comunicarla a otros. En síntesis podemos afirmar:

- *Tanto el pragmatismo como el intelectualismo ven sólo un aspecto de la realidad religiosa: la experiencia y la reflexión han de ir unidas.*
- *Sin experiencia religiosa carece de contenido la reflexión religiosa: la reflexión vive de la experiencia.*
- *Sin reflexión religiosa, la experiencia religiosa es ciega: la experiencia religiosa necesita una reflexión que la ilumine y la garantice críticamente.*

Es precisamente el problema de la esencia de Dios —al parecer un problema puramente «metafísico»—, tal como se discute entre Oriente y Occidente, el problema de la naturaleza personal o no personal de Dios, el que determina qué actitud práctica cabe adoptar ante él: si —para recordar a Heidegger— es posible dirigirle oraciones y ofrecerle sacrificios, caer de rodillas ante él por respeto, cantar y danzar en su presencia.

# II. *EL DIOS DE LA BIBLIA*

Todavía sigue pendiente la disputa entre el «Dios de los filósofos» y el «Dios de Abrahán, Isaac y Jacob», según la fórmula empleada por Pascal contra Descartes y otros. ¿Es posible zanjarla?

## 1. *El Dios vivo*

Uno de los más agresivos textos de Nietzsche contra la «metafísica», el «mundo verdadero» de Platón, se encuentra en una breve página del *Ocaso de los ídolos: «Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en fábula»* [1] (obra editada cuando Nietzsche ya había perdido la razón). En dicha página se esboza con insuperable precisión —sólo citando íntegramente el texto se puede reflejar toda su fuerza— la historia de la descomposición del «mundo verdadero»: fundado por Platón y aplazado para el futuro por el cristianismo, ese mundo habría sido despojado de su contenido por Kant, el positivismo lo habría abandonado como una magnitud desconocida y, finalmente, el nihilismo lo habría eliminado por completo superándolo creadoramente mediante el sí dionisíaco a todo lo discutible. Nietzsche puso a tal página el subtítulo «Historia de un error».

### a) ¿Historia de un error?

«1. El mundo verdadero, accesible para el sabio, el piadoso, el virtuoso; él vive en ese mundo; *es ese mundo.*

(Forma más antigua de la idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Paráfrasis de la frase 'yo, Platón, *soy* la verdad').

2. El mundo verdadero, inaccesible ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso ('al pecador que hace penitencia').

[1] F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung (Wie die «wahre Welt» endlich zur Fabel wurde),* en *Werke* (ed. K. Schlechta) II, 963.

(Progreso de la idea: se torna más sutil, más capciosa, más desconcertante: *se hace mujer,* se hace cristiana...).

3. El mundo verdadero, inaccesible, indemostrable, imposible de prometer, pero, ya como magnitud pensada, un consuelo, una obligación y un imperativo.

(En el fondo, el viejo sol, pero a través de la niebla y el escepticismo; la idea se torna sublime, descolorida, nórdica, königsbergiana).

4. El mundo verdadero, ¿inaccesible? Al menos no alcanzado. Y, por no alcanzado, *desconocido.* Por consiguiente, no consuela, libera ni obliga: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?

(Comienza a amanecer. Primer vagido de la razón. Canto del gallo del positivismo).

5. El 'mundo verdadero' —una idea que ya no sirve para nada, que ni siquiera obliga—, una idea que ya resulta inútil, superflua; *por consiguiente,* una idea refutada: ¡Eliminémosla!

(Día claro; desayuno; vuelta del buen sentido y de la alegría; bochorno de Platón; griterío infernal de todos los espíritus libres).

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo nos queda?, ¿quizá el aparente? ¡No! *¡Con el mundo verdadero hemos eliminado también el mundo aparente!*

(Mediodía; momento de las más cortas sombras; fin de un prolongado error; apogeo de la humanidad: INCIPIT ZARATHUSTRA)».

¿Fin o viraje? La secuencia, colorista y rebosante de ingenio, ironía y malicia, incita a rodar las escenas en orden inverso. ¿No cabría desarrollar de atrás hacia adelante la «Historia de un error» nietzscheana centrándola en un nuevo futuro? Nuevo título: *«La* (futura) *historia de una verdad* (redescubierta)»:

6. La idea de Dios no se dejó eliminar. No se produjo tal apogeo de la humanidad. Zaratustra resultó una fábula.

(Ocaso de los ídolos del superhombre; fin del más breve error; la ciencia no sustituyó a la religión).

5. La idea de Dios, que ya no servía para nada, ni siquiera obligaba, muestra nueva vida.

(El nihilismo, precisamente para el buen sentido de los espíritus auténticamente liberados, una idea no demostrada. Regocijo de los ángeles. Bochorno de todos los demonios).

4. La idea de Dios, sin duda inaccesible para la razón pura y desconocida en su realidad, comienza de nuevo a consolar, liberar y obligar.



(Comienza a amanecer. Ultimo vagido de la razón que vuelve en sí: el positivismo despierta de sus ilusiones).

3. La idea de Dios no sólo como imperativo de estilo königsbergiano y débil consuelo para débiles.

(En el fondo, el viejo sol que, a través de la niebla y el escepticismo, brilla de nuevo como realidad y gran promesa: sin remitificaciones).

2. La idea de Dios asequible ahora no sólo para los virtuosos, los piadosos y los sabios, sino también para los culpables, los no piadosos y los «pecadores».

(Progreso de la idea; día claro; esclarecimiento del mundo por medio de la fe; retorno de lo cristiano: la idea de Dios se torna más comprensible, menos capciosa, más concreta, más humana).

1. La idea de Dios inteligible, relativamente sencilla y convincente: el Dios de Israel. La forma más antigua de la idea. El, Jesús, vive en esa idea, *es él esa idea.* Paráfrasis de la sentencia «yo soy el camino, la verdad y la vida».

(Mediodía; momento de las más cortas sombras; comienzo de *la verdad eterna; apogeo de la humanidad;* INCIPIT REGNUM DEI).

Por consiguiente, no sólo el Dios de los filósofos y los sabios en la palidez de la idea (Descartes), sino el Dios vivo como el «no Otro» (N. de Cusa) y, sin embargo, «totalmente Otro» (Barth, Horkheimer), como el «Dios verdaderamente más divino» (Heidegger); no sólo una «causa sui» (Spinoza), sino el «Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el Dios de Cristo Jesús» (Pascal).

De este modo podría terminar por ser fábula la verdad y verdad la fábula. Salto de la antítesis atea a una nueva síntesis «teísta» judeo-cristiana: ¿una visión?, ¿una proyección?, ¿una ilusión?, ¿una sugestión? Una esperanza. Nada más; pero también ¡nada menos!

b) El Dios uno y único.

El Dios cristiano resulta ininteligible sin el judío, pues el Dios judío es también el cristiano. Y quizá el Dios cristiano —mejor entendido— podría ser también el judío. Si en la predicación actual el Dios del Nuevo Testamento resulta muchas veces tan inofensivo, débil e impotente, ¿no será también porque no se puede percibir en él la fuerza y el poder del Dios del Antiguo Testamento?

Un dato bastante sorprendente: incluso un hombre como Nietz-

sche sentía respeto ante el Antiguo Testamento. En *Más allá del bien y del mal* escribe: «En el 'Antiguo Testamento' judío, el libro de la justicia divina, hay hombres, cosas y discursos de un estilo tan grandioso que los escritos griegos e indios no contienen nada que se le pueda equiparar. Uno siente temor y respeto ante este enorme resto de lo que el hombre fue en otro tiempo y se ve asaltado por tristes reflexiones sobre la antigua Asia y Europa, su peninsulita ladeada, que desearía representar frente a Asia el 'progreso del hombre'. Por supuesto: quien no es sino un débil y pacífico animal doméstico y sólo conoce las necesidades de los animales domésticos (como nuestros intelectuales de hoy, incluidos los cristianos del cristianismo 'intelectual'), no tiene que admirarse ni sentirse turbado ante esas ruinas (el gusto por el Antiguo Testamento constituye una piedra de toque para discernir la 'grandeza' y la 'pequeñez')» [2].

Una piedra de toque para discernir la «grandeza» y la «pequeñez». ¡Sin duda! ¡Pero también una piedra de toque con respecto a la concepción de Dios! De un Dios sobre el que el Antiguo Testamento habla, como dice Nietzsche del hombre, en un estilo grandioso, de forma que los escritos griegos e indios no contienen nada que se le pueda equiparar: ante el que se siente temor y respeto, nocivo para todos los débiles y pacíficos animales domésticos y para las necesidades —cristianas o no cristianas— de un animal doméstico. Ese Dios es el *Dios uno y único:* tal es el mensaje que los 45 libros del (así llamado por los cristianos) «Antiguo» Testamento han transmitido no sólo al judaísmo, sino también al cristianismo y al islam e indirectamente —mediante el fortalecimiento de las tendencias monoteístas, por ejemplo en el hinduismo (hinduismo reformado)— a las religiones del mundo.

Ahora bien, ¿significa esto que hay que hacer del *monoteísmo* el criterio de verdad de la religión como tal? ¡De ninguna manera! El problema histórico de la génesis del monoteísmo en Israel y, por tanto, el de la prioridad del propio monoteísmo entre las religiones del mundo ha perdido explosividad desde hace tiempo [3]. Una religión monoteísta puede no ser la más rica, profunda y completa. Las religiones no son meros sistemas lógicos de ideas. ¿Qué suerte habría corrido el Dios de Israel si se hubiera visto sometido prematuramente a la reflexión racional? Sin duda, no habría sido el Dios vivo que ha hecho historia, sino un principio o ser general, una fuerza universal o cualquier otra abstracción

[2] F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse,* en *Werke* II, 614s.

[3] Cf. pp. 383ss: Origen de la religión.



desvaída: como las nociones monoteístas de Brahama en la India, del primer motor en Grecia o, todavía antes, del dios solar Atón en Egipto, formadas todas ellas por vía intelectual.

¿Qué *historia* ha realizado el Dios de Israel? Constituiría una presunción intentar esbozar aquí la historia de Dios con los hombres, increíblemente vasta, densa y compleja, que presentan los libros del Antiguo Testamento. No cabe exponer más que las líneas fundamentales. Pero tales líneas deben animar al lector a buscar una mayor profundización personal, quizá volviendo a estudiar una vez más la misma Escritura, cosa que representaría un importante logro del presente libro [4].

El maniático e idealista «rey hereje» Eknatón, casado con Nefertiti, todavía célebre en la actualidad por su incomparable busto, pretendió llevar a cabo en Egipto una arriesgada revolución monoteísta desde arriba, al menos un siglo antes de Moisés —durante la XVIII Dinastía de los faraones, en cualquier caso en el siglo XIV a. C.—: destronamiento del Dios imperial Amón

[4] Una excelente y comprensible introducción al *Antiguo Testamento* en una perspectiva histórica ofrecen H.-M. Lutz, H. Timm, E. C. Hirsch (eds.), *Das Buch der Bücher. Altes Testament. Einführungen, Texte, Kommentare* (Munich 1970). Este libro tiene como trasfondo científico la obra, ya clásica, de G. von Rad *Theologie des Alten Testaments,* 2 vols. (Munich 1957, 1960). [En lengua española el tratado más importante sobre el AT lo constituyen los tomos I-II del *Comentario Bíblico «San Jerónimo»,* ed. por los profesores Brown, Fitzmyer y Murphy (Cristiandad, Madrid 1972). Cf. también M. Noth, *El mundo del AT* (Cristiandad, Madrid 1977)].

Para lo referente a la noción de Dios pueden consultarse además las teologías del Antiguo Testamento de W. Eichrodt, G. Fohrer, P. Heinisch, E. Jacob, P. van Imschoot, L. Köhler, J. L. McKenzie y W. Zimmerli. Ofrece una valiosa visión de conjunto C. Westermann, *Der Gott Israels,* en *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube,* ed. por J. Feiner y L. Vischer (Friburgo-Zurich 1973) 114-131 (= cap. VI).

[Para los diferentes libros del Antiguo Testamento son importantes tanto las introducciones como los comentarios publicados por L. Alonso Schökel con el título de *Los Libros Sagrados* (Cristiandad, Madrid 1965ss). Destacan en ellos los análisis literarios y una exégesis para el hombre de hoy].

Como obra de consulta, con abundantes materiales históricos y teológicos, es recomendable el *Bibellexikon,* Diccionario de la Biblia, ed. por H. Haag y S. Ausejo (Barcelona [5]1970). Con gran talento didáctico inicia en las diferentes formas literarias empleadas en la Biblia G. Lohfink, *Jetzt verstehe ich die Bibel. Ein Sachbuch zur Formkritik* (Stuttgart 1973). Algunas monografías sobre la idea de Dios en el Antiguo Testamento: B. M. F. van Iersel, *Der Gott der Väter im Zeugnis der Bibel* (Salzburgo 1965); W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses* (Neukirchen 1968); J. St. Chesnut, *The Old Testament Understanding of God* (Filadelfia 1968); G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlín 1969); A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick* (Friburgo 1972).

y su ejército de dioses, y entronización del único dios Atón, cuyo símbolo visible era el sol resplandeciente. Pero «Eknatón» fracasó con su religión abstracta por la animosidad de los sacerdotes y la oposición del pueblo. El monoteísmo egipcio se quedó en un simple episodio.

No es al grande y poderoso Egipto, sino al pequeño y débil Israel, enclavado entre las grandes potencias, a quien debe el mundo la fe inequívoca, programática y exclusiva en un solo Dios. De todos modos, no debe pensarse que el Dios de Israel reveló al principio semejante fe como un dogma o una verdad teórica. También el monoteísmo rígido se formó poco a poco. Como todavía dejan traslucir algunos pasajes veterotestamentarios (en este punto coinciden los exegetas del Antiguo Testamento), los mismos antepasados de Israel fueron idólatras en los comienzos. La fe posterior en un solo Dios surgió sobre la base no de la reflexión teórica, sino del comportamiento práctico: inicialmente como un *monoteísmo «práctico»* en forma de veneración y adoración (monolatría). Durante mucho tiempo, también las tribus de Israel supusieron con toda naturalidad la existencia de otros dioses y entendieron el primer mandamiento «no tendrás ningún otro dios junto a mí» como mera prohibición de venerar a dioses distintos del que veneraban. Veían en él al *Dios de los Padres, al Dios de Abrahán*[5], *al Dios de Isaac*[6], *al Dios de Jacob*[7] (que en otras tradiciones recibe el nombre de Israel).

Probablemente en el siglo XIII a. C., esa fe recibió una impronta decisiva del pequeño «rebaño de Moisés», un insignificante grupo de siervos empleados en Egipto como mano de obra barata para trabajar en las gigantescas construcciones del faraón. Se sabían obligados a un Dios al que honraban bajo el nombre de Yahvé,

junto al cual Moisés no quiso admitir ningún otro dios y al que el mismo Moisés experimentó con sus seguidores como Dios «celoso», como Dios «colérico», muy diferente de los restantes dioses del entorno;

a cuya dirección se confiaron, sin embargo, a través del desierto hasta que terminaron por asentarse en Canaán, siguiendo a otras tribus de la posterior federación tribal israelita;

[5] Gn 31,53; cf. 26,24; 28,13; 32,9.
[6] Gn 28,13; cf. 32,9; 46,1.
[7] Ex 3,6.15.16. Sólo aquí aparece la fórmula sintética trimembre. La evolución de la religión de Yahvé puede verse en G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, espec. parte primera, y en R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I (Cristiandad, Madrid 1975) pp. 431-448: La religión de Moisés.



al que identificaron con el dios cananeo El —dios supremo de un panteón de deidades celestes— y luego defendieron contra el dios Baal (Señor, Baal del cielo), que se iba imponiendo con creciente éxito, y los Baales (divinidades de vegetación), rivales de Yahvé, el único Dios;

al que los posteriores profetas proclamaron finalmente como el Dios de Israel, no sólo uno sino también único, en la lucha contra Baal, contra los dioses cananeos y, luego, contra los fenicios, asirios y babilonios y contra las religiones populares sincretistas.

«¡Yahvé es Dios!». Un largo itinerario arranca de esa consigna pronunciada en el siglo IX a. C. por Elías[8], profeta envuelto en la leyenda del que no se han conservado escritos, pero que sin duda luchó encarnizadamente por Yahvé contra Baal y los cultos de la naturaleza y la fecundidad;

un largo itinerario a través de los grandes profetas escritores Isaías, siglo VIII, y Jeremías, finales del siglo VII, para quienes los dioses («elohim») de las grandes potencias (sobre todo los del Imperio neoasirio) son «nadas» («elihim»)[9], «no dios» («lo-elohim»)[10] y «soplo vano» («hebel»)[11],

un largo itinerario hasta llegar por fin a la clara confesión hímnica del Segundo Isaías (Deutero-Isaías), que actúa en el siglo VI entre los desterrados del cautiverio babilónico y proclama allí al Dios uno y único Yahvé como salvación de todos los pueblos: «¡No hay ningún dios fuera de mí! ¡No hay junto a mí un dios justo y salvador!»[12].

Con ello se había impuesto el *monoteísmo* no sólo práctico, sino también *doctrinal*. Desde el cautiverio de Babilonia, la confesión básica del judaísmo reside en lo que los judíos creyentes siguen confesando hasta hoy en el «Schmá», plegaria que se recita por la mañana, al atardecer y en la hora de la muerte: «Escucha ('schmá'), Israel, Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es solamente uno»[13]. Sí, Dios es para Israel el único, dato que tiene tres implicaciones:

*No hay deidades secundarias* como en todas las religiones del entorno: ni siquiera en el culto privado, esfera en que otras religiones son mucho más tolerantes que en el culto público, está permitido honrar a otros dioses con imágenes, amuletos y magia.

*No hay una divinidad consorte de sexo femenino* como en el caso de los restantes dioses principales del semitismo: ni siquiera hay un término hebreo equivalente a «diosa».

[8] 1 Re 18,39; cf. 18,21-37. [9] Is 2,8.18; 10,10; 19,3. [10] Jr 2,11; 5,7. [11] Jr 2,5; 10,8; 14,22. [12] Is 45,21. [13] Según Dt 6,4.

*No hay un dios malo rival* de Yahvé, como se da particularmente en la religión persa: ni siquiera en el período de dominación persa logró imponerse, junto al principio bueno, el «Adversario» o «Acusador» (en hebreo «satán», en griego «diábolos» = «calumniador») como segundo principio del mismo rango [14].

Así, Yahvé, el Dios de los Padres, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el Dios del pueblo de Israel, es el Dios uno y único, junto al que no sólo no hay dioses superiores, iguales o inferiores, sino ningún dios en absoluto. No sólo es el Dios supremo, sino también el Dios sin par. No sólo tiene a su cargo aspectos parciales de la vida como los dioses paganos (un dios para la fertilidad del campo, un dios para el éxito en la guerra, un dios para los caprichos del destino, una diosa para los riesgos del amor...). No. Este Dios uno es Señor de todas las cosas: da todo, toda la vida, todos los bienes, y puede esperar la entrega total del hombre y su amor pleno [15].

Esta fe estricta, viva, apasionada y sin compromisos en un solo Dios fue y es el distintivo de Israel entre los pueblos y, a la vez, el don de Israel a los pueblos. Por el crisol de esta fe en un solo Dios ha de pasar todo tratado cristiano sobre la Trinidad que pretenda ofrecer algo más que tesis y especulaciones vacías, pero también toda llamada neopagana al retorno de los dioses, que se revela como mitología y no como una variante de la auténtica nostalgia de Dios. Esta fe en un solo Dios tiene *consecuencias* importantes para el individuo y para la sociedad. Destaquemos únicamente dos:

- *La fe en el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob es común a judíos, cristianos y musulmanes.*
  *En vez de la escandalosa lucha de unos contra otros que refleja hasta ahora la historia común, la fe común exige hoy imperiosamente una colaboración mutua.*

Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo y el mismo Corán atestiguan que ya Abrahán creyó en el Dios único, que actúa en la historia. Tal fe podría constituir la base para un mejor entendimiento y una solidaridad más profunda entre las tres grandes comunidades de fe monoteísta, tantas veces enemistadas a lo largo de la historia, ninguna de las cuales puede entender su naturaleza específica sin mirar a las otras dos: por eso, nunca deberían considerarse unas a otras «incrédulas» (como llaman los judíos y los musulmanes a los cristianos), «apóstatas» (como llaman los cristianos y los musulmanes a los judíos) o «retrasadas» (como llaman los cristianos y los judíos a los musulmanes), sino «hijos» e «hijas», «hermanos» y «hermanas» en el único y mismo Dios. Si esta fe común desplegara sus virtualidades en el Próximo Oriente —entre Israel y los árabes y, en el Líbano, entre musulmanes y cristianos— podría comenzar allí una nueva época de paz. Porque en muchos conflictos políticos influyeron e influyen profundamente los resentimientos religiosos.

[14] Cf. H. Haag, *Abschied vom Teufel* (Einsiedeln 1969); íd., *Teufelsglaube,* con colaboraciones de K. Elliger, B. Lang y M. Limbeck (Tubinga 1974), II: *Dämonen und Satan im Alten Testament* (pp. 141-269). Tengo que agradecer a mi colega Herbert Haag, profesor de AT en el Departamento de Teología Católica de Tubinga, la revisión del capítulo VII. II sobre el Dios de la Biblia, así como algunas sugerencias muy valiosas.

[15] Cf. Dt 6,4.5 (cf. Mc 12,29.30 par).



- *La fe en el Dios único de Abrahán, Isaac y Jacob implica el destronamiento de los dioses antiguos y modernos.*
  *Prohíbe divinizar las fuerzas naturales, así como la divinización de los poderes políticos y de quienes los ostentan.*

Es cierto que la fe en un solo Dios no incluye un programa social; sin embargo, tiene repercusiones sociales de gran alcance: destrona los poderes divinos del mundo en favor del único Dios verdadero. En las sociedades primitivas lleva consigo el rechazo radical de la divinización de las fuerzas de la naturaleza en un proceso circular de muerte y nacimiento cósmicos. Pero también en nuestra época, aparentemente atea, implica un rechazo radical de los múltiples dioses que el hombre adora sin darles ese título: de todas las realidades terrenas con funciones divinas de las que parece depender todo para el hombre, en las que esperan y a las que temen los hombres más que a nada del mundo. Y a este propósito da lo mismo que el hombre moderno —unas veces monoteísta, otras politeísta— entone su «Dios excelso, nosotros te alabamos» al dios Mammón, al dios sexo, al dios poder, al dios ciencia, al dios nación o al dios partido. La fe en un solo Dios se opone a cualquier cuasirreligión. Derroca a todos los falsos dioses.

### c) El Dios de la liberación.

*¿Cómo es Dios?* Esta pregunta ha preocupado a los hombres desde siempre. El problema es muy serio para quien está convencido de la existencia de Dios y, más aún, para quien duda de ella. Porque, para muchos hombres, el que Dios exista depende de cómo sea. Y dista de estar claro de antemano qué alberga el fundamento de los fundamentos, qué nos espera en la meta de las

metas: ¿es el fundamento primordial un fundamento luminoso y sereno o un abismo de tinieblas? ¿Es el soporte primordial un verdadero rodrigón o un espejismo seductor? ¿Es la meta primordial una realización suprema o una frustración definitiva? ¿Cómo puede saber el hombre si el sentido primordial no es en definitiva un contrasentido y si el valor primordial no es en último término un contravalor?

¿Cómo es Dios: oculto, ambiguo, bifronte como el Jano romano, dios de las entradas y los tránsitos espaciales y cronológicos («Jannuarius»), o enigmático como la Esfinge, la «Exterminadora», que infiere la muerte a los pasajeros, o veleidoso e imprevisible como Tyche-Fortuna, diosa de la suerte y la desgracia, que como poder divinizado del destino dirige el timón del mundo? En una palabra: Dios, si existe, ¿está realmente a favor o en contra del hombre? ¿Qué significa, miedo o alivio, suerte o desventura, opresión o liberación?

Para el pueblo de Israel, estos problemas están resueltos desde hace tiempo. Por oscura que nos resulte hoy la historia en sus detalles, el pequeño rebaño de Moisés lo había descubierto mediante una experiencia de fe, sin duda en el siglo XIII a. C.: siendo nómadas y pastores de ganado menor se vieron amenazados por la sed y el hambre mientras conducían sus rebaños de ovejas y cabras por las regiones esteparias de la frontera oriental. Buscaron refugio en el fértil delta del Nilo y luego tuvieron que trabajar como siervos en las construcciones y fortalezas fronterizas de Egipto. Al despertarse la añoranza de la antigua libertad, descubrieron, mediante un acto de fe y confianza, que su Dios, al que invocaron en su miseria, está en favor de ellos, en favor de los pobres y los oprimidos. Dios no es un negrero, sino el Dios de la libertad: *el Dios de la liberación.*

Así lo recibieron y transmitieron creyentemente durante siglos las posteriores tribus de Israel —los padres a los hijos, los sacerdotes a los peregrinos, los cantores y narradores itinerantes a sus oyentes—, primero oralmente y más tarde por escrito:

Este Dios de la liberación hizo de Moisés, cuyo nacimiento en el valle del Nilo —como el de otros hombres importantes de la Antigüedad— se adornó con el ropaje de una leyenda de preservación [16], su gran elegido y caudillo carismático [17].

Este Dios del éxodo sacó de la dominación egipcia, probablemente en tiempos del faraón Ramsés II (1292-1225 a. C.), al pequeño y oprimido pueblo de «hebreos» (término despectivo aplicado a grupos étnicos sin plenos derechos) contra todas las dificultades y

[16] Cf. Ex 2,1-10. [17] Cf. Ex 3 y 4.



en circunstancias especiales [18] (las «diez plagas» [19] son relatos estilizados de catástrofes naturales no infrecuentes, al menos en Egipto y Palestina).

Este Dios de la conservación hizo que celebraran la antigua fiesta nomádica de la primavera —en la que los pastores transhumantes ponían bajo la protección de su dios la nueva vida de los rebaños mediante un rito sacrificial y de sangre destinado a ahuyentar los demonios— como un sacrificio pascual [20] que debía recordar en adelante la vida de libertad que les había otorgado su Dios.

Este Dios de la salvación, finalmente, salvó a los emigrantes de las tropas egipcias salidas en su persecución, las cuales se vieron sorprendidas por el reflujo de las aguas del lago, hecho que se consideró y se transmitió de generación en generación como una «gran proeza» de Dios [21].

Aquí se hallan, pues, el comienzo histórico y, sobre todo, el núcleo objetivo del Antiguo Testamento. De aquí proviene la confesión originaria de Israel, *su fe en el Dios «que sacó a Israel de Egipto»* [22]. Por reducida que fuera la grey de Moisés —sin duda algunos clanes y grandes familias—, esta confesión constituyó más tarde la base para las tribus ya asentadas en Canaán: no fue, pues, primariamente la política común ni la organización estatal (que en realidad no existió para todo Israel hasta los reyes Saul, David y Salomón), sino la adoración cultual al Dios uno y único que había liberado a Israel de Egipto. Así, la religión de Israel es desde sus mismos comienzos religión del éxodo, de la salida, de la conservación, salvación y liberación.

### d) El Dios uno con nombre.

Tal liberación fue efectuada por el Dios uno que, sin embargo, no era anónimo, sino que había manifestado su *nombre.* En el contexto (quizá tardío) del relato de la vocación de Moisés en el Sinaí, el libro del Exodo —segundo de los llamados «Cinco Libros de Moisés» (Pentateuco)— refiere: *¡«Yahvé» es su nombre!* Yahvé (forma abreviada: «Yah»), que en hebreo se escribe sólo con cuatro consonantes, con el tetragrama JHWH. Sólo en una época muy posterior (siglo III), cuando por respeto dejó de pronunciarse el nombre de Yahvé, se escribieron bajo las cuatro consonantes las vocales del nombre divino «Adonai» («Señor»), de suerte que los

[18] Cf. Ex 5-15. [19] Cf. Ex 7-11. [20] Cf. Ex 12.
[21] Cf. Ex 13 y 14; Ex 15: himno triunfal de Israel.
[22] G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* 1 (Munich ²1958) 127s.

teólogos medievales (y los testigos de Jehová de nuestros días) leen «Jehová» en vez de Yahvé [23].

¿Qué significa Yahvé? En todo el Antiguo Testamento, donde este nombre aparece más de 6.800 veces, sólo se encuentra la enigmática respuesta que recibe Moisés desde la zarza en llamas del Sinaí: «'ehjeh ašer 'ehjeh». ¿Cómo debe traducirse esta frase, sobre la que se ha escrito toda una biblioteca? [24]

Durante mucho tiempo, los intérpretes se atuvieron a la traducción griega del Antiguo Testamento (llamada de los Setenta porque, según la leyenda, fue obra de setenta traductores): «Yo soy el que soy». Es posible seguir manteniendo esta traducción porque el verbo «hajah» significa —si bien en poquísimos casos— «ser». La mayoría de las veces equivale a «estar presente, suceder, mostrarse, acontecer, devenir». Y como en hebreo se emplea la misma forma para el presente y para el futuro, cabe traducir: «Yo estoy presente como el que estoy presente» o «Yo estoy presente como el que estaré presente» o —como Martin Buber, el gran traductor judío del Antiguo Testamento— *«Yo estaré presente como el que estaré presente»*. ¿Qué significa este nombre misterioso? *No contiene una explicación de la esencia de Dios,* como supusieron algunos Padres de la Iglesia y ciertos escolásticos medievales y modernos: no se trata de la revelación de una esencia metafísica de Dios que deba entenderse, en sentido griego, como un ser estático («ipsum esse») en el que, según la concepción tomista, se identificarían la esencia y la existencia.
*Sino que entraña más bien una declaración de la voluntad de Dios,* como interpretan hoy los principales exegetas del Antiguo Testamento: la presencia de Dios, su estar ahí, su estar presente, ser real, intervenir y mostrarse de manera dinámica, lo cual no permite ninguna objetivación, fijación o esclerotización.

Así, pues, «Yahvé» significa «¡Yo estaré ahí!»: estaré presente guiando, ayudando, fortaleciendo, liberando. El sentido concreto de estas palabras aparece en la sentencia de Yahvé anunciada al pueblo al pie del Sinaí: «Yo soy Yahvé. Os quitaré de encima las cargas de los egipcios, os rescataré de vuestra esclavitud, os redimiré con brazo extendido y haciendo justicia solemne. Os adoptaré como pueblo mío y seré vuestro Dios para que sepáis que yo, Yahvé, soy vuestro Dios, el que os quita de encima las cargas de los egipcios» [25].

Así manifestó su nombre el Dios de los Padres, que no tenía nombre alguno. Y es posible que ningún exegeta haya parafraseado su significado para nuestra sociedad posmarxista mejor que el filósofo judío Ernst Bloch: «El Dios del éxodo es de distinta naturaleza, conserva en los profetas su hostilidad contra los señores y contra el opio. Pero, sobre todo, no es estático, como todos los precedentes dioses paganos. Porque, ya al principio, el Yahvé de Moisés da de sí mismo una definición escalofriante que priva de sentido a cualquier estatismo: 'Dios dijo a Moisés: Yo seré el que seré' (Ex 3,14)... Para apreciar la singularidad de este pasaje conviene compararlo con otra interpretación o, más bien, con el comentario tardío a otro nombre divino, el de Apolo. Plutarco refiere *(De EI apud Delphos, Moralia* III) que sobre la puerta del templo de Apolo en Delfos estaba cincelado el signo EI; intenta encontrar en las dos letras un significado basado en la mística de los números. Pero llega a la conclusión de que EI significa lo mismo gramatical y metafísicamente: Tú eres, en el sentido de una existencia atemporal e inmutable de Dios. *Eh'je ascher eh'je,* en cambio, sitúa ya en el umbral de la aparición de Yahvé un Dios del fin de los días, con el futuro como naturaleza óntica. Ese Dios fin y omega habría sido una necedad en Delfos, lo mismo que en cualquier religión cuyo Dios no sea el del éxodo» [26].

El Dios de la Biblia es realmente un Dios con dinamismo histórico. Pero ¿puede ser Dios el Dios fin y omega si no es previamente el Dios principio y alfa? El Dios del éxodo y el Dios creador no son antitéticos en el Antiguo Testamento, como piensa Bloch. Se trata del mismo y único Dios vivo en la misma y única historia de Israel.

[23] Una de las cuatro fuentes anónimas (estratos de la tradición) de los «cinco libros de Moisés» o Pentateuco, procedente de la época de Salomón, registra el nombre de Yahvé ya en los relatos sobre los patriarcas y se la llama por eso «Yahvista» (= J). Pero hoy suele aceptarse que fue a partir de Moisés cuando el término Yahvé comenzó a emplearse como nombre propio de Dios («El», «Elohim»); a tal uso se atiene la segunda gran fuente —unos dos siglos posterior— del Pentateuco, a la que se llama por eso «Elohista» (= E). La tercera fuente, sobre todo para los preceptos cultuales y sacerdotales, es el Documento Sacerdotal *(Priesterschrift* = P), que es mucho más reciente que las otras dos y constituye el marco de la redacción definitiva. A ellas se añade la obra histórica deuteronomista, que abarca los libros comprendidos entre el Deuteronomio y Reyes y, por tanto, el período que va desde la época de Moisés hasta el comienzo del destierro de Babilonia

[24] Exhaustiva y sucintamente trata la problemática del nombre de Dios H. Gese, *Der Name Gottes im Alten Testament,* en H. von Stietencron (ed.), *Der Name Gottes,* 75-89. Véase además R. de Vaux, *op. cit.,* pp. 330-348: La revelación del nombre divino.

[25] Ex 6,6s.

[26] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* III, 1457s.

e) Respuesta del hombre.

De este modo se fue formando en Israel un *pensamiento* peculiar, vasto y, en conjunto, *histórico:* el pasado siguió estando presente y ayudó tanto a abordar el presente como a vislumbrar el futuro. El credo de Israel no es filosófico-especulativo, sino histórico: centrado en el Dios de la liberación, «que sacó a Israel de Egipto». Y esta confesión primitiva, pronunciada por la comunidad de fe y de culto de los adoradores de Yahvé, constituye la respuesta del hombre a la autorrevelación de Dios acaecida en la historia. Estrechamente relacionada con esto está la alabanza, de suerte que en todas las páginas del Antiguo Testamento resuena la *alabanza* de Dios y de sus gestas: desde los cantos —que quizá son los más antiguos— a Yahvé, que arrojó al mar los caballos y carros de Egipto[27] y otorgó la victoria a la heroína Débora[28], hasta los himnos de alabanza del Segundo Isaías, que anuncia la liberación en el destierro de Babilonia, y los salmos de alabanza del pueblo o de una persona individual y los vibrantes himnos al Dios creador.

Pero ésta es sólo una de las dos caras. No se debe trivializar en una línea optimista la noción de Dios de Israel. El Antiguo Testamento está muy lejos del júbilo sin reservas. Junto a la alabanza aparece siempre la *lamentación:* el Antiguo Testamento no ignora las inquietudes del hombre moderno en torno a Dios, a su ausencia, a su incomprehensibilidad y a su ineficiencia. El dolor del pueblo y de los individuos está siempre presente y, a veces, clama al cielo. Ya en Egipto clamaron a Dios cuando todavía no lo conocían. A él clamó el pueblo y clamaron los individuos, una vez sedentarizados en la tierra prometida, luego en el destierro de Babilonia y, finalmente, bajo la dominación romana: en todas las posibles situaciones de culpa y miseria.

La posibilidad de clamar a él en cualquier circunstancia constituye una auténtica característica de este Dios. Y ¿dónde se efectúa esto en los tiempos antiguos de forma más provocadora que en esa gran obra de la literatura universal, escrita hacia el siglo V/IV a. C., en la que un hombre totalmente solo y reducido a la miseria —*Job*— se desgarra constantemente entre la rebelión y la entrega, sumido en un dolor infinito, abismal? En él se manifiesta con mayor nitidez que en ninguna otra parte la actitud fundamental del hombre veterotestamentario ante su Dios.

No es preciso hablar aquí de la relación entre Dios y el sufrimiento. El tema se ha tratado detenidamente en otros lugares[29]. Sólo vamos a subrayar sucintamente una cosa, que es a la vez la respuesta veterotestamentaria a la pregunta por la respuesta del hombre ante Dios: el hombre doliente, vacilante y desesperado —tan afín al hombre actual, confrontado con el nihilismo y el ateísmo— no encuentra un soporte definitivo con la llave de la razón pura, que intenta descifrar el enigma del dolor y del mal. Ni con argumentos psicológicos, filosóficos o morales que pretenden transformar en luz las sombras del dolor y del mal, pero que son demasiado abstractos y generales como para resultar de gran utilidad en el dolor concreto. Ni con la lógica optimista de una apología y «justificación de Dios» (conocida desde el gran Leibniz con el título de «teodicea») ilustrada que anhela desvelar indiscretamente el misterio de Dios y su designio sobre el mundo.

El hombre doliente, vacilante y desesperado sólo encuentra un soporte definitivo en el sereno reconocimiento de su incapacidad de resolver el enigma del dolor y del mal. En la renuncia tranquila a la pretensión de dictar sentencia sobre Dios y el mundo como un censor neutral y supuestamente inocente. En el rechazo radical de una desconfianza basada en la suposición de que el buen Dios no es verdaderamente bueno para el hombre. Positivamente: en el riesgo —incierto pero liberador— de prestar pura y simplemente al Dios incomprehensible una *confianza absoluta y sin reservas* en las dudas, el dolor y la culpa, en toda miseria interna y en todo sufrimiento externo, en toda angustia, preocupación, debilidad y tentación, en todo vacío, desconsuelo y rebelión. Presentándose a él con sencillez, vacío y desolado incluso en la situación más desesperada, cuando se apaga toda plegaria y no se es capaz de pronunciar una palabra: una *confianza fundamental del tipo más radical,* que no apacigua desde fuera la cólera y la rebelión, sino que las asume y las abraza, y soporta la permanente incomprehensibilidad de Dios.

Sólo quien, pese a todo, es capaz de decir «amén» («así sea», «así está bien») con los labios o en silencio, puede soportar el dolor, aunque no «explicarlo». ¡*«Decir amén»* es la traducción del sustantivo veterotestamentario «fe» («he'emin»)![30] Por amor a Dios se puede aceptar el mundo con su enigma, su mal y su dolor. De otra forma, no. El misterio del Incomprehensible en su bondad abarca también la miseria de nuestro sufrimiento.

[27] Cf. Ex 15. [28] Jue 5.

[29] Cf. H. Küng, *Gott und das Leid* (Einsiedeln 1967); íd., *Ser cristiano,* 543-554.

[30] Cf. A. Weiser, *pisteúo* (B: *Altes Testament),* en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* iniciado por G. Kittel y ed. por G. Friedrich, VI (Stuttgart 1959) 182-197.

¿Es tan sencilla semejante confianza, o fe, absoluta e inquebrantable? El Nuevo Testamento arrojará nueva luz sobre este tema. Sin embargo, es evidente: tal es el Dios uno y la fe en él, tal como se nos atestigua en las *más diversas formas y estilos:* en poesía y prosa, en relatos biográficos y narraciones históricas, en preceptos jurídicos y normas cultuales, en discursos conminatorios y promesas proféticas, en himnos y lamentaciones, en sagas y leyendas, novelas y parábolas, oráculos, máximas sapienciales y enunciados teológicos. Todos estos géneros literarios, tan distintos unos de otros, llevan lógicamente la impronta de su «contexto originario» concreto y surgieron en un lugar determinado: en el seno de la gran familia, en el culto o la jurisprudencia, en la corte, la guerra o las escuelas teológicas [31]. Cualquiera que sean la forma y el lugar, siempre aparece Dios como quien es: el Señor que libera y dirige la historia, el Creador del mundo, el legislador del pueblo y, finalmente, el juez y consumador.

f) El Dios uno y los muchos dioses.

Antes de estudiar la relación de Dios con su mundo y considerarlo como creador, conductor y consumador vamos a echar una breve mirada retrospectiva: ¿qué relación guarda este Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el Dios de Israel, con el Dios de los filósofos y el Dios de las religiones? No es fácil en este punto tener en cuenta todos los aspectos, encontrar el camino entre la intolerancia y la equiparación y, a pesar de la apertura, no eludir el problema de la verdad.

1. *El Dios de los filósofos es un Dios sin nombre.* Ya por eso cabe preguntar si en la historia de la filosofía no se ha entendido por Dios algo completamente distinto en cada caso. Y habrá que responder: no algo distinto, pero tampoco lo mismo sin más, sino algo afín. Como constata el filósofo Wilhelm Weischedel al final de su estudio histórico, «lo divino de los primeros pensadores griegos, con su presencia inmediata en el mundo, no es lo mismo que el Dios creador de la teología filosófica influida por el cristianismo. El Dios como última meta de todas las aspiraciones existentes en la realidad, tal como lo concibe Aristóteles, se diferencia del Dios de Kant, garante de la ley moral y de la felicidad. El Dios de Tomás de Aquino o de Hegel, accesible para la razón, es distinto del Dios inefable de Dionisio Areopagita o Nicolás de Cusa.

[31] Todo esto aparece con especial claridad en la teología de G. von Rad, el cual analiza las diferentes tradiciones.



Y tampoco el Dios meramente moral que combate Nietzsche es el ser supremo que sirve de soporte a la realidad, tal como entiende Heidegger el Dios de la metafísica. Y, sin embargo, siempre y en todas partes se designa con el término «Dios» algo afín: lo que determina toda la realidad como principio rector o trascendente» [32].

La misma historia de la filosofía está pidiendo una clarificación. Pero también suscita la duda de si es capaz de conseguirla. Según los Hechos de los Apóstoles, los griegos veneraban a un *Agnostos theós,* a un Dios desconocido [33]. ¿Acaso pertenece a la esencia del Dios de los filósofos ser desconocido, carecer de nombre? Va a resultar difícil soslayar una toma de postura. En cualquier caso, la diferencia con el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob es enorme:

- *El concepto de Dios de los filósofos es en conjunto abstracto e indeterminado:*
  *El Dios de los filósofos carece de nombre.*
  *No se revela.*
- *La fe bíblica en Dios es concreta y determinada.*
  *El Dios de Israel tiene un nombre y pide una decisión.*
  *Se revela en la historia como el que es: como el que estará guiando, ayudando y fortaleciendo.*

2. *Tampoco el Dios de las religiones* es *anónimo.* Las religiones han sido siempre algo más que una filosofía, que una doctrina en torno a Dios, una teoría sobre Dios o una idea de Dios. No surgen simplemente de la reflexión intelectual ni mucho menos de la demostración racional desarrollada con rigor. Pero tampoco de los estratos puramente irracionales, ajenos al espíritu, de la *psyché* humana, como creyeron en el pasado algunos especialistas en historia de las religiones. No. Las religiones se fundan —sobre este extremo parece haber acuerdo— en una unidad vivencial de conocimiento, voluntad y sentimiento que, sin embargo, no se interpreta simplemente como un acto autónomo, sino como una respuesta: como respuesta a una experiencia o encuentro —cualquiera que sea su articulación— con Dios (el Absoluto). La mayoría de las religiones apelan a una iluminación o manifestación de Dios o del Absoluto, de suyo oculto y ambiguo [34].

Pero entre las religiones hay divergencias fundamentales, a pesar de las convergencias, y muchas contradicciones, a pesar de las

[32] W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus* I (Darmstadt 1971) 494s.
[33] Cf. Hch 17,23.
[34] Cf. la bibliografía citada sobre fenomenología de la religión en p. 836.

semejanzas. ¡El Dios de las religiones tiene *múltiples nombres!* [35] Cuando se contemplan los innumerables dioses de las religiones en el pasado y en la actualidad, las formas y fuerzas naturales divinizadas, las divinidades vegetales, animales y humanas, los dioses del mismo rango y los grados jerárquicos, se impone inevitablemente una pregunta: ¿cuál es el Dios verdadero? ¿Se ha de buscar en las religiones originarias y primitivas o en las muy desarrolladas? ¿En las que se fueron formando poco a poco o en las que proceden de un fundador? ¿En las mitológicas o en las ilustradas? En otras palabras, ¿hay muchos dioses, politeísmo, o un solo dios supremo entre múltiples deidades, henoteísmo, o un único Dios, monoteísmo? ¿Está Dios fuera o por encima de todo, deísmo, o es todo, panteísmo, o es todo en todo, panenteísmo? No cabe otra solución que diferenciar y optar. Pero no se trata de optar arbitrariamente, sino de una opción de fe justificada ante la razón. Una religión no es algo que pueda *hacerse* sin más. Sin menoscabo del respeto debido a las demás religiones, hemos aducido los motivos en que se apoya nuestra opción por el Dios de Israel, por el Dios de la Biblia, y volveremos a exponerlos con mayor claridad.

- *La noción que tienen de Dios las religiones es concreta, pero existen diferencias entre ellas.*
  *Los dioses de las religiones manifiestan numerosos nombres opuestos y múltiples esencias antitéticas. Se oponen y contradicen; no es posible creer a la vez en todos ellos.*
  *Es necesaria una opción que pueda legitimarse racionalmente.*
- *La fe bíblica en un solo Dios es coherente, puede legitimarse racionalmente y ha pasado por el crisol de una historia varias veces milenaria.*
  *El Dios de Israel es para el creyente el Dios uno y único, que no tiene a su lado otros dioses.*
  *Lleva inconfundiblemente el único nombre de Yahvé; en él debe creer el hombre.*

3. Y, sin embargo, las religiones —si no las de la naturaleza, al menos las religiones superiores éticas— parten de *los mismos interrogantes eternos* del hombre, que emergen más allá de lo visible y palpable y del lapso de la vida: ¿de dónde provienen el mundo y su orden, por qué hemos nacido y tenemos que morir,

[35] Cf. las contribuciones de P. Beyerhaus, A. Böhlig, H. Brunner, H. Cancik, W. Eichhorn, J. van Ess, H. Gese, B. Gladigow, M. Hengel, W. Kasper, M. S. Laubscher, J. Simon y H. von Stietencron, en H. von Stietencron (ed.), *Der Name Gottes.*



qué determina el destino del individuo y el de la humanidad, cómo se explica la conciencia moral y la existencia de normas éticas? Y todas las religiones quieren proporcionar, además de la interpretación del mundo, un *camino práctico* desde la miseria y los tormentos de la existencia hasta la salvación: ¿no consideran todas pecado la mentira, el robo, el adulterio y el asesinato? ¿No defienden como norma práctica con vigencia universal algo así como una «regla áurea» (no hagas a los demás lo que no deseas para ti)? ¿No estaban, pues, Buda, Confucio, Lao-tsé, Zaratustra y Mahoma preocupados por las mismas grandes preguntas y esperanzas supremas?

Nadie podrá negarlo: también en las otras grandes religiones se tiene conciencia de que la divinidad, pese a su cercanía, está lejana y oculta y tiene que conceder ella misma su cercanía, presencia y manifestación. También en las religiones del mundo se tiene conciencia de que el hombre no puede acercarse espontáneamente a la divinidad confiando en su inocencia, de que necesita purificación y reconciliación, de que el perdón de la culpa requiere sacrificio, de que el hombre sólo puede llegar a la vida a través de la muerte, de que en definitiva no puede redimirse y liberarse por sí mismo, sino que necesita el amor envolvente de Dios [36]. De ahí que, basándonos en lo que acabamos de decir sobre el Dios de los Padres y en lo que expusimos antes sobre la salvación de los paganos, podamos constatar:

- *No sólo los musulmanes en Alá, sino también los hindúes en el Brahma, los budistas en el Absoluto y los chinos en el Cielo o en el Tao buscan la misma realidad primera y última que para los judíos y los cristianos es el único Dios verdadero.*
- *Las religiones del mundo pueden reconocer no sólo la alienación del hombre, su esclavitud y su necesidad de redención, sino también la bondad del único Dios verdadero, su misericordia y su benevolencia.*

[36] Contra la exclusividad cristiana de K. Barth (y de R. Bultmann y K. Heim), explicable desde el punto de vista de la historia de la teología, también algunos teólogos evangélicos ven el contenido de verdad de las religiones del mundo: por una parte, E. Troeltsch (y otros teólogos de la historia de las religiones pertenecientes a la escuela de Ritschl), sobre la base de conocimientos histórico-religiosos; por otra, desde el Antiguo y el Nuevo Testamento, A. Schlatter (y W. Lütgert), así como, más tarde, P. Tillich, P. Althaus, C. H. Ratschow, W. Pannenberg. Ofrece una excelente visión de conjunto sobre la problemática P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, especialmente §§ 5 y 16. Sobre las tendencias más recientes puede verse P. Knitter, *What is German Protestant Theology Saying About the Non-Christian Religions?:* «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie» 50 (1973) 38-64.

- *A causa de esta verdad, los hombres pueden conseguir la salvación eterna en las religiones del mundo, pese a los múltiples errores, al politeísmo, la magia, las coacciones naturales y la superstición.*

En este sentido, también otras religiones pueden ser caminos salvíficos [37]. *Por consiguiente, hay que distinguir entre el problema de la salvación y el problema de la verdad.* Y la solución positiva del problema de la salvación dista de hacer ocioso el problema de la verdad. Porque las religiones del mundo contienen sin duda muchos elementos verdaderos, que han de aceptar los judíos y los cristianos; pero, para los judíos y los cristianos, no contienen *la* verdad. Para los judíos y los cristianos, *la* verdad es sólo el único Dios verdadero de Israel, conocido por la fe. Ni un judío ni un cristiano podrían justificar ser también musulmanes o, menos aún, budistas, hindúes o confucianos.

## 2. *Dios y su mundo*

«¿Qué sentido tiene nuestra vida, y cuál es el de la vida de los vivientes en general? Poder dar una respuesta a esta pregunta significa ser religioso. Tú preguntas si tiene algún sentido formular tal interrogante. Y yo respondo: quien encuentra carente de sentido su propia vida y la de sus hermanos, no sólo es desgraciado, sino que apenas está capacitado para vivir» [1]. En estos términos se expresaba *Albert Einstein* (1879-1955), el físico más importante del siglo XX, a quien debemos la teoría de la relatividad restringida (1905), la ley de la equivalencia general de la masa y la energía (1907) y la teoría de la relatividad generalizada (1914-1916). Einstein había confesado antes [2] que se contaba entre los «hombres profundamente religiosos» y había afirmado lo mismo de otros grandes físicos de su generación. Ahora bien, ¿en qué sentido es religioso Einstein? Esta pregunta al judío Albert Einstein nos va a llevar otra vez a la problemática veterotestamentaria.

[37] Cf. pp. 712ss: Conocimiento de Dios de los no cristianos.
[1] A. Einstein, *Wie ich die Welt sehe* (1930), en inglés se publicó en el vol. 13 de «Living Philosophies» (Nueva York 1931); está recogido en *Mein Weltbild,* ed. por C. Seelig (Berlín 1955) 7-45; la cita, en p. 10.
[2] *Ibíd.*

### a) ¿Juega Dios a los dados? Albert Einstein.

Para Albert Einstein —y sin duda para muchos espíritus orientados de acuerdo con las ciencias naturales—, la religiosidad consiste en «tener conciencia de que existe lo impenetrable para nosotros, de que hay manifestaciones de la más profunda razón y la más deslumbrante belleza que sólo en sus formas más primitivas son accesibles a nuestra razón» [3].

Einstein, cuya concepción del mundo está muy influida por Schopenhauer, no sólo se pronuncia contra cualquier «religión del miedo» de cuño primitivo, sino también contra toda «religión moral» como la que aparece «en las Sagradas Escrituras del pueblo judío» y luego en el Nuevo Testamento [4]. En cambio, aboga sin reservas por una «religiosidad cósmica» que no responda a «una noción antropomórfica de Dios» [5]. En su opinión, una religiosidad de esa naturaleza se encuentra ya germinalmente en algunos salmos de David y en ciertos profetas, pero con mucha mayor fuerza —«cosa que nos han mostrado sobre todo los admirables escritos de Schopenhauer»— en el budismo [6]. Basándose en «herejes» como Demócrito, Francisco de Asís y, especialmente, Spinoza [7], Einstein opina que los grandes genios religiosos de todas las épocas se han caracterizado por esa religiosidad cósmica sin dogmas, Iglesia ni casta sacerdotal, religiosidad que «no conoce un Dios concebido a imagen del hombre» [8]. El se declaró «seguidor de Spinoza» y respondió así al interrogante telegráfico de un rabino americano que le preguntaba si creía en Dios: «Creo en el Dios de Spinoza, que se revela en la armonía de lo existente regida por leyes, no en un Dios que se ocupe de la suerte y los actos del hombre» [9]. *La convicción de Einstein de que todo acontecimiento se ajusta estrictamente a la ley de causalidad es religiosa: está fundada desde la perspectiva de Spinoza.*

Según el genial pensador, esa religión cósmica es también «el más fuerte y noble motor de la investigación científica» [10]. Lo fue

[3] *Ibíd.*
[4] A. Einstein, *Religion und Wissenschaft:* «Berliner Tagblatt» (11-9-1930); recogido en *Mein Weltbild,* 15-18; el texto citado aparece en las páginas 15s.
[5] *Op. cit.,* 16.
[6] *Ibíd.;* cf. pp. 488ss: El pesimismo de Schopenhauer.
[7] *Ibíd.;* cf. pp. 193ss: Todo en Dios: Spinoza y sus consecuencias.
[8] *Ibíd.*
[9] Cf. B. Hoffmann-H. Dukas, *Albert Einstein* (Nueva York 1972); versión alemana: *Albert Einstein. Schöpfer und Rebell* (Dietikon-Zurich) 114. Banesh Hoffmann fue discípulo y asistente científico de Einstein; Helen Dukas fue su secretaria desde 1928 hasta su muerte (1955).
[10] A. Einstein, *Religion und Wissenschaft,* 17.

en el pasado y lo es en el presente: «¡Qué profunda fe en la razón del edificio del mundo y qué ansia de comprender siquiera un pequeño destello de la razón revelada en este mundo tuvo que alentar en Kepler y Newton para que pudieran descifrar, mediante un trabajo solitario de muchos años, el mecanismo de la mecánica celeste...! Sólo quien ha consagrado su vida a objetivos análogos tiene una idea viva de lo que animó a tales hombres y les dio fuerza para seguir fieles a su meta pese a innumerables fracasos. La religiosidad cósmica es la que comunica semejante energía. Un contemporáneo ha dicho, no sin razón, que los investigadores serios son los únicos hombres profundamente religiosos de nuestra época, en conjunto materialista» [11]. Según Einstein, es tarea del arte y la ciencia conservar viva dicha religiosidad «entre los hombres sensibles a ella» [12].

Entonces, ¿cómo es posible que hoy se dé entre la ciencia y la religión el antagonismo que Einstein quiere superar a toda costa precisamente con su religiosidad cósmica? La regla de causa y efecto imperante en la ciencia, *la ley universal de causalidad*, es la que excluye una intervención divina en la marcha del mundo: «Quien está convencido de que todos los acontecimientos del mundo se rigen por la ley de causalidad, no puede aceptar en modo alguno la idea de un ser que interviene en la marcha del mundo, a no ser que no tome realmente en serio la hipótesis de la causalidad» [13]. Y no es sólo la religión no ilustrada del miedo, sino también la religión moral la que resulta inaceptable para esta causalidad universal: «Para él, un Dios que premia y castiga es inconcebible ya por el hecho de que el hombre obra de acuerdo con una necesidad interna y externa regida por leyes y, por tanto, desde el punto de vista de Dios no sería responsable, de igual forma que no es responsable de sus movimientos un objeto inanimado» [14]. ¿Es, pues, el hombre un viviente sin voluntad libre que obra conforme a una necesidad interna y externa?

¿Cabe pensar que sus experiencias con el nacionalsocialismo y las terribles consecuencias de la bomba atómica —iniciada indirectamente por él mediante una carta dirigida al presidente Roosevelt en 1939 [15]— obligaran a Einstein a revisar sus ideas sobre la supuesta inexistencia del libre albedrío y, quizá, sobre la creencia religiosa relacionada con la anterior convicción? Apenas tenemos indicios de tal revisión. Durante el último período de su vida dejó de hablarse de Einstein porque la física experimentó un cambio

[11] *Op. cit.*, 17s. [12] *Op. cit.*, 17. [13] *Ibíd.* [14] *Ibíd.*

[15] A. Einstein, carta a Roosevelt del 2-8-1939, publicada en J. Bernstein, *Albert Einstein* (Londres 1973); trad. alemana: *Albert Einstein* (Munich 1975) 189s.



histórico con la *mecánica cuántica*, que Einstein no pudo ni quiso aceptar, precisamente por su rígida concepción determinista del mundo.

Pocos habían contribuido tanto como él a la formulación de la teoría de los cuantos, lo cual, según Thomas S. Kuhn, no representa una excepción en la historia de las ciencias. Cuando Werner Heisenberg y Erwin Schrödinger lograron en 1925, sin dependencia mutua, la gran ruptura teórica, y Max Born y Pascual Jordan proporcionaron la decisiva interpretación estadística, Einstein reaccionó con un rechazo absoluto: así, pues, ¿ya no se podrá predecir con certeza (determinísticamente), sino sólo con probabilidad (estadísticamente) lo que va a hacer un cuanto de luz que, paradójicamente, se comporta a la vez como partícula de veloz vuelo y como onda? ¿Sólo se podrá determinar lo que hará por término medio, es decir, lo más probablemente? No. Tal probabilidad meramente estadística, tal «imprecisión», tal «principio de indeterminación» (Heisenberg) contradecían radicalmente la fe de Einstein, determinista y spinoziana, que nada dejaba al azar como cuando se juega a los dados. Einstein escribió por aquellas fechas al físico Max Born: «La mecánica cuántica es muy digna de atención. Pero una voz interior me dice que éste no es el verdadero Jacob. La teoría nos proporciona muchas cosas, pero difícilmente nos acerca al misterio del Anciano. En cualquier caso, yo estoy convencido de que *él* no juega a los dados» [16]. Y en 1944 escribió todavía a Born: «Hemos llegado a ser antípodas en nuestras expectativas científicas: tú crees en el Dios que juega a los dados y yo en la plena vigencia de las leyes en un mundo de algo objetivamente existente que yo trato de atrapar por un camino rabiosamente metafísico» [17]. Einstein siguió prisionero —cosa que al parecer no descubrió ni el mismo Born (convertido al cuaquerismo)— del concepto de Dios y de naturaleza de Spinoza, de quien él mismo había dicho: «Spinoza fue el primero en aplicar de forma realmente coherente al pensar, sentir y obrar del hombre la idea de la vinculación determinista de todo el acontecer» [18].

Max Born, maestro de Heisenberg y Jordan, veía las cosas de forma opuesta: no le inquietaba lo más mínimo el principio de indeterminación de Heisenberg ni la dualidad partículas-ondas de los cuantos de luz. Al contrario, veía en ello algo profundo, que des-

[16] A. Einstein, carta a Max Born del 4-12-1936, en Albert Einstein, Hedwig y Max Born, *Briefwechse 1916-1955* (Munich 1969) 129s; cf. también pp. 118s.

[17] A. Einstein, carta a Max Born del 7-9-1944, en *op. cit.*, 204.

[18] A. Einstein, carta de 1932, citada en B. Hoffmann, *Albert Einstein*, 115.

empeña una función no sólo en la física, sino también en todo el campo de las ciencias naturales e incluso en toda la interpretación de la realidad por parte del hombre: la insuficiencia de los conceptos para captar el todo; la necesidad de la complementación de dos aspectos distintos: lo que Niels Bohr llamó *complementariedad.* Sólo así es posible entender la luz, la energía, la materia; sólo así se pueden conciliar el estricto rigor de las leyes naturales y la libertad ética.

*¿Y Dios?* Quizá tampoco cabe expresarlo más que *complementariamente.* A medida que los físicos se adentraron en la materia, ésta se fue haciendo más oscura, y el lenguaje más insuficiente. Y a medida que se acercaron a las fronteras del universo, todo fue resultando más inconcebible y más inexpresable mediante meras fórmulas abstractas. Así lo experimentó el mismo Werner Heisenberg: «Por fin hemos logrado entender el mundo representando sus estructuras de orden mediante formas matemáticas; pero si queremos hablar sobre él, tenemos que contentarnos con imágenes y parábolas, casi como en el lenguaje religioso» [19].

¡Ninguna objeción contra una *religiosidad cósmica* rectamente entendida! Tiene tras sí una gran tradición judeo-cristiana (hasta Teilhard de Chardin) y ha sido demasiado olvidada en nuestro siglo por una teología existencialista [20]. Sin embargo, un existencialismo acósmico no es una respuesta a un cientismo cosmológico:

- *La fe en Dios no sólo guarda relación con la existencia e historicidad del hombre, sino también con el cosmos y su historia: tiene necesariamente una dimensión cósmica.*

Los problemas entre la fe en Dios y las ciencias naturales no pueden resolverse mediante una simple coexistencia sin relaciones. De ahí que surja la pregunta: ¿no podría darse también una «complementariedad» semejante entre el «Dios» de Einstein y el Dios de la Biblia? ¿No es Dios, según Nicolás de Cusa, la «complexio oppositorum»? ¿No podría entenderse mejor desde tal complementariedad —o, mejor, dialéctica— cómo se incluyen mutuamente en

[19] W. Heisenberg, *Naturwissenschaftliche und religiöse Wahrheit* (discurso pronunciado ante la Academia Católica de Baviera con ocasión de la entrega del premio Guardini, 23-3-1973), en *Schritte über Grenzen. Gesammelte Reden und Aufsätze* (Munich ²1973) 335-351; la cita, en p. 349.

[20] Cf. también la crítica de H. Albert: pp. 453ss: Contra una estrategia teológica de repliegue.



Dios la necesidad y la libertad, la racionalidad y la moralidad, la universalidad y la particularidad, lo personal y lo impersonal? Evidentemente, con esto no se ha dado aún respuesta a los interrogantes de Einstein. Creemos que vale la pena analizarlos un poco en el presente capítulo: ¿es Dios una mera razón universal o una persona real? ¿Ha creado el mundo? ¿Qué había al principio? ¿Qué ocurrirá al final? ¿Interviene Dios en los acontecimientos del mundo? Estudiemos una vez más estos problemas a la luz del Antiguo Testamento. La discusión se centra hoy no tanto en los datos exegéticos expuestos en todos los comentarios cuanto en la confrontación con la moderna conciencia crítica y, sobre todo, con las ciencias naturales. A este respecto es importante un dato: aquí abordamos problemas tomados del Antiguo Testamento y del Nuevo y, por tanto, comunes a judíos y cristianos.

### b) ¿Es Dios persona?

Indudablemente, una de las principales dificultades —en realidad no sólo de Albert Einstein— para creer hoy en el Dios de Israel, en el Dios creador y consumador, reside en la idea, presente ya en el Antiguo Testamento, de que Dios es persona. ¿No pertenece tal idea al ámbito del pensamiento precrítico, a la mitología? Los teólogos tienen aquí una ocasión para ejercitar la autocrítica. Si bien todos han ido desechando poco a poco el falso cliché del «Anciano de barba blanca», ¡cuántas ideas falsas y difíciles de erradicar se han transmitido a través de los siglos hasta nuestros días sobre un Dios excesivamente humano situado en el cielo por encima de las nubes, con su corte de ángeles y santos! ¡Cuántas veces abusaron los teólogos y los predicadores de las imágenes —en sí mismas a menudo grandiosas— del arte cristiano, sobre todo renacentista y barroco, y las emplearon acríticamente para conseguir una expresión teológica intuitiva en un dominio en que, por definición, no tienen cabida la representación y la intuición! ¡Cuántas veces se ha formado uno una imagen del que no forma parte de imagen alguna y, luego, ha considerado esa imagen como la realidad sin tomar en serio, al menos en su espíritu, la prohibición de las imágenes existente en el Antiguo Testamento! Nuestra pregunta concreta ha de ser, pues, la siguiente: ¿se puede y se debe concebir a Dios como persona y cabe hacerlo sobre el horizonte de la conciencia moderna sin caer en una mitificación acrítica y tradicionalista o en una desmitificación hipercrítica y radical?

También de labios del Oriente hemos de escuchar con seriedad

la pregunta de si se puede llamar «persona» a Dios, y en este aspecto tenía razón Einstein al apelar no sólo a Spinoza, sino también —siguiendo a Schopenhauer— al budismo. Porque ni siquiera en Occidente fue esto algo natural al principio. En cualquier caso, la Biblia nunca llama a Dios «persona» o «personal», dato que puede comprobarse fácilmente. Tampoco en la filosofía griega desempeñó este término función alguna. De hecho, el vocablo griego equivalente a persona, «prósopon» (en latín «persona») procede del vocabulario del teatro. Designa la máscara que lleva el actor en el escenario antiguo, el papel que representa y luego, genéricamente, el rostro.

Pero la teología cristiana primitiva se vio obligada a expresar en categorías ontológicas la relación de Dios Padre con Jesús como Hijo y luego con el Espíritu Santo. En un proceso interpretativo sumamente complicado se discutió durante muchísimo tiempo, en griego y en latín, si se podía aplicar a Dios, y en qué sentido, el término persona («persona», «prósopon», «hypóstasis») entendido ya como individualidad espiritual. He aquí el resultado: tampoco para la doctrina trinitaria ortodoxa que terminó por imponerse en los siglos IV y V es Dios simplemente persona, sino «una naturaleza (divina) en tres personas» (Padre, Hijo y Espíritu). En cambio, Cristo Jesús no es una persona humana, pero sí «una persona (¡divina!) en dos naturalezas» (divina y humana). ¿No es Jesús persona humana? En compensación, ¿tres personas divinas? ¿Puede extrañar que tal forma de hablar resulte manifiestamente ambigua y hasta incomprensible en los tiempos actuales, cuando ya no se conoce el sentido originario de la palabra? «Persona» ya no se entiende ahora ontológicamente como en el pasado, sino sobre todo psicológicamente: persona significa hoy conciencia de sí mismo, y personalidad equivale a la configuración de la persona que un individuo adquiere a lo largo de la historia mediante su comportamiento. Persona, personeidad, personal y personalidad tienen, pues, un significado muy diferente. Por eso, nada tiene de extraño que muchas gentes sencillas hayan entendido la doctrina tradicional sobre las tres personas divinas como un aserto de que existen tres dioses (triteísmo), tesis que tiene paralelos en muchas religiones orientales (por ejemplo, el Trimurti indio, integrado por Brahma, Vishnú y Shiva), pero que para muchos judíos y musulmanes se ha convertido en el principal escándalo cristiano.

De todo lo expuesto se desprende: no se debería discutir sobre palabras, ni con hindúes y budistas, ni con cristianos o partidarios de una religiosidad cósmica. «Persona» o «no persona», lo importante es la cosa. Y la cosa es bastante compleja. Por eso intentamos distinguir:



Lo hemos visto en repetidas ocasiones: Dios no es un infinito o finito *junto* o *sobre* lo finito. Es lo infinito *en* todo lo finito, el ser mismo en todo lo que es, en todo ente. Cuando Einstein habla de razón cósmica y ciertos pensadores orientales de «nirvana», «vacío», «nada absoluta» [21], hay que considerarlo como expresión del respeto ante el misterio del Absoluto, frente a determinadas concepciones «teístas» de Dios excesivamente humanas. Por idénticos motivos, los mismos teólogos cristianos llaman a Dios divinidad, bien supremo, *la* verdad y *la* bondad, el amor en persona, el ser mismo, el mar, el inefable, el misterio... Lo hemos dicho: incluso las propiedades humanas más positivas resultan insuficientes para Dios. Por eso, en toda afirmación necesitan a la vez la negación y la trasposición a lo infinito. Con respecto al empleo del término persona, esto significa:

- *Dios, evidentemente, no es persona de la misma forma que es persona el hombre: el que todo lo abarca y lo penetra jamás es un objeto del que el hombre pueda distanciarse para hablar sobre él. El fundamento, soporte y meta primordial de toda la realidad, que determina toda existencia particular, no es una persona individual entre otras personas, un superhombre o un superyo. También el término persona es un mero símbolo de Dios: Dios no es la persona más elevada entre varias personas. Dios desborda también el concepto de persona: ¡es* más que persona!

Pero también hemos hablado del otro aspecto: las propiedades positivas del hombre pueden predicarse de Dios siempre que, al afirmarlas, se niegue la finitud y, a la vez, se las eleve hasta lo infinito. Esta es la única forma de que el Absoluto no sea para nosotros absolutamente nada, cosa que ni siquiera sostienen los budistas partidarios de la «nada absoluta». ¿Y podría ser Dios un Dios sin espíritu ni inteligencia, sin libertad ni amor? Como ya advierte el Antiguo Testamento, ¿va a ser sordo el que ha creado el oído, ciego el que ha hecho los ojos y mudo el que ha formado la boca? ¿Va a ser Dios, fundamento de toda individualidad y personalidad humanas, un «ello» impersonal y no un «tú» personal que el hombre puede invocar confiadamente, aunque sin perder el respeto y guardando una distancia reverente? ¿De qué otra forma iba a poder Dios instaurar en el mundo y en el hombre el espíritu y la libertad, la libertad y el amor?

[21] Cf. pp. 811ss: Un Dios sin nombre: religión budista.

- *Un Dios que fundamenta la personalidad no puede ser apersonal. Precisamente porque Dios no es una «cosa», porque —como se subraya en Oriente— es incomprehensible y no se puede disponer de él ni manipularlo, tampoco es impersonal ni subpersonal. Dios desborda también la categoría de lo impersonal: ¡Dios* tampoco *es* menos que persona!

No. Una geometría sin sentimientos o una armonía del universo basada en la necesidad de las leyes naturales, tal como está tentado a suponerla el físico fundándose en sus concretos y limitados métodos, no pueden explicar la totalidad de la realidad. En cualquier caso, ésta es la concepción bíblica: la realidad última es más que una razón universal, más que una gran conciencia anónima, más que un pensamiento referido a sí mismo y que se piensa a sí mismo, más que la simple idea suprema, más que la mera belleza pura del cosmos o más que la ciega justicia de la historia. La realidad última es algo que no se comporta de manera indiferente ni nos deja indiferentes, sino que nos afecta absolutamente de forma liberadora y exigente:

- *Dios no es un neutro ni un ello, sino un Dios de los hombres que reta a la opción de la fe o la incredulidad: es espíritu con libertad creadora, la identidad primordial de justicia y amor, una respectividad que trasciende y fundamenta toda personalidad interhumana. Si se quiere llamar a la realidad primera y última «vacío» o «nada absoluta» con las filosofías religiosas de Oriente, hay que concebirla a la vez como el ser mismo, que se manifiesta con una exigencia infinita y con una inteligencia también infinita. Si se tiene interés por un término, es preferible llamar a la realidad más real* transpersonal o suprapersonal *en vez de personal o apersonal*[22].

Una vez más: lo decisivo no es la palabra. Empleando la categoría de complementariedad de Niels Bohr, quizá cabría decir también aquí: del mismo modo que en la mecánica cuántica depende

[22] Sobre análisis de «persona» (como «reciprocidad», «poder decir tú», «poder responder», «entre») y su empleo cf. H. Ott, *Gott* (Stuttgart-Berlín 1971) espec. los caps. IV y V. Véase ahí igualmente el debate con algunos partidarios de una concepción «posteísta» de Dios. El mismo autor trató este tema en *Wirklichkeit und Glaube,* II: *Der persönliche Gott* (Gotinga 1969) espec. los caps. III-IV. Cf. también P. Tillich, *Systematische Theologie,* vol. 1 (Stuttgart ²1956) 282-284. Una excelente visión panorámica sobre el estado actual de la discusión puede verse en *¿Un Dios personal?:* «Concilium» 123 (1977), número monográfico dirigido por B. van Iersel y E. Schillebeeckx.



del planteamiento que la respuesta diga en el experimento onda o corpúsculo, en la discusión filosófica depende también del planteamiento que, ante una pregunta determinada, se llame a Dios personal o apersonal. La esencia divina, que desborda todas las categorías y es absolutamente incomensurable, implica que Dios no sea personal ni apersonal porque es ambas cosas a la vez y, por tanto, transpersonal.

Lo decisivo es que Dios está por encima de todos nuestros módulos. Lo cual significa: aunque sólo podemos hablar de Dios en términos traslaticios, mediante imágenes, figuras, claves y símbolos, sin embargo, podemos *hablarle* de manera significativa con palabras humanas. Sobre este extremo nos ofrece información la Biblia: no es necesario que nos representemos la realidad de Dios mediante conceptos, pero sí debemos presentarnos ante ella misma. El hombre no ha de quedarse mudo, sino que debe hacer uso de la palabra de manera auténticamente humana. Desde la primera página hasta la última, en la Biblia se habla no sólo de Dios y sobre Dios, sino siempre también a Dios y con Dios, alabando y lamentando, suplicando y protestando. Desde la primera hasta la última página, Dios es en la Biblia —como muy bien vio Feuerbach[23]— sujeto y no predicado: no es el amor Dios, sino que Dios es amor. Lo cual significa:

- *La Biblia se refiere a una auténtica respectividad, que es benévola para con los hombres y merece absoluta confianza: no a un objeto, ni a un universo vacío y sin eco, ni a un infinito puramente silencioso, ni a una indefinible profundidad gnóstica sin nombre, ni a un sombrío abismo sin determinación y equivalente a la nada, ni mucho menos a un algo interhumano anónimo que podría confundirse con el hombre y su quebradizo amor. ¡Dios es más bien una* respectividad que puede ser invocada!

Donde otros sólo percibieron un silencio infinito, Israel oyó una voz. A Israel le fue dado descubrir para sí mismo y para los demás que el Dios uno es alguien a quien se puede oír e invocar: que aparece entre los hombres como alguien que dice «yo» y se convierte para ellos en el «tú»: ¡en un *tú* que interpela y se deja interpelar! Y al ser interpelado por ese tú experimenta el hombre su propio yo dotado de una dignidad que apenas se percibe en Oriente y que ningún humanismo secularizado occidental y nin-

[23] Cf. pp. 281ss: Dios, reflejo del hombre.

guna religiosidad cósmica son capaces de garantizar: una dignidad que no puede tolerar que se degrade al hombre convirtiéndolo en pasto para bombas y experimentos y en fertilizante para la evolución. El hecho de que el Occidente no haya ofrecido al Oriente (y a los judíos) un testimonio vivo de tal cristianismo ha desacreditado la fe en el único Dios verdadero más que todos los argumentos de los ateos.

Dios es alguien a quien se puede dirigir la palabra: en este punto central no se da en la Biblia ningún proceso evolutivo, pese a las sucesivas rectificaciones de la noción de Dios. La «espiritualización» supondría aquí una volatilización que privaría de base a la auténtica plegaria y al verdadero culto. Con independencia de las formas en que se habla de Dios en la Biblia, en lenguaje mítico o no mítico, con imágenes o con conceptos, en prosa o en poesía, la relación con Dios concebido como una respectividad a la que se puede dirigir la palabra, como un tú —llámesele persona y personal, suprapersonal y transpersonal o de cualquier otra manera— constituye una constante fundamental e irrenunciable de la fe bíblica en Dios, aun cuando sea preciso reinterpretarla constantemente. Este tema será de capital importancia para la oración.

### c) ¿Qué había al principio?

«Al principio creó Dios el cielo y la tierra», se lee en Gn 1,1, primera frase de la Biblia. Así, pues, ¿intervino Dios al principio? ¿Puede verificarse científicamente esta frase sobre la creación del mundo por Dios?

Si las ciencias naturales pretenden hoy poder reconstruir en sus fases principales el inmenso período de la historia del mundo, que abarca miles de millones de años, la teología tendrá que aceptar ese reto. Pero aquí no podemos desarrollar una cosmología o una teología de la creación junto con las pertinentes exégesis del Antiguo Testamento. Sin embargo, en el amplio marco en que tratamos de responder a la pregunta por Dios en el mundo actual no queremos esquivar una toma de postura ante el problema del comienzo, desarrollo y final de la historia del mundo. Son muchos los hombres que encuentran precisamente en este punto serias dificultades para creer en Dios. Es obligado ofrecerles aquí algunas pistas de reflexión que puedan servirles de ayuda.

De acuerdo con el estado actual de las ciencias naturales, la pregunta por el comienzo del «cielo y la tierra», del mundo, del cosmos, del universo, podría formularse así: el momento de la *explosión primitiva* con que comenzó nuestro mundo, en opinión de numerosos investigadores relevantes, ¿coincide con el momento en que *el mundo fue creado* de la nada por la omnipotencia divina? Comencemos echando una rapidísima ojeada a algunos datos de la astrofísica y a ciertas teorías cosmológicas.



La cosmología —olvidada durante mucho tiempo por las ciencias naturales y mencionada sólo de manera marginal en la teoría de la ciencia incluso por autores como Popper [24]— pasó durante el decenio precedente a constituir el centro de interés de la física porque, en el problema del origen, la física de lo más grande, del macrocosmos, se encuentra con la física de lo más pequeño, de las partículas elementales, del microcosmos. Pero también aquí se verificó la teoría de Thomas Kuhn sobre las revoluciones científicas [25]: tampoco en este campo, en el que los problemas religiosos e ideológicos tienen una fuerte influencia indirecta, se realizó de manera puramente racional el progreso de la ciencia. Un astrofísico alemán tan destacado como Reimar Lüst constata: «El hecho de que hoy, en 1977, podamos conocer con tanta seguridad la realidad de un comienzo del universo e incluso asignarle una fecha se debe a un descubrimiento de 1965, a la observación de las radiaciones cósmicas de fondo en la longitud de las ondas milimétricas. Es fascinante la forma en que se demostró por primera vez la existencia de tales radiaciones, pero también es sorprendente que habría sido posible descubrirlas mucho antes si se hubiera tomado en serio una hipótesis teórica sobre el origen del cosmos: el llamado 'big bang' o explosión primitiva. Los descubrimientos científicos distan de producirse siempre de forma lógica...» [26]. En realidad, hace cincuenta años (1927), el sacerdote belga y profesor de Lovaina Georges Lemaître (1894-1966), a menudo incomprendido, elaboró ya el modelo de un universo en expansión y formuló la hipótesis de la «explosión primitiva» en el marco de la teoría de la relatividad general y en consonancia con la interpretación del efecto Hubble. Esta concepción goza hoy de tal aceptación frente a todas las demás que se le llama «modelo standard» (St. Weinberg) [27]. ¿En qué consiste esto?

[24] Cf. pp. 154ss: ¿Pretensión universal del pensamiento científico-natural?
[25] Cf. pp. 161ss: Revoluciones científicas.
[26] R. Lüst, prólogo al libro de Steven Weinberg citado más adelante, pp. 7s. Agradezco sinceramente a Gerhard Elwer, colega mío y profesor de astrofísica teórica en la Universidad de Tubinga, ciertas precisiones y la revisión de los apartados sobre el comienzo y el fin del mundo.
[27] Para lo que sigue puede verse la exposición, comprensible incluso para los no especialistas, del físico americano St. Weinberg, *The First Three Minutes. A Modern View of the Origin of the Universe* (Nueva York 1977); trad. alemana: *Die ersten drei Minuten. Der Ursprung des Universums* (Munich-Zurich 1977). Curiosamente, en su panorámica histórica (cap. VI) y en la bibliografía, Weinberg cita ciertamente a G. Gamov (1948), pero

Einstein había elaborado antes *un nuevo modelo de mundo,* completamente distinto del universo infinito de la física clásica de Newton [28]. Porque tal modelo podía derivarse de la ecuación fundamental de la teoría de la relatividad general, formulada por Einstein. Dicha teoría concibe la gravitación como una consecuencia de la curvatura del «continuo» invisible «espacio-tiempo», es decir, de un espacio estadístico cuatridimensional que, de acuerdo con una geometría no euclideana, está formado por las coordenadas del espacio y el tiempo. Esta geometría se halla determinada por la distribución de las masas en el espacio cósmico. Si se supone que ningún lugar del universo se distingue macroscópicamente de otro —«principio cosmológico»— resulta un mundo espacialmente curvo. ¿Cómo debe concebirse más exactamente semejante modelo del mundo partiendo de tal base? Hay que concebir el universo como algo ilimitado; pero puede tener un volumen finito. Dentro del espacio tridimensional (no cuatridimensional) encontramos una analogía en la superficie de la esfera, cuya extensión superficial es finita y, sin embargo, no tiene límite alguno.

Al principio, Einstein concebía aún el mundo como algo estático; en cambio, más tarde se impuso una visión dinámica del universo, inicialmente con Friedman (1925) y Lemaître (1927). El modelo que más se ajusta a las observaciones es el llamado de *la explosión primitiva.* En efecto, tras varios años de estudio, el físico americano Edwin P. Hubble pudo concluir ya en 1929 la continua expansión de nuestro universo basándose en los corrimientos —descubiertos por él— de las rayas espectrales de las galaxias (sistemas de vías lácteas) hacia el rojo [29]. Las galaxias existentes fuera de nuestra vía láctea se alejan de nosotros a una velocidad proporcional a la distancia que nos separa de ellas. ¿Desde cuándo? No puede ser desde hace tiempo infinito. ¡Tiene que haberse dado un comienzo! Un comienzo en el que toda la radiación y toda la materia se encontraban comprimidas en una primitiva bola de

no al «padre de la cosmología de la gran explosión», G. Lemaître (1927), el cual aún no asocia, evidentemente, el estadio primitivo con el origen de los elementos como Gamov. También puede verse la obra científica del mismo St. Weinberg, *Gravitation and Cosmology. Principles and Applications of the General Theory of Relativity* (Nueva York 1962). La problemática del comienzo del mundo se aborda también en las siguientes obras, igualmente comprensibles para no especialistas: H. von Ditfurth, *Im Anfang war der Wasserstoff* (Hamburgo 1972); O. Heckmann, *Sterne, Kosmos, Weltmodelle. Erlebte Astronomie* (Munich 1976); H. W. Woltersdorf, *Die Schöpfung war ganz anders. Irrtum und Wende* (Olten-Friburgo 1976).

[28] Cf. A. Einstein, *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie* (1917, Braunschweig [21]1973) espec. §§ 30-32: Consideraciones sobre el mundo como unidad.

[29] E. P. Hubble, *The Realm of the Nebulae* (New Haven 1936).



fuego de pequeñísimas dimensiones, casi inimaginable, y de enorme densidad y temperatura. Con una gigantesca explosión cósmica (fácil de imaginar desde la explosión de las llamadas minibombas atómicas), con una explosión primitiva —a una temperatura de unos cien mil millones de grados Celsius ($10^{11}$) y una densidad unos cuatro mil millones de veces superior a la del agua ($4 \times 10^9$)— comenzó hace trece mil millones de años la expansión uniforme (e isótropa) del universo, que todavía dura.

Ya en los primeros segundos debieron de formarse, a partir de fotones cargados de enorme energía, partículas elementales pesadas, concretamente protones y neutrones y sus antipartículas, así como partículas ligeras, en concreto electrones y positrones. Poco después comenzó un proceso nuclear en virtud del cual los protones y neutrones formaron núcleos de helio y, algunos cientos de miles de años más tarde, átomos de hidrógeno y helio. Mucho después —al descender la temperatura y la presión de los cuantos de luz, cuya carga energética era originariamente elevadísima—, la gravitación hizo que el gas se condensara en una masa compacta y, por último —al seguir aumentando poco a poco la densidad—, en galaxias y constelaciones... Según la opinión más común en la actualidad, la radiación de decímetros y centímetros de longitud (radiación cósmica de microondas o radiación de fondo) descubierta en 1964 por A. A. Penzias y R. W. Wilson no es sino un residuo de la radiación, muy caliente, unida a la explosión primitiva, la cual se transformó en una radiación de temperatura muy baja a consecuencia de la expansión del universo.

¿Es sorprendente que ciertos cristianos ingenuos hayan aducido la teoría de la explosión primitiva para *probar la verdad de una creación del mundo?* «Y dijo Dios: que exista la luz. Y la luz existió... el día primero» [30]. ¿No tiene este instantáneo acto de creación algo de una explosión primitiva? Según dicha teoría, que concuerda con numerosas observaciones, desde que se produjo la explosión primitiva ha transcurrido un período de tiempo muy largo, pero finito. Por tanto, el mundo tiene una edad determinada: probablemente 13.000 millones de años. Sin embargo, no se ha precisado todavía si continuará siempre la expansión del universo o llegará un momento en que se detenga y, más tarde, se transforme de nuevo en contracción. Este problema sólo podrá resolverse a partir de ulteriores observaciones, las cuales permitirán determinar también si el universo es cerrado o abierto, es decir, si el espacio cósmico es infinito o tiene un volumen finito.

[30] Gn 1,3-5.

No obstante, mientras las observaciones hacían suponer hasta hace poco un espacio cósmico que vuelve a contraerse tras la expansión, los últimos análisis de los datos empíricos disponibles en la actualidad llevan a un universo en constante expansión. Pero hoy no se puede dar todavía una respuesta definitiva a la pregunta por el modelo correcto del mundo. Para ello serían necesarias observaciones refinadas que se esperan para un futuro próximo.

Ahora bien, ciertos exponentes del materialismo dialéctico condenaron muy pronto por razones de fe el modelo del mundo de Einstein y lo acusaron con dureza de «idealista»: creían que no confirmaba su dogma de la infinitud y eternidad de la materia. Cuando luego, hacia el final de los años cuarenta, algunos escritos apologéticos cristianos intentaron identificar realmente el momento de la explosión primitiva con una creación del mundo por Dios, se inquietaron también ciertos científicos no marxistas. El astrónomo alemán Otto Heckmann, que había tenido una participación destacada en el estudio de la expansión del universo, refiere: «Algunos investigadores jóvenes se alteraron tanto por las tendencias teológicas que decidieron cegar sin más su fuente cosmológica: idearon la 'Steady State Cosmology', la cosmología de un universo en expansión pero inmutable» [31]. Sin embargo, esa teoría de un universo estable, defendida por Bondi [32], Gold y Hoyle, obligaba a suponer una creación espontánea de materia y resultó contradictoria; tras el descubrimiento de la radiación cósmica de las microondas, así como de los cuasarios (1962-1963) y pulsarios (1967), dicha teoría apenas tiene perspectivas de imponerse [33].

En este punto no nos consideramos parte interesada, y es preciso formular la pregunta autocrítica: ¿cabe realmente hablar de una confirmación científica de las afirmaciones bíblicas sobre el comienzo del mundo? En su conocido libro *Al principio existía el hidrógeno* [34], Hoimar von Ditfurth reprocha con razón a los *teólogos* haber abusado de Dios demasiadas veces empleándolo como tapagujeros para aclarar cosas de momento inexplicables y haber contribuido así al «problema de la vivienda de Dios», de que habla mordazmente el zoólogo Ernst Haeckel. En realidad, la teología no debe refugiarse en el resto del mundo todavía sin explicar para demostrar desde ahí la existencia de Dios. Cuando se adopta

[31] O. Heckmann, *Sterne, Kosmos, Weltmodelle,* 37.
[32] Cf. H. Bondi, *Cosmology* (Cambridge 1952) espec. parte 3.ª: Teorías cosmológicas.
[33] Cf. P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer* (Oldenburgo-Hamburgo 1963; [6]1972; prólogo a la edición de 1968).
[34] H. von Ditfurth, *Im Anfang war der Wasserstoff* (Hamburgo 1972).



ese procedimiento, Dios pasa a ser superfluo con cada aclaración científica y muere la muerte de mil restricciones: «Si existe el Dios creador del mundo de que hablan las religiones, su existencia no puede verse afectada por el problema del estado a que casualmente ha llegado hoy en la tierra la biología molecular» [35].

Por otra parte, Von Ditfurth pone también el dedo en la llaga a los *científicos* que, bajo el signo opuesto, incurren en el mismo defecto que los teólogos: «Creían que con cada progreso que hacían y cada descubrimiento que lograban disminuía la verosimilitud de que pueda existir un Dios, una realidad trascendente oculta tras la fachada de la apariencia visible» [36]. Aquí se confirma lo que hemos dicho en general sobre el ateísmo: «El científico que sostiene un punto de vista ateo, hace uso de un derecho legítimo e indiscutible. Nadie tiene a mano algo que permita refutarlo. Pero cuando el hombre cree poder corroborar su convicción con sus conocimientos científicos, es víctima —aunque posea el premio Nobel— de la falta de lógica que aquí se analiza» [37]. Querer atenerse sólo, en campos distintos de las ciencias naturales, a lo que puede medirse y pesarse objetivamente constituye, en palabras de Ditfurth, una «neurosis profesional» o enfermedad profesional de gentes que «se creen obligadas a meterse en la cabeza» que «en la realidad no hay campos distintos» de la esfera de las cosas susceptibles de ser medidas y pesadas [38].

Ahora bien, preguntar por Dios y la creación es preguntar no sólo por un acontecimiento inicial, sino también por la relación básica del mundo y Dios. Por lo que se refiere *al comienzo del mundo,* aquí sólo cabe exponer en forma de tesis algunas ideas que suponen una exégesis de los textos del Génesis [39]:

- *El hecho de que —desde el punto de vista de las ciencias naturales— nuestro universo es probablemente finito, como suponen hoy científicos muy competentes, tiene no poca importancia —incluso en el plano teológico— para nuestra concepción del mundo y de nosotros mismos.*
- *Pero ni siquiera un universo infinito podría excluir al Dios infinito existente en todas las cosas. De suyo, la fe en Dios es compatible con ambos modelos de mundo.*
- *Sin embargo, la pregunta por el último origen del mundo y del*

[35] *Op. cit.,* 142. [36] *Op. cit.,* 140. [37] *Op. cit*, 142. [38] *Op. cit.,* 49.
[39] Cf. los comentarios al Génesis de G. Aalders, U. Cassuto, J. de Fraine, H. Gunkel, B. Jacob, H. Junker, F. Michaeli, J. Morgenstern, C. von Rad, A. van Selms, J. Skinner, E. A. Speiser, R. de Vaux, C. Westermann.

*hombre —qué había antes de la «explosión primitiva y del hidrógeno»—, la pregunta de por qué hay algo y no más bien nada, es un interrogante fundamental del hombre al que no puede dar respuesta, aunque tampoco debe tildarlo de ocioso o carente de sentido, el especialista en ciencias naturales, cuya competencia se restringe al ámbito del horizonte experiencial.*

- *Ninguno de los dos relatos bíblicos sobre la creación —el primero escrito hacia el 900 y el segundo hacia el 500 a. C.— contiene informaciones científicas sobre la génesis del universo; pero ambos ofrecen un testimonio de fe sobre su último origen, testimonio que las ciencias naturales no pueden confirmar ni rebatir: ¡En el principio del mundo está Dios!*
- *Cuando se afirma que Dios creó el mundo «de la nada» no se confiere a la nada una existencia autónoma ante Dios o junto a Dios, sino que se enuncia teológicamente que el mundo y el hombre, junto con el tiempo y el espacio, sólo deben su existencia a Dios, no a cualquier otra causa.*
- *El testimonio de fe de los relatos bíblicos sobre la creación subraya:*
  *que Dios es el origen de todo y para todo;*
  *que no está en conflicto con ningún otro principio malo o demoníaco;*
  *que el mundo en su totalidad y en cada una de sus partes —incluida la materia, el cuerpo del hombre y la sexualidad— es radicalmente bueno;*
  *que el hombre constituye la meta del proceso creador y el centro del universo;*
  *que la misma creación divina implica que Dios adopta una actitud de benevolencia ante el mundo y el hombre.*

De este modo responde la Biblia con imágenes y parábolas de su tiempo a interrogantes que son también de suma importancia para el hombre de hoy; pero adviértase bien: con imágenes y parábolas. El *lenguaje de la Biblia* no es en este punto *un lenguaje de hechos, propio de las ciencias naturales, sino un lenguaje figurado y metafórico.* La Biblia no establece hechos científicos, sino que los interpreta. Hay que distinguir siempre con nitidez los dos planos de lenguaje y pensamiento, es preciso evitar en ambos campos los fatales equívocos del pasado. Como ha escrito Werner Heisenberg, el lenguaje de la Biblia es un tipo de lenguaje que «posibilita la comprensión de la coherencia del mundo que puede percibirse tras los fenómenos y sin la cual nos resultaría imposible establecer una ética y una escala de valores... Ese lenguaje es más afín al de la creación literaria que al de las ciencias naturales, orientado a la precisión. De ahí que las palabras tengan a menudo significados diferentes en los dos lenguajes. El cielo de que habla la Biblia tiene poco que ver con el cielo al que lanzamos aviones o cohetes. En el universo astronómico, la tierra no es más que una insignificante partícula de polvo situada en uno de los innumerables sistemas de galaxias, mientras que para nosotros es el centro del mundo, constituye realmente el centro del universo. Las ciencias naturales intentan dar a sus términos un significado objetivo. En cambio, el lenguaje religioso tiene que evitar precisamente la escisión del mundo en sus dimensiones objetiva y subjetiva; porque ¿quién podría afirmar que la dimensión objetiva es más real que la subjetiva? Así, pues, no debemos confundir los dos lenguajes, tenemos que pensar con mayor meticulosidad de lo que era usual hasta ahora» [40].



En suma, al principio pudo darse la explosión primitiva, el átomo de hidrógeno o algunos neutrones, tal vez sólo dos; en cualquier caso surge la pregunta: ¿cuál fue su origen? Tal interrogante no recibe ninguna respuesta en los manuales de astrofísica. Estos libros comienzan siempre, por decirlo así, por el segundo día de *la creación. También el «modelo standard» deja «en una in*quietante incertidumbre el auténtico comienzo, la primera centésima de segundo, exactamente igual que la *Edda nueva:* tal es la «era... que está todavía rodeada de misterios: la primera centésima de segundo y lo que la precedió» [41]. Tras encuestar a los astrónomos más conocidos de Estados Unidos, la revista «Time» constataba recientemente [42]: «La mayoría de los científicos modernos se quedan sin palabra cuando se les formula el interrogante supremo y se les pregunta qué había antes de la explosión primitiva». Ahora bien, una *racionalidad entendida de manera radical* exige una respuesta a la pregunta «¿por qué hay algo más bien que nada?». ¿No se contentan aquí muchos científicos (o que se tienen por tales) con la lacónica respuesta de que el problema es insoluble y carece de sentido plantearlo? ¿No guardan relación semejantes reacciones irracionales con los prejuicios multiseculares entre la religión y las ciencias naturales, que hoy son en principio superables? [43] ¿No debería el científico —quizá no como científico, pero sí como hombre juicioso y responsable— avanzar en su pensamiento, pensar con mayor sutileza, como decía Heisenberg, y atreverse a afirmarlo? «Si del hecho incontrovertible de que existe el mundo

[40] W. Heisenberg, *Naturwissenschaftliche und religiöse Wahrheit,* en *Schritte über Grenzen,* 348.
[41] St. Weinberg, *Die ersten drei Minuten,* pp. 24 y 25.
[42] «Time» (27-12-1976).
[43] Cf. H. von Ditfurth, *Im Anfang war der Wasserstoff,* 47.

quiere deducir alguien una causa de esa existencia, tal hipótesis no contradice en un solo punto nuestros conocimientos científicos. Ningún científico dispone de un solo argumento o de un hecho que le permita refutar semejante hipótesis. Ni siquiera cuando se trata —y no cabe otra posibilidad— de una causa que debe buscarse fuera de nuestro mundo tridimensional»[44].

*¿Qué sentido* puede tener, pues, hoy hablar con respecto al origen del mundo no sólo de una explosión primitiva, de modelos de mundo y teorías cosmológicas en el plano de las ciencias naturales, sino también con pleno derecho —en el plano de la teología— de un *Dios que ha creado el cielo y la tierra,* tal como han confesado siempre los hombres inspirados en el Antiguo Testamento, es decir, los judíos y los cristianos? Indudablemente, los años de mi vida son nada en comparación con la edad de la humanidad; pero, a su vez, los años de la vida de la humanidad son nada en comparación con los 13.000 millones de años del universo. Y nuestra tierra es también una partícula de polvo en comparación con la totalidad de la Vía Láctea, compuesta por unos 100.000 millones de estrellas, entre las que se encuentra el Sol. Y nuestra Vía Láctea es a su vez una partícula de polvo en comparación con esas masas de galaxias («nebulosas»), algunas de las cuales constan de 10.000 galaxias, de forma que el número de galaxias observables asciende a 100 millones[45]. Cuando reflexiono sobre los sorprendentes logros de la astrofísica y vuelvo a contemplar el cielo estrellado durante la noche, como han hecho siempre los hombres, me veo obligado a preguntarme: ¿qué significa todo? ¿De dónde proviene? ¿De la nada? ¿Explica algo semejante respuesta? ¿Se contenta con ella la razón? No. La única alternativa seria —que, como tantas otras cosas, no puede ser demostrada por la razón pura porque trasciende su horizonte experiencial— es la siguiente: *la totalidad proviene del primero y creador fundamento de los fundamentos, al que llamamos Dios, exactamente Dios creador.* Y aunque no puedo probar que Dios es creador, tengo motivos sólidos para afirmarlo: con esa *confianza ilustrada,* para mí tan racional y probada, con la que ya he afirmado su existencia. Porque si el Dios que existe es realmente Dios, no es sólo Dios ahora para mí aquí y hoy, sino Dios del comienzo y Dios de toda la eternidad.

[44] *Op. cit.,* 49. Cf. también O. Heckmann, *Sterne, Kosmos, Weltmodelle,* 108.
[45] Cf. H. Elsässer, *Galaxien und Kosmologie:* «Sterne und Weltraum» 5 (1971) 123-128.



¿Es esto una ilusión abierta a la sospecha de no representar más que una proyección humana, como pensaron Feuerbach y Freud? ¿Me forjo yo este Dios existente porque tengo miedo a estar solo en el universo, porque siento horror al vacío, porque me horroriza la dureza de la idea de que el hombre está condenado a la nada? ¿No significa la fe en el Dios creador seguir siendo niño y no madurar, como afirmaba Freud? Lo hemos dicho: ¡no hay conocimiento sin algún tipo de proyección! Evidentemente, al conocer al Dios creador hago alguna proyección. También los defensores de la nada asocian a la nada una proyección. Sin embargo, yo tengo motivos suficientes para suponer que mi proyección no es sólo proyección, que a mi proyección responde una realidad, que la realidad del Dios creador se aproxima a mi imagen del Dios creador, corroborándola, rectificándola, superándola infinitamente. ¿Qué significa, pues, creer en el Dios creador?

Creer en el Dios creador del mundo no significa creer en mito alguno ni imaginar a Dios como creador en la forma en que, por ejemplo, lo ha representado como artista de manera totalmente humana el incomparable Miguel Angel en la bóveda de la Capilla Sixtina. Aquí desaparecen todas las representaciones. Creer en el Dios creador del mundo tampoco significa optar por uno de los cambiantes modelos de mundo elaborados por los grandes científicos. Y ello porque aquí se trata del presupuesto de todos los modelos de universo y del mundo como tal. Creer en el Creador del mundo significa afirmar con confianza ilustrada que el mundo y el hombre no quedan sin explicación con respecto a su último origen, que el mundo y el hombre no han sido arrojados absurdamente de la nada a la nada, sino que, como totalidad, tienen sentido y valor, no son caos, sino cosmos, tienen una primera y última seguridad en Dios, su fundamento, autor y creador primigenio. Nada me fuerza a esta fe. *¡Puedo decidirme por ella con entera libertad!* Si me decido, esa fe modifica mi postura en el mundo, mi actitud ante el mundo; *cimenta mi confianza radical y concreta mi confianza en Dios.*

Porque creo en Dios como creador puedo aceptar también el mundo y el hombre en cuanto creación de Dios: apreciar a los hombres como a hermanos (y no como a seres inferiores); respetar y cuidar la naturaleza extrahumana, especialmente los animales, como mi mundo circundante (y no considerarlos como mis enemigos natos, como material que puedo manejar a mi antojo). No a pesar de que soy criatura de Dios, sino porque soy criatura de Dios, porque también mis hermanos y mi entorno son criaturas de Dios, tengo yo y tienen mis hermanos e incluso —pese a las diferencias— mi entorno una dignidad que hay que respetar. El

«someted la tierra» del relato de la creación nunca puede representar un salvoconducto para explotar y destruir sin escrúpulos la naturaleza y el medio ambiente, mucho menos en la época de «los límites del crecimiento». Creer en el Dios creador del mundo significa, pues, responsabilidad con respecto a los hombres y el entorno, cumplir con mayor seriedad, mayor realismo y más esperanza las tareas que se me han impuesto. ¿No es plenamente razonable hacer propia semejante opción de fe por el Dios creador? ¡Creo en Dios todopoderoso, creador del cielo y de la tierra!

d) ¿Interviene Dios?

Muchos tienen hoy menos dificultades para creer en un Creador que para creer en un Dios que dirige todas las cosas: encuentran menos dificultades en el relato bíblico sobre la creación, en la obra de los seis días (interpretada ahora en sentido figurado) que en la posterior historia de la salvación y en los relatos bíblicos de milagros. Muchos se preguntan: ¿no es la historia del mundo un proceso lógico, cerrado en sí mismo, en el que todo se halla bajo la ley —¡intramundana!— de la causa y el efecto, y cada paso se deduce claramente del anterior? ¿Cómo puede haber ahí margen para una acción o «intervención» de Dios? La historia universal no puede entenderse hoy únicamente como la historia de la humanidad, sino que es preciso concebirla como la auténtica historia del mundo, probablemente de unos 13.000 millones de años a partir de la explosión primitiva. Naturalmente, aquí no podemos estudiar los viejos problemas teológicos del estado original y el primer pecado, del mal y el Maligno, de la culpa y la expiación. Sin embargo, tenemos que abordar la pregunta por la intervención de Dios en la historia del mundo y de la humanidad, puesto que constituye una piedra de toque.

Los teólogos han intentado siempre señalar cesuras decisivas, incluso anteriores a la historia de la humanidad y a los milagros del Antiguo Testamento, en las que se interrumpió el curso causal y, supuestamente, fue necesaria una intervención directa «sobrenatural» de Dios en la marcha de la historia, que fuera de estos casos se desarrollaría naturalmente y sin perturbaciones. Como ya hemos advertido [46], esto ha representado para los teólogos un continuo combate en retirada. Y hoy se concede que al menos el mundo en conjunto y el cuerpo del hombre se han desarrollado «naturalmente». Pero entonces se plantea un problema ulterior: ¿hay que seguir hoy obstinándose en que, a pesar de todo, el

[46] Cf. pp. 453ss: Contra una estrategia teológica de repliegue.



espíritu del hombre (el «alma») o, al menos, la vida surgieron de una acción inmediata, de una intervención directa del Creador? Por razones de espacio nos vamos a limitar al problema del origen de la vida. La pregunta por el origen del espíritu humano tendría que recibir una respuesta análoga [47].

En lo tocante al *origen de la vida,* la biología de los últimos decenios ha logrado éxitos tan sensacionales que hoy se puede afirmar que la teoría de Darwin sobre la evolución —cuya forma tradicional hemos expuesto [48]— está demostrada físicamente y comprobada experimentalmente no sólo en el plano de la célula viva, sino también en el de la molécula: mediante la *biología molecular,* que desde mediados del presente siglo representa, si no el único enfoque biológico, algo así como la nueva base de la biología. Ya Darwin había manifestado su esperanza de que algún día se reconocería que el principio de la vida es parte o consecuencia de una ley general. Y lo que hasta hace pocos decenios parecía un sueño se ha hecho realidad: la biología molecular de nuestros días parece haber descubierto esa ley, y esto ha producido en la biología una revolución tan grande como la que poco antes había producido en la física la mecánica cuántica.

Lo que se ha descubierto en bacterias y virus se verifica también en ciertos organismos superiores y probablemente en toda vida existente en nuestro planeta: los transmisores elementales de la vida son dos clases de macromoléculas: los ácidos nucleicos y las proteínas. Las moléculas de los ácidos nucleicos (ADN, ARN), compuestas de cadenas y situadas sobre todo en el núcleo de la célula, constituyen las centrales de dirección: contienen ordenado y en forma cifrada (de acuerdo con un «código genético» que sólo consta de cuatro letras) el plan completo de la estructura y funciones de cualquier ser viviente y lo transmiten de una célula a otra y de una generación a la siguiente. Y las proteínas (estructuras complejas compuestas de aminoácidos) reciben esa «información»: realizan en la célula viva las funciones que les transmite dicha dirección de estructuras y funciones. Así funciona y se propaga la vida: un mundo maravilloso en el plano más elemental, donde en el espacio más reducido las moléculas pueden realizar sus transformaciones en una millonésima de segundo.

Podríamos reconstruir el pasado de la manera siguiente: en un

[47] Sobre este tema pueden verse las exposiciones científico-populares de S. E. Luria, *Life - The Unfinished Experiment* (Nueva York 1973); traducción alemana: *Leben - Das unvollendete Experiment* (Munich 1974), cap. 11 (el espíritu); H. von Ditfurth, *Der Geist fiel nicht vom Himmel. Die Evolution unseres Bewusstseins* (Hamburgo 1976).

[48] Cf. pp. 471ss: Visión evolucionista de Darwin.

momento determinado, hace miles de millones de años, debieron de juntarse por vez primera las dos moléculas y desencadenar algo así como la ignición inicial de la vida y la evolución biológica: por eso es posible que toda vida provenga de una sola raíz, pese a que hoy es tan indescriptiblemente múltiple y compleja que ante esa plétora fracasa cualquier definición y ni siquiera pueden delimitarse con claridad los pasos que conducen desde lo inorgánico a la vida. Pero cualquiera que sea la explicación concreta de ese paso a la vida, el tránsito se basa en la *autoorganización de la materia,* de la molécula, que acabamos de describir. Porque, ¿a qué se debe que la evolución ascienda? Este es el gran descubrimiento: si bien es preciso guardarse de aplicar demasiado esquemáticamente puntos de vista termodinámicos a los sistemas biológicos [49], cabe afirmar que ya en el plano de la molécula rige el principio que Darwin constató inicialmente en los reinos vegetal y animal: el principio de la «selección natural» y de la «supervivencia del más fuerte», principio que conduce inconteniblemente la evolución hacia arriba a costa de las moléculas menos fuertes. Los más recientes descubrimientos biofísicos no permiten concluir que en este punto fuera necesaria una intervención especial del Dios creador: dados los presupuestos materiales, la aparición de la vida representa un acontecimiento necesario; el paso de lo inorgánico a lo animado se produjo sin cesuras, casi sin cesuras.

Porque aquí se presenta la misma problemática que en la mecánica cuántica: una indeterminación, imprecisión y *contingencia en los procesos particulares.* Una sola cosa es segura: el curso general de la evolución biológica es necesario, está regido por leyes. Pero en múltiples ocasiones, la evolución hacia un estadio superior se encontró ante un cruce de caminos, y la naturaleza siguió a veces los dos senderos, por ejemplo evolucionando a un tiempo hacia los mamíferos y hacia los insectos. Los acontecimientos particulares no están determinados en su sucesión cronológica: los derroteros que toma en concreto la evolución no están determinados de antemano. Son fortuitos los súbitos cambios hereditarios microscópicos (mutaciones) de los que, en virtud de una crecida o subida torrencial, resultan también en el orden macroscópico mutaciones repentinas y formas nuevas. Es decir, van unidas ambas cosas: el azar y la necesidad. Ya lo dejó escrito el filósofo y atomista griego Demócrito (ca. 470-380 a. C.): «Todo lo que existe

[49] Cf., por ejemplo, las objeciones contra el empleo del principio de entropía en H. Metzner, *Physical Chemistry of Living Sistems* (Londres-Nueva York 1977) Introducción. Agradezco a mi colega Helmut Metzner, profesor de fisiología química de los vegetales en la Universidad de Tubinga, la lectura de este apartado y algunas correcciones importantes.



en el universo es fruto del azar y la necesidad». Y bajo el mismo lema puso en nuestros días su conocido libro *Azar y necesidad* el biólogo molecular y premio Nobel francés *Jacques Monod,* muerto en 1976, el cual otorga, sin embargo, una evidente primacía al azar: «El mero azar, nada más que el azar, la absoluta y ciega libertad como base del admirable edificio de la evolución» [50].

¿*Es, pues, todo azar* y, por tanto, no hay necesidad de un Creador y Conservador de tal edificio? Monod tiene razón en un doble aspecto. *Con razón* polemiza contra la hipótesis de Teilhard (y de los vitalistas), el cual supone una fuerza evolutiva o energía (atribuida en definitiva al Dios creador) dada de antemano que explicaría el ascenso de la evolución y lo conduciría hasta un punto omega: semejante «fuerza» o «energía», derivada de la «fe en el progreso» del siglo XIX —¡Herbert Spencer! [51]—, representa una «proyección animista» [52] que no encuentra justificación en el plano de las ciencias naturales.

*Con razón* polemiza Monod —antiguo comunista— contra la biología marxista que, desde Engels hasta Althusser, atribuye a una materia eterna (que se desarrollaría por saltos dialécticos) una fuerza desconocida e incognoscible: por consiguiente, también aquí nos encontramos con una «proyección animista» y con un «espejismo antropocéntrico» que resulta «incompatible con la ciencia» y pone de manifiesto «la quiebra epistemológica del materialismo dialéctico» [53].

*Pero* ¿polemiza también con razón Monod contra un Dios creador al que quiere excluir con su teoría tan radicalmente como a la materia creadora?

El biofísico alemán *Manfred Eigen,* también premio Nobel, formuló en *El juego* (obra publicada en colaboración con Ruthild Winkler) la tesis opuesta, compartida hoy por muchos biólogos.

[50] J. Monod, *Le hasard et la nécessité* (París 1970); trad. esp.: *El azar y la necesidad* (Barcelona 1977); trad. alemana: *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie.* La edición alemana lleva un prólogo de M. Eigen (Munich 1971, ²1973) 141. Cf. S. E. Luria, *Leben. Das unvollendete Experiment,* 162: «El hombre no es más que un producto —si bien muy particular— de una serie de ciegas casualidades e inexorables necesidades». Sin embargo, la actitud básica del investigador americano del cáncer y premio Nobel de fisiología no es existencialista y pesimista como la de Monod, sino totalmente americano-optimista, cf. pp. 14s, 200-203. No obstante, la predicción del Génesis «seréis como Dios y sabréis qué es bueno y qué es malo», que según Luria se cumple en el progreso de la ciencia, es una palabra pronunciada por la *serpiente.*

[51] Cf. pp. 471ss: Visión evolucionista de Darwin.

[52] Cf. J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit,* 46.

[53] Cf. *Op. cit.,* 46-55.

Ya el subtítulo es programático: «Las leyes naturales dirigen el azar» [54]. O, como escribe Eigen en el prólogo a la edición alemana de Monod: «En el mismo grado en que la forma individual debe su origen al azar, en ese mismo grado constituye una necesidad ineludible el proceso de selección y evolución. ¡Nada más! Así, pues, no se da una misteriosa 'propiedad vital' inherente de la materia que, además, debería determinar exclusivamente el curso de la historia. Pero también ¡nada menos!: no *sólo* azar» [55].

Al argumento de Einstein —basado principalmente en motivos religiosos— contra una indeterminación o imprecisión en los procesos físicos elementales, que evidentemente afecta también a los procesos biológicos, los biólogos dan también una respuesta análoga a la que propone el vienés *Rupert Riedl* siguiendo a Eigen: «Un Dios que se limitara a tirar los dados sería un jugador; ninguno de sus productos tendría sentido. Esto inquietaba todavía a Einstein. Pero un Dios que jamás tirara los dados construiría una máquina, y ninguno de sus productos sería libre. '¿Juega, pues, Dios a los dados?', pregunta Manfred Eigen. '¡Evidentemente! Pero a la vez se atiene a sus reglas de juego'. Y sólo la tensión entre los dos extremos nos da a un tiempo sentido y libertad» [56].

Por consiguiente, el azar y la necesidad, la indeterminación y la determinación, el materialismo y el idealismo constituyen alternativas falsas para explicar la evolución, la «estrategia de la génesis»: «Sólo el pensar en sistemas permite descubrir la estrategia de la génesis. Gigantescos sistemas de causas internas y externas organizadas jerárquicamente actúan unos sobre otros. Y la *génesis* opera aquí con ese antagonismo, sumamente ambivalente, entre el azar necesario y la necesidad fortuita. A través de todas sus capas se conserva en ella lo que comienza como azar, como indeterminación, pero termina como algo creativo, como libertad. Y crece constantemente lo que surge como necesidad, como determinación, pero acaba como ley y orden, como sentido orientador, como sentido de una posible evolución. Hasta que al fin un sentido sin libertad nos resulta absurdo en la misma medida en que una libertad sin sentido no sería libertad... Ahora bien, *un mundo* surgido de esta estrategia ni es mero producto del azar ni está planeado de antemano; el hombre ni es absurdo, como sostiene Jacques Monod con los existencialistas, ni era buscado, como piensa Teilhard con los vitalistas. Ni la libertad de la evolución lo ha

[54] M. Eigen-R. Winkler, *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall* (Munich 1975). Es unilateral E. Schoffeniels, *L'antihasard* (París 1973).
[55] M. Eigen, Prólogo a J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit*, p. XV.
[56] R. Riedl, *Die Strategie der Genesis. Naturgeschichte der realen Welt* (Munich 1976) 122.



privado de sentido ni el crecimiento de las leyes lo ha dejado sin libertad. Y la armonía del universo ni es una ficción ni está preestablecida. Su armonía es posestablecida, una consecuencia de los sistemas existentes. Su sentido, donde emerge, es una consecuencia de los estratos de sus condiciones formales.

Este mundo ni es determinista ni indeterminista, ni materialista ni idealista. Y, por tanto, ni el materialismo puede sanar al idealismo ni el idealismo al materialismo. Son medias verdades y no pueden sino atrincherarse en la intolerancia de las ideologías que dividen al mundo en dos mitades y lo colocan en la situación en que se halla hoy» [57].

Ahora bien, si Dios juega a los dados de acuerdo con las reglas, sigue planteándose la pregunta: ¿juega aquí realmente *Dios?* Si la materia se organiza por sí misma y la evolución se regula también por sí misma, ¿no resulta *innecesario Dios?* La opinión negativa de Monod es compartida sin duda por otros biólogos. ¿Qué se puede responder? Hay que distinguir:

Constituye una *suposición infundada* —en esto habría que dar la razón a Monod— *postular la existencia* de Dios basándose en el tránsito del mundo inorgánico a la biosfera o en la indeterminación molecular. ¡Estaríamos una vez más ante el desolador Dios tapagujeros! [58] En este punto, también el biólogo Eigen está de acuerdo con el biólogo Monod: «El 'origen de la vida', es decir, la evolución de la macromolécula al microorganismo no es sino un paso entre otros muchos como, por ejemplo, el de la partícula elemental al átomo, el del átomo a la molécula... o el del protozoo al conjunto de órganos y, finalmente, al sistema nervioso central del hombre. ¿Qué obliga a considerar con más respeto que cualquier otro este paso de la molécula al organismo unicelular? La biología molecular ha puesto fin al multisecular misticismo de la

[57] *Op. cit.*, 10s.
[58] La intervención de Dios no debe localizarse en el azar, en los «márgenes de juego» de las leyes naturales, como hace P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer* (Oldenburgo-Hamburgo 1963, [6]1972) 158s: «...En la actualidad es posible en el plano lógico considerar todos los acontecimientos regidos por la intervención divina, sobre todo gracias al descubrimiento del carácter no determinista de las leyes, las cuales forman una red suficientemente ancha para dejar siempre abiertos en el acontecer más sutil márgenes de acción de los que parten también influjos determinados sobre el acontecer ordinario». En el prólogo a su importante libro, Jordan acentúa acertadamente la necesidad de distinguir entre la *«investigación* de los hechos lógico-objetivos» y la *«confesión»* religiosa (p. 349). Cf. el informe en E. C. Hirsch, *Das Ende aller Gottesbeweise? Naturwissenschaftler antworten auf die religiöse Frage* (Hamburgo 1975) 43-53.

creación, ha completado lo que inició Galileo»[59]. Los biólogos discuten si no es mucho más trascendente el paso de la macromolécula a la primera célula. En cualquier caso, lo importante para nosotros es el siguiente problema: rechazar el misticismo de la creación que Monod y Eigen detectan todavía en Teilhard, ¿implica necesariamente rechazar un Creador y Conductor del mundo?

Constituye asimismo una *suposición infundada* —y en este punto hay que oponerse radicalmente a Monod— *excluir la existencia de Dios* basándose en los datos de la biología molecular. En este punto, el biólogo Eigen se opone con razón al biólogo Monod: «En la exigencia de Monod de 'una actitud existencial ante la vida y la sociedad' vemos nosotros una supervaloración animística del papel del 'azar'. Tal supervaloración olvida en gran medida el aspecto complementario de lo acorde con las leyes. La crítica —en nuestra opinión, justificada— a la supervaloración dialéctica de la 'necesidad' no debería llevar a la negación total de su evidente influjo. Coincidimos plenamente con Monod cuando afirma que la ética y el conocimiento no deben estar yuxtapuestos y sin relación alguna; sin embargo, nosotros entendemos esto como una tarea encomendada a las grandes religiones y no como una condenación de las mismas... Las ciencias naturales, del mismo modo que no proporcionan una prueba de la existencia de Dios, tampoco obligan a concluir que el hombre 'no tiene necesidad de una fe en Dios'. Una ética —por más que tenga que estar en armonía con la objetividad y el conocimiento— debería guiarse por las necesidades de la humanidad más que por el comportamiento de la materia. Tampoco nosotros creemos que un orden ético pueda ser absoluto. Siempre tendrá diferentes aspectos, y no es posible separarlo sin más de sus raíces históricas»[60]. Por consiguiente, rechazar un misticismo de la creación no significa en modo alguno rechazar la existencia de un Creador y Conductor del mundo.

Como resultado de una serie de entrevistas con físicos y biólogos, el teólogo evangélico E. C. Hirsch cita y aprueba unas palabras de M. Eigen y R. Winkler[61] que coinciden plenamente con las ideas defendidas por nosotros: «El origen de la vida ha dejado de ser el lugar misterioso donde era más fácil encontrar a Dios que en cualquier otra parte. O se cree en Dios o tampoco se cree aquí. No se da una demostración de la existencia de Dios. Sigue en pie el antiguo interrogante: '¿Por qué existe algo en vez de no haber nada?' Y, así, el misterio de la vida se desplaza al misterio

[59] M. Eigen, Prólogo a J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit,* p XV.
[60] M. Eigen-R. Winkler, *Das Spiel,* 13, 197.
[61] Cf. *op. cit.,* 224.



de la materia. ¿De dónde procede la materia, que tiene la virtualidad (en las condiciones apropiadas) de generar la vida?»[62].

También el biólogo se encuentra aquí ante una *alternativa existencial:* absurdo y desamparo o Dios:

*O se dice no* a un fundamento, soporte y meta primordial de todo el proceso evolutivo: en este caso es preciso aceptar la falta de sentido de todo el proceso —Monod evoca ya de entrada el Sísifo de Camus— y el total desamparo de la humanidad: «Cuando (el hombre) acoge este mensaje con todo su significado, tiene que despertar de su sueño milenario y reconocer su total desamparo, su exilio radical. En ese momento sabe que, como un gitano, tiene su puesto en la periferia del universo, el cual es sordo para su música e indiferente ante sus esperanzas, sufrimientos o delitos»[63].

*O se dice sí* a un fundamento, soporte y meta primordial y entonces es posible presuponer confiadamente la racionalidad básica de todo el proceso, ya que no demostrarla a partir del mismo proceso. En este caso se habría respondido a la pregunta de Eigen/Winkler: «El conocimiento de las interconexiones sigue sin proporcionar una respuesta a la pregunta formulada por Leibniz: '¿Por qué existe algo en vez de no haber nada?'»[64]. También como biólogo se puede tener el valor de confesar como Riedl la ignorancia de la ciencia y la necesidad de la fe: «Incluso el ateo, el mecanicista y el monista de nuestros días necesita sólo situar antes de la explosión primitiva la pregunta por las causas de este mundo para verse obligado a confesar que, con toda nuestra ciencia, se encuentra en la misma ignorancia que ha podido ridiculizar neciamente como causa del culto del oso. A mi parecer, nadie puede pensar sin premisas metafísicas. Cabe que no se tenga conciencia de ellas; eso es cierto. Pero no se puede dar un paso hacia lo desconocido sin incluir expectativas que son meta-físicas, que se hallan más allá de las cosas que ya conocemos. La fe y sus hijos —la religión, la filosofía y la ideología— son imprescindibles para cualquier cultura. La fe es el marco insustituible para lo inexplicable»[65].

Evidentemente, se debería evitar la mezcla de los conocimientos científicos y la confesión religiosa: no se debe partir de unos impulsos ético-religiosos (muy laudables) para asignar al proceso evolutivo la dirección hacia un determinado estado final omega

[62] E. C. Hirsch, *Das Ende aller Gottesbeweise,* 83s.
[63] J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit,* 211.
[64] M. Eigen-R. Winkler, *Das Spiel,* 190s.
[65] R. Riedl, *Die Strategie der Genesis,* 294s.

y una capacidad de dar sentido que no corresponde a la ciencia, sino sólo a la fe religiosa [66]. Hemos abogado por un sí a un «punto alfa» como «fundamento» de todo y abogaremos por un «punto omega» como «meta». Pero debe quedar claro que se trata de un sí situado «más allá de la ciencia» [67], de un sí de la fe.

¿Interviene, pues, Dios? Ahora ya está claro cuál puede ser nuestra respuesta a tal pregunta y qué se debe contestar en síntesis al reto de Monod:

- *En opinión de destacados biólogos, una intervención inmediata sobrenatural de Dios en la aparición de la vida —y, por analogía, del espíritu humano— parece hoy más innecesaria que nunca* [68].
- *Desde el punto de vista de las ciencias naturales, el proceso evolutivo en cuanto tal ni incluye ni excluye un Creador y Conductor (un alfa) y un sentido y meta últimos (un omega).*
- *Pero la pregunta por el origen y el sentido último de todo el proceso se plantea también al científico, el cual no debe eludirla, pese a que no puede darle una respuesta en cuanto científico.*
- *Representa una opción de fe la circunstancia de que el científico acepte la ausencia de un fundamento, soporte y sentido último o admita un fundamento, soporte y sentido primordial de todo, un Creador, Conductor y Consumador del proceso evolutivo.*
- *Sólo el sí creyente a un primer fundamento, soporte y sentido puede responder a la pregunta por el origen, soporte y meta del proceso evolutivo y proporcionar al hombre una certidumbre y seguridad suprema: desde este punto de vista, la racionalidad radical se halla sólo en el sí, nunca en el no que lleva al absurdo.*

[66] Tal es el peligro del sugestivo libro del friburgués y especialista en genética C. Bresch, *Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel?* (Munich 1977). Bresch asigna al proceso evolutivo una dirección teleológica hacia un «mónos», fuera de la cual no habría, según él, «ninguna posibilidad lógica» (p. 272). Sin entrar en la interpretación que hace Bresch del segundo principio de la termodinámica, probablemente controvertida entre los especialistas, considero difícil excluir cualquier otra posibilidad lógica. Bresch tiene evidentemente razón en su polémica contra los científicos que no se plantean las preguntas por el primer origen y el destino supremo del hombre o permiten que su dogmática convicción atea influya consciente o inconscientemente en sus teorías científicas (cf. 275, 284-286).

[67] Así C. Bresch en su epílogo, pp. 296-299.

[68] Lo mismo afirma C. Bresch, quien rechaza la alternativa entre azar y necesidad (cf., por ejemplo, p. 293) como Eigen/Winkler y Riedl.



Pero todavía queda por resolver la pregunta positiva: *¿cómo se ha de concebir la acción rectora de Dios* si se quiere evitar una intervención sobre-natural del mismo Dios en las leyes de la naturaleza. Aquí no podemos examinar exhaustivamente el problema; pero tampoco es necesario.

Porque:

1. En la primera parte sobre la razón y la fe y en las partes quinta y sexta sobre la confianza radical y la fe en Dios hemos mostrado que tanto el progreso de las ciencias naturales modernas como el de la propia teología hacen insostenible la teoría de la superposición «naturaleza-sobrenaturaleza».
2. En la segunda parte, al analizar y discutir las ideas de Hegel, Comte, Teilhard y Whitehead, hemos expuesto cómo se debe concebir a Dios desde una interpretación unitaria y moderna de la realidad: Dios en el mundo y el mundo en Dios, la trascendencia en inmanencia.

Partiendo de ahí, el pensamiento creyente podrá aventurar los siguientes asertos sobre la acción rectora de Dios en el mundo:

- *Dios no actúa en el mundo a la manera de lo finito y relativo, sino como lo infinito en lo finito y lo absoluto en lo relativo.*
- *Dios no actúa en el mundo desde arriba o desde fuera como un motor inmóvil, sino que lo hace desde dentro y como la realidad dinámica más real en el proceso evolutivo del mundo que él posibilita, dirige y consuma. No actúa* por encima *del proceso del mundo, sino* dentro de *él:* en, con *y* entre *los hombres y las cosas. ¡Es origen, centro y meta del proceso del mundo!*
- *Dios no interviene sólo en determinados puntos o lagunas particularmente importantes del proceso del mundo, sino que —omnipresente y omnipotente— actúa como primordial soporte creador y consumador y, por tanto, como conductor —trascendente e inmanente al mundo— del universo, respetando plenamente las leyes naturales, que tienen en él su origen. Con respecto al proceso del mundo constituye el fundamento de sentido que abarca y penetra todo y que, evidentemente, sólo puede aceptarse mediante la fe.*

La disyuntiva el mundo *o* Dios no representa una verdadera alternativa: ¡ni el mundo sin Dios (ateísmo), ni Dios sin el mundo (panteísmo)! Pero tampoco Dios y el mundo, *Dios y el hombre como dos causalidades finitas en competencia mutua:* donde la una gana lo que pierde la otra. Si Dios es realmente el fundamento, soporte y sentido primordial infinito del mundo y del hombre, resulta evidente que Dios no pierde nada cuando gana el

hombre, sino que Dios gana en la medida en que gana el hombre. Y si según la Biblia hay que concebir a este Dios como libertad absoluta, tampoco está amenazado por la libertad del hombre; porque el mismo Dios la posibilita, potencia y redime. Y el hombre, en cuanto libertad relativa, tampoco está aplastado por la libertad de Dios, ya que vive plenamente de esa libertad. Así pues, ocurre exactamente lo contrario que en el caso de dos causas finitas concurrentes, donde la una gana a costa de la otra: cuanto más se atribuye a Dios, más puede atribuirse al hombre, y cuanto más se atribuye al hombre, más puede atribuirse a Dios[69].

e) ¿Milagros?

Pero ¿qué pensar de una intervención directa de Dios en la historia humana? ¿Cómo juzgar los *relatos de milagros* que aparecen ya en el Antiguo Testamento: las diez plagas de Egipto, la zarza que ardía sin quemarse, el humo, el seísmo y los truenos del Sinaí, la lluvia de maná y codornices, la caída de las murallas de Jericó al sonido de las trompetas, la detención del sol y la luna, las curaciones de enfermos y resurrecciones de muertos y la subida de Elías al cielo en un carro de fuego, milagros que continúan en el Nuevo Testamento?[70] ¿Hay que creer todo esto? ¿Intervino Dios, si no en el proceso evolutivo, al menos en la historia de Israel e intervino de tal forma que en dicha historia se produjeron milagros en el sentido estricto y moderno: infringiendo las leyes naturales? ¿También esto forma parte de la fe en un Creador y Conductor del mundo? Aquí no podemos entrar en detalles y sólo ofrecemos unos breves puntos de reflexión en cuyo apoyo podría aducirse la opinión unánime de los principales exegetas del Antiguo Testamento[71]. Pero también en este punto tiene vigencia lo que hemos dicho en muchos casos análogos: no queremos herir los sentimientos religiosos de quienes vinculan a los milagros su fe en Dios. Sólo intentamos dar una respuesta provechosa al hombre moderno que encuentra en los milagros un obstáculo para creer en Dios.

[69] Sobre la relación entre la libertad divina y la humana, cf. G. Kraus, *Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie* (Friburgo 1977).

[70] Cf. H. Küng, *Ser cristiano* (Cristiandad, Madrid [4]1978) 284-299: ¿Milagros?

[71] Es interesante comparar el artículo «milagro» del *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Friburgo 1965) 1252-1254, escrito por el exegeta católico H. Haag, con el de *Religion in Geschichte und Gegenwart* 6 (Tubinga [3]1962) 1833s, escrito por el protestante W. Vollborn, especialista en Antiguo Testamento.



Para valorar histórica y hermenéuticamente los relatos de milagros de la Biblia hay que comenzar por captar con claridad la *diferencia* fundamental *entre la concepción bíblica de la realidad y la moderna.* El hombre de la Biblia no se interesaba precisamente por lo que tanto preocupa al hombre de hoy, al hombre de la era racional y tecnológica: las leyes de la naturaleza. No se pensaba *científicamente* y, por tanto, no se concebía el milagro como una infracción de las leyes naturales ni como violación de un sistema causal sin lagunas. En el Antiguo Testamento tampoco se distinguía entre milagros acordes con las leyes naturales y milagros que rompen tales leyes. Todo acontecimiento mediante el cual manifiesta Yahvé su poder es considerado como milagro, como signo, como gesta de Yahvé u obra de su poder. En todas partes actúa Dios, fundamento primordial y creador. En todas partes pueden los hombres descubrir milagros: desde la creación y conservación del mundo hasta su consumación, en las cosas grandes y en las pequeñas, en la historia del pueblo y en la salvación del individuo de un peligro grave... Esto implica:

- *En lenguaje bíblico, un «milagro» («signo») no significa en modo alguno una suspensión de las leyes naturales mediante una intervención directa de Dios, sino todo aquello de que se «admira» el hombre: también la creación y conservación del mundo, incluso del hombre. La Biblia desconoce las leyes naturales en sentido moderno y atribuye «ingenuamente» los hechos naturales al poder de Dios (o a un poder malo).*
- *La crítica histórica ha puesto de manifiesto que muchos hechos milagrosos que no plantearon problema alguno a la fe del hombre de entonces (por ejemplo, en el contexto de la salida de Egipto) pueden reducirse a fenómenos naturales frecuentes en Palestina o en los países vecinos y que en modo alguno suponen una suspensión de la causalidad natural.*
- *La crítica literaria ha puesto de manifiesto que los relatos de milagros no son protocolos de un acontecimiento histórico; que a veces se reunieron tradiciones diferentes del mismo acontecimiento (por ejemplo, del paso del Mar Rojo)[72], en cuyo caso la posterior aumenta siempre el elemento maravilloso; que son fundamentales las diferencias existentes entre los distintos géneros literarios —por ejemplo, entre un himno, un relato popular y una crónica cortesana; que tienen carácter legendario los relatos del milagro del sol[73], de las maravillosas multiplica-*

[72] Cf. Ex 13,17-22; 14,1-31.

[73] Cf. Jos 10,12s.

*ciones de alimentos y resurrecciones de muertos realizadas por los profetas Elías y Eliseo*[74] *y la narración sobre el profeta Jonás en el vientre de la ballena*[75].

Todo esto pone de manifiesto: no puede probarse históricamente que la Biblia contenga milagros entendidos como suspensiones de las leyes naturales, y el peso de la demostración corresponde a quien opine lo contrario. En los relatos de milagros, la Biblia no se interesa primariamente por el acontecimiento referido, sino por la intención de lo narrado, no tanto por la forma de la declaración cuanto por su contenido. Los relatos de milagros no buscan la descripción, sino la ad-miración. Son relatos populares despreocupados tendentes a provocar una admiración creyente. Quieren ser signos del poder de Dios: ¡Cosas grandes ha hecho Dios entre nosotros! Tales relatos intentan interpretar la voluntad de Dios y fortalecer la fe; están, pues, al servicio de la proclamación del poder y la bondad de Yahvé. No se exige una fe en que hay milagros o en que un acontecimiento determinado es realmente milagro. Se espera más bien la fe en Dios, el cual actúa en el hombre que realiza tales cosas, siendo los hechos milagrosos característicos, es decir, «signos» de la acción divina. Concretamente: lo importante no es el temblor del monte, sino el mensaje que en esa ocasión escuchó Moisés. Lo importante no son las plagas de Egipto, sino el testimonio de Dios, que demostró su poder. Lo importante no es el admirable paso del Mar Rojo, sino el mensaje de Dios, al que el pueblo experimentó como Dios de la liberación.

Por consiguiente, los relatos de milagros no pretenden ser pruebas de Dios, sino *referencias a su acción en el mundo,* pero referencias cuya claridad proviene sólo de la fe en él (y no en un segundo principio malo). El mensaje de estos relatos apunta al hombre en todas sus dimensiones: espacio y tiempo, individuo y sociedad, cuerpo y espíritu. ¿Qué proclaman? No proclaman un Dios amundano y ahistórico que abandona apáticamente el mundo a su suerte, sino un Dios que se «inmiscuye» en las vicisitudes del mundo y se compromete por él dentro de su historia. Proclaman un Dios que no deja solo al mundo, que no permite que la historia se convierta para el hombre en un destino sombrío y amenazador, sino que la transforma en un conjunto de acontecimientos cuya coherencia puede conocerse mediante la fe. Dan noticia de un Dios que actúa en el mundo para imprimir una dirección distinta a la marcha de las cosas, de modo que este mundo no se

[74] Cf. 1 Re 17,7-16.17-24; 2 Re 4,18-37.42-44.
[75] Cf. Jon 2.



halla abandonado a su suerte, sino que puede y debe ser transformado con la gran esperanza en una plenitud futura.

La historia del mundo y de la humanidad no discurre de acuerdo con un plan fijo concebido de antemano. En su magnífico libro *El juego,* Manfred Eigen y Ruthild Winkler han mostrado en todas las posibles variantes las múltiples clases de juegos y, a la vez, han puesto de manifiesto que no fue el hombre quien inventó el juego. El juego es un fenómeno natural que viene dirigiendo el curso del mundo desde los comienzos: dirigió ya la configuración de la materia y, en mayor medida, su organización en estructuras orgánicas; dirige incluso el comportamiento social del hombre. Los elementos básicos del juego, azar y ley, determinan cualquier suceso del universo; equilibrio, crecimiento y evolución son resultado del azar y la ley. «Todo el acontecer de nuestro mundo se asemeja a un gran juego en el que sólo las reglas están fijadas de antemano»[76].

No son sólo los teólogos quienes desearían poder responder a esta pregunta: ¿quién inventó desde el principio este grandioso y admirable juego? *¿Quién fijó sus reglas?* Nosotros hemos intentado responder a tal interrogante respetando plenamente las fronteras entre la religión y las ciencias naturales, y sería interesante desarrollar el tema del «Deus ludens», al que el patrólogo Hugo Rahner —inspirándose en Tomás de Aquino y en el libro *Homo ludens* de Jan Huizinga— dedicó un impresionante capítulo en el que estudia dicho tema en el pensamiento de los griegos y de los Padres de la Iglesia. Ya Platón llamó al hombre «paignion theou», «juguete de Dios»[77]. Pero sobre esto no podemos ser más explícitos.

El grandioso juego es un *juego de Dios con el mundo y por el mundo,* con el hombre y por el hombre, que él mismo ha puesto en marcha y para el que sólo ha fijado de antemano las reglas: el mundo ha de poder jugar su propio juego sin hacer a Dios objeto de él y sustentado por el mismo Dios; el hombre no debe ser juguete de Dios, sino su libre compañero de juego. Lo cual significa:

Para afirmarse frente al hombre en este juego como compañero dotado de libertad, Dios no necesita representar un gran espectáculo mediante «milagros» realizados al margen de las reglas de juego. La grandeza de Dios no reside en que puede tal

[76] M. Eigen-R. Winkler, *Der Spiel,* 11.
[77] Cf. H. Rahner, *Der spielende Mensch* (Einsiedeln [5]1960) 15. Y recientemente, G. Glich, *Das Spiel Gottes mit der Welt. Aspekte zum naturwissenschaftlichen Weltbild* (Stuttgart 1968).

cosa o tendría que poderla, sino en que no la necesita, en que puede renunciar a los efectos escénicos. Dios no es un supermago que tenga que escenificar su aparición en público para afirmarse y conseguir que se le reconozca. ¿Y no es precisamente el cosmos con su juego, tanto en lo grande como en lo pequeño, el espectáculo más imponente que cabe imaginar, un espectáculo —sobre todo para el especialista en ciencias naturales— verdaderamente asombroso, digno de ad-miración, ad-mirable?

Pero no simplifiquemos: si el juego es también una categoría estética, la realidad indicada en modo alguno ha de tomarse a la ligera como algo frívolo. ¡Cuántas veces ha sido el hombre no sólo compañero de juego dotado de libertad, sino también víctima forzada del propio juego! ¡Cuántas veces no ha jugado, sino que se ha jugado con él, se le ha jugado una mala partida! No cabe duda: la evolución y sus logros distan de ser perfectos, a menudo resultan fragmentarios, provisionales, contradictorios. También la enfermedad, la imbecilidad y el derrumbamiento de la personalidad en la vejez, con frecuencia tan degradante, forman parte de este juego contingente y sometido a reglas. Y precisamente la *ley fundamental de la evolución* —la selección del fuerte, que vive, a costa del débil, que perece— es un *juego cruel* que puede enseñarnos a sentir pasmo y escalofríos y cuya inmisericordia hizo que se convirtieran en escépticos con respecto a su Dios pensadores tan profundamente creyentes como Reinhold Schneider [78]. Pero el creyente puede decir que también aquí se ha vinculado Dios a unas leyes que, fundándolo todo, están fundadas en él.

Pero ¿no podría ser todo distinto, quizá mejor? Sin duda. ¡Dios lo puede todo! De todos modos, este argumento sólo tiene un valor limitado si nos movemos dentro del espacio fundado por él, dentro de las leyes del cosmos actual. Desde el punto de vista físico, una intervención sobre-natural de Dios en el mundo constituiría un absurdo. Si Dios suspendiera por un momento las reglas del sistema establecidas por él mismo, la física sería incapaz de imaginar siquiera las consecuencias de tal intervención. Sin embargo, con esto no queda resuelto el problema de Dios y el sufrimiento; volveremos sobre él más adelante.

Para afirmarse frente al hombre en este juego, Dios puede actuar de una manera distinta y singular. Pese a los condicionamientos que lo determinan, el propio hombre puede decidir y obrar libremente; de esta libertad humana, limitada pero real, hemos hablado ya [79]. Ahora bien, no parece posible negar a Dios lo

[78] R. Schneider, *Winter in Wien* (Friburgo 1958).
[79] Cf. pp. 588ss: Libertad con limitaciones - Libertad como experiencia.



que se reconoce al hombre: Dios, que es la libertad absoluta, puede obrar libremente, puede actuar sin ningún milagro que rompa la conexión causal: «interpelar» al hombre y, en este sentido (no sobrenatural), «intervenir». Se trata, pues, de una «intervención» y una acción que se efectúan secretamente, que no pueden averiguarse y mostrarse de manera objetiva, cuya realidad sólo se conoce mediante una aceptación confiada. Así, el hombre puede ser interpelado por Dios en su concreta situación individual y social, puede interpretar, con toda precaución y cautela, un pensamiento o una decisión como verdadera inspiración de Dios para su vida. Esa es también la opinión de Rudolf Bultmann, quien en su programa de desmitificación rechaza categóricamente los milagros que violan las leyes naturales: «Por la fe puedo interpretar como inspiración divina un pensamiento o una resolución sin disociar tal pensamiento o resolución de su vinculación con los fundamentos psicológicos» [80].

¿Qué pensar del problema de la *providencia?* ¿Puedo constatar la existencia de una providencia? Ninguna historia arroja tanta luz sobre este problema como la historia de Moisés. Tras la revelación del Sinaí —en medio de todas sus dificultades, luchas y dudas—, Moisés, para encontrar una garantía en su desamparo, quiso ver a Dios cara a cara, pese a que Yahvé le había dicho que iría delante de él en su camino. Y tuvo que escuchar esta respuesta: «Mi rostro no lo puedes ver, porque nadie puede verlo y quedar con vida» [81]. Sin embargo, se permite a Moisés estar en la hendidura de una roca, y Dios, al pasar, lo cubre con su palma, de forma que Moisés no puede verlo. Dios no retira la mano hasta después de pasar. Moisés puede seguirlo con la mirada: sólo vio a Dios «a tergo», por la espalda.

¿No es también para nosotros profundamente humano: yo querría ver a quién me entrego, en quién he de poner mi esperanza? Yo desearía poder ver mi vida como algo ordenado, planificado y coherente, no como una realidad confusa, carente de planificación y caótica; querría ver el anverso del tapiz con sus dibujos y estructuras perfectamente definidas, no el reverso con su maraña de hebras y nudos. Anhelo que la providencia me salga al encuentro

[80] R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie,* en *Glauben und Verstehen* I (Tubinga 1965) 141-189; aquí p. 174. Cf. también. H. Jonas, *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens,* en O. Kaiser (ed.), *Gedenken an Rudolf Bultmann* (Tubinga 1977) 41-70.
El difícil y complejo problema de la revelación exigiría una reflexión específica que habría de elaborarse sobre las ideas expuestas aquí.
[81] Ex 33,20.

en la historia del mundo y de la humanidad, insisto impacientemente en querer cerciorarme de mi vocación y de mi futuro itinerario, no querría cejar hasta descubrir un gobierno en todas las vicisitudes de mi destino, no obro basándome en simples promesas, sino que le miro al rostro para saber con exactitud cuál es mi situación ante él.

Pero las palabras dirigidas a Moisés tienen también vigencia para nosotros: nunca puedo conocer y entender creyentemente más que mirando hacia atrás: por más que los acontecimientos fueron a veces penosos, resultaron realmente buenos. Pese a las sinuosidades y rupturas, mediante la fe puedo descubrir en mi vida un orden, quizá incluso un gobierno. No necesito proyectar nada, puedo deducirlo mediante la fe, al menos con respecto a algunas líneas y puntos importantes. De este modo, sólo después puedo descubrir cuál era antes el sentido más profundo. No. Yo no he visto la faz de Dios ni necesito conocer su rostro. Me fío de su palabra y no espero demostraciones espectaculares. Dios es demasiado grande para que yo pueda exigirle una cosa semejante. «Deus semper maior»: es el Dios siempre más grande, que siempre es mayor que nuestras ideas sobre él y que nuestros deseos con respecto a él. La contemplación no se nos concede en el tiempo presente, pero se nos ha prometido para el futuro; aquí y ahora no podemos ver, pero sí anhelar, como dice Pablo en un soberbio pasaje de la primera carta a los Corintios: «Y cuando venga lo perfecto, lo limitado se acabará... Porque ahora vemos confusamente en un espejo, mientras que entonces veremos cara a cara; ahora conozco limitadamente, entonces conoceré plenamente, como yo he sido conocido plenamente» [82].

### f) ¿Qué ocurrirá al final?

«Mirad, yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva». Con esta triunfal promesa de un nuevo universo termina el libro del profeta Isaías, cuya tercera parte fue escrita por un desconocido profeta de dicha (Trito-Isaías) después del destierro en Babilonia [83]. Ya a lo largo de ese cautiverio había anunciado el Deutero-Isaías la desaparición del cielo y la tierra: «El cielo se disipa como humo, la tierra se consume como ropa, sus habitantes mueren como mosquitos» [84]. Sin embargo, también aquí sigue la promesa: «Pero mi salvación dura por siempre, mi victoria no tendrá fin» [85]. Así, pues, según estas afirmaciones proféticas, a las que podrían añadirse otras muchas del Antiguo Testamento y del Nuevo, cuando llegue el fin del mundo se producirá una destrucción del universo y un nuevo comienzo del mismo.

[82] 1 Cor 13,9s.12s. [83] Is 65,17; cf. 66,22. [84] Is 51,6 [85] *Ibid.*



También en este punto se plantean hoy no pocos la siguiente pregunta: ¿es posible *confirmar científicamente las afirmaciones bíblicas sobre el fin del mundo,* tal vez mediante determinadas teorías cosmológicas?

De hecho, la progresiva expansión del universo, comprobada empíricamente, permite concluir que nuestro mundo no es estable, inmutable ni, mucho menos, eterno. Tuvo un principio y, según todas las probabilidades, tendrá un fin. ¿Cómo? La respuesta depende del modelo de mundo que se tome como punto de partida. Hemos hablado de los dos modelos de evolución que discuten hoy los especialistas en ciencias de la naturaleza:

*Primer modelo:* la expansión comenzará un día a reducir su ritmo; luego se detendrá y se transformará en contracción, de forma que el universo —a lo largo de un proceso de miles de millones de años— volverá a contraerse, y las galaxias con sus constelaciones se aproximarán y fusionarán entre sí con creciente velocidad hasta que, tal vez, se llegue de nuevo a una gran explosión —se supone que unos 80.000 millones de años después de la explosión primitiva— debida a la desintegración de los átomos y los núcleos atómicos en sus partículas constitutivas. Entonces podría surgir —se trata de una mera hipótesis— un nuevo mundo a raíz de otra explosión. Tal es a grandes rasgos la teoría del universo «pulsante» u «oscilante».

*Segundo modelo,* que hoy goza de mayor aceptación: la expansión aumenta constantemente y no se transforma en contracción. También en este modelo pasan las estrellas por una evolución: el sol se apagará tras un aumento transitorio de su luminosidad. Como estadio final de la evolución de los astros surgen, según la magnitud de la masa estelar, «enanas blancas» de escasa radiación o, tras expulsar masa mediante una explosión, «estrellas de neutrones» o, tal vez, «agujeros negros». Y aunque la materia metamorfoseada en el seno de los astros y expulsada de ellos llegara a formar nuevas constelaciones y generaciones de astros, también en éstos se producirían procesos nucleares en los que la materia de las estrellas terminaría por quemarse hasta «quedar reducida a cenizas». Poco a poco se apoderarán del cosmos el frío, la muerte, el silencio y la noche absoluta... ¿No se habla ya en el libro de Joel [86] y en el Nuevo Testamento de que en la última tribulación el sol se hará tinieblas, la luna perderá su resplandor,

[86] Cf. Jl 3,15s.

las estrellas caerán del cielo y las fuerzas celestes se tambalearán? [87]

¿Visiones tétricamente exactas? Sin embargo, hay que prevenir contra las simplificaciones teológicas acerca del fin del mundo lo mismo que contra las conclusiones precipitadas con respecto al comienzo del universo. También en este punto debe rectificar la teología algunos extremos que han suscitado en los científicos prejuicios explicables: si la protología bíblica no puede ser un reportaje sobre los acontecimientos del principio, tampoco la escatología bíblica puede ser una prognosis sobre los acontecimientos del fin. Y si los relatos bíblicos sobre la obra creadora de Dios están tomados de su entorno, los relatos sobre la obra de Dios al fin de los tiempos proceden de la apocalíptica de su época. También en este punto hay que observar con respecto al *lenguaje bíblico* algunos principios:

*Las imágenes no se han de tomar literalmente; de lo contrario,* la fe se convierte en superstición.

*Pero tampoco hay que rechazar las imágenes* por el mero hecho de que sean imágenes; de lo contrario, la fe se convierte en credibilidad racional. No se debe eliminar las imágenes ni reducirlas a conceptos o ideas como si el hombre constara sólo de razón y no tuviera fantasía y emociones, capacidad para lo sensible, lo simbólico y lo estético en general.

*No obstante, las imágenes requieren una interpretación correcta:* tienen una racionalidad específica, representan la realidad de acuerdo con su propia lógica, pretenden descubrir la dimensión profunda de la realidad, su coherencia significativa. Por consiguiente, hay que extraer su verdadero contenido del marco conceptual y representativo de entonces y trasladarlo al de hoy.

Pese a su calificativo, las imágenes «apo-calípticas», «des-veladoras» —inarmonizables entre sí— no deben concebirse como un desvelamiento o información cronológica sobre las «postrimerías» del fin de la historia universal. No constituyen un guión para el último acto de la tragedia de la humanidad. No se trata de «revelaciones» especiales de Dios. Pese a su explicable curiosidad, el hombre no encuentra aquí detalles sobre lo que le espera ni sobre la forma concreta en que se desarrollarán las cosas aquel día. La misma imagen de la gran congregación pública de toda la humanidad —es decir, de millares y millares de millones de hombres— para el juicio es eso, una imagen. Por eso es preciso exponer aquí —con la mayor concisión posible y suponiendo las exégesis per-

[87] Cf. Mc 13,24s par.



tinentes [88]— lo que tiene importancia decisiva con respecto al *fin del mundo:*

- *No hay una extrapolación científica inequívoca ni una prognosis profética exacta sobre el futuro definitivo de la humanidad y del cosmos.*
- *Las «postrimerías» y el «tiempo final» son inaccesibles a la experiencia directa, del mismo modo que los «acontecimientos del principio» y el «tiempo inicial». No hay testigos humanos. Las imágenes y narraciones poéticas representan lo que no puede escrutarse mediante la razón pura, lo que se espera y se teme.*
- *Las declaraciones bíblicas sobre el fin del mundo tienen autoridad no como enunciados científicos sobre el final del universo, sino como testimonios de fe sobre un destino del mundo que las ciencias de la naturaleza no pueden corroborar ni refutar. De ahí que pueda renunciarse a armonizar las declaraciones bíblicas con las diferentes teorías científicas sobre el fin del mundo.*
- *El testimonio de fe de la Biblia interpreta el fin primariamente como la culminación de la acción de Dios en su creación: en el fin del mundo, lo mismo que en su comienzo, no se encuentra la nada, sino Dios.*
- *El fin anunciado no debe equipararse precipitadamente a una catástrofe cósmica ni a una ruptura de la historia de la humanidad. Pese al acabamiento de lo viejo, perecedero, imperfecto e incluso malo, el fin del mundo ha de interpretarse en definitiva como consumación.*

Por consiguiente, la teología no tiene motivo alguno para preferir un determinado modelo científico del mundo, pero sí debe explicar de forma comprensible que Dios es el origen y la consumación del universo y del hombre. También el científico en cuanto hombre se encuentra aquí una vez más —quiera reconocerlo o no— ante una opción de fe. Y no prestan un servicio a su ciencia quienes idean determinados modelos inverosímiles del mundo —como ya hemos oído de labios de O. Heckmann— con la finalidad de soslayar dicha opción de fe, muchas veces erróneamente entendida. También St. Weinberg afirma que «ciertos cosmólogos encuentran atrayente el modelo de un universo pulsante por razones filosóficas, sobre todo porque —lo mismo que el modelo de estado estático— evita hábilmente el problema de la génesis» [89]. Tampoco

[88] Cf. los comentarios que sobre el Trito-Isaías han publicado A. Bentzen, B. Duhm, G. Fohrer, S. C. Thexton-I. Y. Muckle, P. Volz y C. Westermann.

[89] St. Weinberg, *Die ersten drei Minuten,* 211.

él puede negarlo: «Difícilmente podemos sustraernos los hombres a la idea de que tenemos una relación singular con el universo, de que nuestra existencia no es una farsa resultante de la cadena de casualidades que comenzó durante los tres primeros minutos, sino que de algún modo estábamos previstos desde el principio» [90]. Por eso es lamentable que al final de su libro, ante la «farsa» de la existencia, Weinberg se limite —melancólicamente y con un «hálito de dignidad trágica»— a una confrontación ideológica con el gigante y la vaca del mito de Edda en vez de discutir el mensaje no mítico de la Biblia sobre el comienzo y el fin. ¿Puede extrañar en estas circunstancias que un científico tan racional en otras ocasiones llegue en semejantes reflexiones a un resultado tan poco racional: «Cuanto más comprensible se nos va haciendo el universo, más absurdo nos resulta»? [91] No. Disponemos ya de respuestas más racionales no sólo para el comienzo, sino también para el fin.

*¿Qué sentido* puede tener, pues, hoy para mí hablar, con respecto al fin del mundo, no sólo de una explosión o una desintegración del universo —en el plano de las ciencias naturales—, *sino también* con todo derecho —en el plano de la teología— de un *Dios que llevará al mundo y al hombre a su plenitud,* como han confesado constantemente los hombres desde los tiempos más remotos? Me formulo esta pregunta en medio de la larga historia —a un tiempo grandiosa e infinitamente cruel— del cosmos con sus catástrofes, de las que muchas veces también son víctimas los hombres. Me hago esta pregunta en medio de una historia de la humanidad que tan a menudo es una historia de sangre, sudor y lágrimas, un degolladero de los pueblos, como dice Hegel, una historia de los santos y los bandidos, de los explotadores y los explotados. Cuanto más reflexiono sobre la historia del mundo y de la humanidad, más obligado me veo a preguntar sorprendido y aterrorizado: ¿qué sentido tiene todo? ¿En qué va a terminar todo? ¿En la nada? ¿Explica algo tal respuesta? ¿Satisface a la razón? ¿Se va a sumergir en la nada todo lo que estimo y amo, los hombres que me rodean y todos sus pensamientos y grandes aspiraciones, ideas y planes, todos sus trabajos, vidas y amores, toda la música, el arte y la ciencia, toda la fe y la suprema esperanza? ¿Va a terminar también en la nada el mundo de los animales y de las plantas, de la montaña y el mar, van a terminar en la nada las estrellas, los sistemas solares, las galaxias, el universo entero? ¿Todo en la nada, todo para nada? ¿Puede extrañar que

[90] *Op. cit.,* 212. [91] *Ibíd.*



considere cualquier alternativa mejor, más humana y más racional que esta enorme e incomparable irracionalidad?

La única *alternativa* sería, que de nuevo no puede demostrarme la razón pura porque trasciende el horizonte de sus experiencias, es ésta: *el todo camina hacia esa meta de las metas que llamamos Dios, precisamente Dios consumador.* Y aunque no puedo demostrar que Dios es el consumador del universo, como tampoco su condición de Creador, tengo una base sólida para aceptarlo: la misma *confianza ilustrada,* para mí tan racional y probada, con la que ya he afirmado su existencia. Porque si el Dios que existe es realmente Dios, no es sólo Dios para mí hoy aquí y ahora, sino también Dios al final, Dios por toda la eternidad.

¿Cabe que todo esto no sea más que un consuelo? ¿Es posible que únicamente espere una plenitud última para recibir una compensación por la suerte, a veces tan cruel, que me ha tocado soportar en la tierra? ¿Me limito a adornar con flores mis cadenas, como opinaba Marx, en vez de realizar lo que podría hacer como habitante de este mundo para cambiar lo que es preciso cambiar en favor de la humanidad del hombre y de la sociedad? No. *Hoy hay que ser fiel a la tierra precisamente con la mirada puesta* en la consumación. No debo limitarme a esperar la llegada de mi fin y del fin del mundo, sino que, desde la plenitud esperada, he de desempeñar creadoramente mi función en el mundo y en la historia. Destinado a la libertad, he de contribuir a dar a la incontenible evolución del cosmos un sentido que sólo el hombre puede darle. El hecho de que espere la consumación no me condena a la pasividad, sino que me exige transformar en una actividad decidida en favor de los hombres mi confianza creyente en un fin feliz. Como ya vimos [92], hay tan poco fundamento para sospechar que esta confianza esperanzada constituye una proyección como para ver en ella un mero consuelo. No se trata de una huida hacia adelante, sino —contra la duda y la desesperación, que amenazan sin cesar— de obras nacidas de la esperanza. Con la mirada puesta en la consumación futura contribuyo a la lucha por la justicia, la libertad y la paz: contra los poderes del mal, de la injusticia, la falta de libertad, la miseria, el odio y la muerte. ¿Qué significa, pues, creer en el Dios consumador?

Creer en el Dios consumador del mundo no implica imaginarse la consumación tal como Miguel Angel la plasmó indeleblemente en su «Juicio final» de la humanidad de la Capilla Sixtina ni como

[92] Sobre Feuerbach, cf. pp. 294ss: Dios, ¿deseo o realidad?; sobre Marx. cf. pp. 340ss: ¿La religión obra del hombre?; sobre Freud, cf. pp. 413ss: ¿La religión una creación del deseo?

representó Rafael el cielo en las estancias del Vaticano. Tampoco aquí tienen cabida las representaciones. Creer en Dios como consumador del mundo no implica tampoco decidirse por una de las cambiantes teorías cosmológicas sobre el fin del mundo. Y ello porque aquí está en juego el presupuesto de todas las teorías cosmológicas y del mundo como tal. Creer en el Consumador del mundo significa afirmar con confianza ilustrada que el mundo y el hombre no son inexplicables en lo tocante a su último destino; que el mundo y el hombre no son un absurdo salido de la nada y arrojado a la nada, sino que —en cuanto todo— constituyen algo razonable y valioso, no son caos, sino cosmos; que tienen en Dios —su fundamento y destino primordial, su autor e indicador de la meta, su creador y consumador— un primer y último refugio y un hogar permanente. Nada me fuerza a esta fe. *¡Puedo decidirme por ella con toda libertad!* Si tomo tal decisión, esa fe cambia mi postura en el mundo, mi actitud ante el mundo; *corrobora mi confianza radical* y *concreta mi fe en Dios*. Lo cual significa:

Porque creo que Dios es consumador no necesito juzgar en última instancia mi vida y la de mis hermanos y tampoco necesito dejar esta sentencia a ningún otro tribunal humano. Sobre mí, sobre los hombres y el mundo en general no se ha pronunciado aún la última palabra. Porque creo que Dios es consumador, tanto mi enmarañada y ambivalente existencia como la ambigua historia de la humanidad adquirirán una transparencia definitiva, y la pregunta por el sentido de la historia recibirá una respuesta también definitiva. ¿O tengo que limitarme a creer con Marx en el reino de la libertad aquí en la tierra o, con Nietzsche, en el eterno retorno de lo mismo? ¿O, finalmente, tengo que contemplar la historia en una soledad estoico-epicúrea, desde la actitud de un escéptico pesimista, con Jacob Burckhardt, o deplorar con Oswald Spengler no sólo el ocaso del Occidente, sino también el de mi propia existencia basándome en una crítica de la cultura?

No. Creer en Dios como consumador del mundo significa trabajar con serenidad y realismo por un futuro mejor, por una sociedad mejor en paz, libertad y justicia sin caer en el terror de los «benefactores del pueblo» por la violencia, y al mismo tiempo, no hacerse ilusiones y saber que los hombres pueden buscar siempre ese futuro, pero nunca realizarlo plenamente. Creer en Dios como consumador del mundo significa saber que este mundo no es lo definitivo, que la situación no permanecerá así eternamente, que todo lo existente —incluidas las tradiciones, instituciones y autoridades religiosas y eclesiales— tiene carácter transitorio, que la división en clases y razas, en pobres y ricos, en dominadores y dominados es provisional, que el mundo está sometido a la transformación y al cambio. Creer en el Dios consumador del mundo significa, pues, dar sentido constantemente a mi vida y a la de los demás partiendo de la esperanza en que sólo con la suprema realidad revelada de Dios encontrará mi vida su plenitud de sentido, la historia de la humanidad su plena transparencia y el individuo y la sociedad humana su verdadera culminación. No puede haber una verdadera plenitud y una verdadera felicidad de la humanidad si no van a participar de ellas no sólo la última generación, sino también todos los hombres, incluidos los que han sufrido y sangrado en el pasado. Sólo el reino de Dios, no un reino humano, es el reino de la plenitud, el reino de la justicia perfecta, del amor inquebrantable, de la paz universal, de la vida eterna. *¡Credo in vitam venturi saeculi!*



### g) Derecho de Dios y derechos del hombre.

«Honra a tu padre y a tu madre. No matarás. No cometerás adulterio. No robarás. No darás falso testimonio. No codiciarás los bienes de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo; ni nada que sea de él». Tales son, un poco abreviados [93], los preceptos para la convivencia humana, fundados en la fe en un solo Dios, que según la tradición sinaítica Israel recibió durante su marcha por el desierto en la impresionante teofanía del monte Sinaí, cuando «Yahvé bajó con fuego» [94]: los *diez mandamientos* (el Decálogo), como se les suele denominar, o «las diez palabras», como las llama ya el Deuteronomio [95], libro que recoge dichos preceptos con pequeñas divergencias lingüísticas.

No descubrimos ningún secreto al decir que también los *diez mandamientos han vivido su historia*. Los preceptos éticos del Antiguo Testamento distan de haber caído del cielo tanto como los relatos sobre el comienzo y el fin del mundo. Esto es algo que los estudios sobre el Antiguo Testamento han demostrado ampliamente [96]: no sólo con respecto al *ethos* tardío de los profetas y al

[93] Cf. Ex 20,1-17. [94] Cf. Ex 19,18. [95] Dt 4,13; 10,4. Cf. Ex 34,28.

[96] De entre las teologías del Antiguo Testamento, cf. sobre todo W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* II (Cristiandad, Madrid 1975) 317-377; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I (Salamanca 1971) 247-261; W. Zimmerli, *Teología del Antiguo Testamento* (Cristiandad, Madrid 1979) § 11; J. L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament* (Nueva York 1974) cap. II, 2.

Además, H. van Oyen, *Ethik des Alten Testaments* (Gütersloh 1967). Sobre el Decálogo sigue siendo básica la obra de A. Alt, *Die Ursprünge des israelischen Rechts* (Leipzig 1934); además de los correspondientes

*ethos,* aún más tardío y muy secular, de la literatura sapiencial, sino también y sobre todo con respecto al *ethos* temprano de la ley mosaica. Todo el largo relato del Sinaí [97] está integrado por materiales de muy diversos estratos que contienen disposiciones divinas de épocas muy diferentes. También los diez mandamientos —que probablemente fueron insertados más tarde en esta forma concreta como núcleo del relato del Sinaí y sobre cuya datación difieren notablemente los distintos exegetas, ya que han situado su origen en todos los siglos comprendidos entre la época de Moisés (siglo XIII) y el siglo VI a. C.— tienen una larga prehistoria: en cualquier caso, los preceptos de «la segunda tabla», que regulan las relaciones interhumanas, se remontan a las tradiciones morales y jurídicas de las tribus seminómadas preisraelitas; tienen numerosas analogías en el Próximo Oriente. Seguramente fue necesario un largo período de tiempo para que estas normas estuvieran asimiladas, para que se perfilaran y acrisolaran, para que llegran a ser tan universales en el contenido y en la forma que pudieran considerarse como expresión suficiente de la voluntad de Yahvé. Lo cual no excluye que el grupo de Moisés llevara consigo del desierto *una serie de preceptos básicos, más fáciles de retener,* para el pueblo de Yahvé y los legara a todo Israel [98].

Pero cualquiera que sea el origen de los diez mandamientos, estas exigencias mínimas fundamentales para una convivencia humana tienen un origen anterior a la fe en Yahvé y, si se comparan con el *ethos* de los pueblos situados entre Egipto y Mesopotamia, no son específicamente israelitas. ¿Qué es, pues, *específicamente israelita?* Lo específico es que tales *exigencias se colocan bajo la autoridad de Yahvé, el Dios de la alianza,* al cual se refieren los

artículos de los distintos diccionarios pueden consultarse J. J. Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung* (Berna [2]1962); H. Reventlow, G. Fohrer, *Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog:* en J. Stelzenberg (ed.), *Moraltheologie und Bibel* (Paderborn 1964) 9-38; G. Fohrer, *Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog:* «Kerygma und Dogma» 21 (1965) 49-74; G. O. Botterweck, *El Decálogo. Estudio de su estructura e historia literarias:* «Concilium» 5 (1965) 62-86; E. Nielsen, *Die Zehn Gebote* (Copenhague 1965); J. Schreiner, *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes* (Munich 1966); H. Gese, *Der Dekalog als Ganzheit betrachtet:* «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 64 (1967) 121-138; N. Lohfink, *Die Zehn Gebote ohne den Berg Sinai,* en *Bibelauslegung im Wandel* (Francfort 1967) 129-157; A. M. Greeley, *The Sinai Myth* (Nueva York 1972); W. Stählin, *Die Urordnung des Lebens. Ein Versuch, die Zehn Gebote zu verstehen* (Stuttgart 1973); H. R. Müller-Schwefe, *Die Zehn Gebote ausgelegt für unsere Zeit* (Hamburgo 1973); H. Schüngel-Straumann, *Der Dekalog, Gottes Gebote?* (Stuttgart 1973).

[97] Ex 19-Nm 10.

[98] Cf. A. Deissler, *Die Grundboschaft des Alten Testaments,* 75-81.



deberes de la «primera tabla», sobre todo el mandamiento central de vincularse sólo a Yahvé, excluyendo a otras deidades.

¿Y las consecuencias para el *ethos* anterior? Las mismas normas tienen ahora un carácter distinto. Ahora enuncian —lo mismo que otras series de mandamientos, en la medida en que son compatibles con la fe en Yahvé— con insuperable concisión la voluntad de Yahvé, lo que Yahvé exige a los hombres. Ahora tienen una autoridad diferente. Ahora es el propio Yahvé quien mediante los diez mandamientos vela por la humanidad elemental del hombre, tal como la garantiza la «segunda tabla» con relación al respeto debido a los padres y a la protección de la vida, del matrimonio, de la propiedad y del honor del prójimo. Por consiguiente:

- *Lo peculiar de la moralidad veterotestamentaria no reside en el hallazgo de nuevas normas éticas, sino en el hecho de que los preceptos tradicionales quedan enraizados en la autoridad legitimante y protectora del único Dios verdadero y de su alianza.*
- *Las normas surgidas sobre la base de experiencias humanas no son ahora para Israel leyes de los hombres no vinculantes o sólo leyes divinas generales, sino imperativos categóricos del único Dios verdadero, del Dios de los Padres conocido a partir de la historia.*
- *Sólo el derecho divino garantiza la validez absoluta de los derechos humanos: ¡No hay derechos humanos sin derecho divino ni derecho divino sin derechos humanos! El derecho divino apunta a la protección de los derechos del hombre, al comportamiento social. A su vez, los derechos del hombre están fundados en el derecho divino.*
- *Mediante la incorporación del ethos preexistente a la nueva relación con Dios se llega a una nueva motivación, dinamización y transparencia de lo moral.*

Las repercusiones de la integración religiosa de los diez mandamientos en la idea de la alianza con el único Dios no deben pasarse por alto [99]:

*Nueva motivación de lo moral:* pasan a ser motivos decisivos la gratitud, el amor, el beneficio de la vida, la libertad recibida como don.

*Nueva dinamización de lo moral:* las normas existentes se perfeccionan y se corrigen —aunque no consecuentemente en todos los

[99] Sobre estas consecuencias derivadas de los datos veterotestamentarios, cf. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971) 63-68.

campos (por ejemplo, en el del matrimonio y en el del puesto de la mujer)— a la luz de este Dios y de su alianza. Con las antiguas normas preisraelitas se adaptan también a la nueva relación con Dios —cada vez en mayor medida, pero no siempre completamente— nuevas normas extraisraelitas, se elaboran nuevas normas morales y jurídicas y, sin embargo, se alcanza una notable concentración y unificación: las «diez palabras» dejan de ser exigencias éticas mínimas para convertirse en enunciados lapidarios de la voluntad de Dios, dotados de validez absoluta y con la función de basar y representar áreas más amplias.

*Nueva transparencia de lo moral:* los preceptos y prohibiciones —exigencias irrenunciables de la dignidad humana— adquieren una nueva transparencia para lo religioso: el propio Yahvé aparece como abogado de lo humano, y el cumplimiento de la ley pasa a ser expresión de la fe en él como aliado del hombre.

Así, la fundamentación religiosa de la ética presupone el desarrollo histórico de normas morales; pero, al mismo tiempo, lo pone en marcha. En principio se pueden distinguir, pues, *tres formas de ética legítima:*

*la ética autónoma,* que tiene su base en la *confianza radical,* pero que no quiere o no puede fundamentar suficientemente el carácter absoluto de las normas [100];

*la ética autónoma de base teológica,* que tiene su fundamento en *la confianza genérica en Dios* y puede desde ahí probar suficientemente el carácter absoluto de sus normas [101];

*la ética autónoma basada teológicamente y concretada históricamente,* que tiene como fundamento *le fe bíblica en Dios* y puede concretar históricamente sus normas absolutas.

*¿Qué sentido* puede tener el hecho de que yo, aun viendo toda su relatividad, acepte el *ethos histórico-concreto de la Biblia?* ¿Por qué no renunciar, con Einstein y otros muchos, a la fundamentación religiosa concreta de la ética? De acuerdo: en una perspectiva empírico-racional hay evidentemente varios caminos, no uno solo, que permiten vivir según la conciencia, llevar una existencia buena y digna del hombre. Cabe articular de formas muy diversas los imperativos derivados de las exigencias de la realidad, determinar muy diversamente las necesidades y urgencias humanas. Pero ¿no es precisamente esto lo que constituye la dificultad: la excesiva generalidad e indeterminación de las normas éticas y su escasa fuerza vinculante?

[100] Cf. pp. 633ss: La confianza radical, base de la ética.
[101] Cf. pp. 786ss: Para la ética: autonomía de base teológica.



Al parecer no resulta tan fácil precisar qué es verdaderamente humano, acorde con la dignidad del hombre. Y si no nos guiáramos, al menos tácitamente, por los criterios axiológicos judeocristianos, todavía sería mucho más difícil fundamentar los mismos derechos elementales del hombre. ¿Qué razón hay para que no sea humano dominar y avasallar, como ha sostenido la moral de los dominadores de todas las épocas, sobre todo la del nazismo? ¿O qué razón hay para que no sea verdaderamente humano gozar y consumir, como piensa el hedonismo más o menos refinado de todas las épocas, especialmente el de la sociedad del bienestar? ¿Y no suele ser la moral dominante la moral de los que dominan, como alegan críticamente Marx y el marxismo contra la moral de una sociedad de clases?

Los profetas de la antigua alianza son en este punto aliados poderosos para los críticos sociales, desde Marx y Engels hasta Bloch, y para muchos socialistas religiosos. Frente a los poderosos de su época lucharon por el derecho divino, pero por el derecho divino a causa de los derechos del hombre. Protegieron a los oprimidos contra la explotación, a los desvalidos contra la arbitrariedad, a los ignorantes contra el engaño. Acusaron a los reyes lo mismo que a los sacerdotes, a los jueces igual que a los terratenientes, criticaron la liturgia sacrificial propia lo mismo que combatieron los cultos extranjeros.

Es frecuente recurrir a tradiciones y autoridades para fundamentar la ética porque resulta muy difícil justificar los derechos y las normas de forma puramente racional. Incluso en cuestiones tan elementales como el amor y el odio cabe preguntar: ¿cómo demostrar en realidad que yo no debo odiar, sino amar? Desde un punto de vista puramente científico (y, a veces, incluso económico), ¿es peor el odio que el amor? Ya advertía acertadamente Horkheimer: «No hay ningún razonamiento lógico que explique de forma concluyente por qué no he de odiar cuando mi odio no me causa ningún perjuicio en la vida social» [102]. ¿Por qué no habría de ser la guerra tan buena o tan mala como la paz, la libertad tan buena o tan mala como la opresión? «En efecto, ¿cómo se puede probar exactamente que no debo odiar cuando me agrada? El positivismo no encuentra ninguna instancia trascendente a los hombres que distinga entre el altruismo y el afán de lucro, entre la bondad y la crueldad, entre la avaricia y la entrega desinteresada. Tampoco la lógica ofrece una respuesta ni reconoce primacía alguna a la actitud moral» [103].

[102] M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen,* ed. por H. Gumnior (Hamburgo 1970) 60.
[103] *Op. cit.,* 60s.

Una cosa ha quedado clara: lo mismo que la idea de Dios elaborada a partir de la realidad de este mundo y del hombre por la vía de la reflexión racional, también *las normas derivadas abstracta y racionalmente de tal realidad son ambivalentes.* Tampoco dichas normas están enunciadas en parte alguna con una inmediatez directa y una claridad objetiva. Y así no pasan de ser equívocas, *últimamente indeterminadas* para cada individuo y para la comunidad, para el comportamiento y la acción en situaciones concretas. Particularmente difícil resulta averiguar en qué medida se expresa algo verdaderamente absoluto en su universal relatividad humana.

Por tanto, ante la no evidencia, incertidumbre e indeterminación de las normas y el consiguiente pluralismo de la ética, cabe preguntar: ¿no se exigiría demasiado al hombre si cada uno tuviera que encontrar las normas por sí solo, si no hubiera habido siempre hombres que ya habían examinado, vivido y experimentado de múltiples maneras el significado, la función concreta y el valor humano de tales normas, si no se hubiera *dicho* siempre ya al niño qué debe hacer, qué es realmente humano? ¿En qué pararía la familia, el grupo social e incluso el Estado si no se pudiera *decir* siempre de nuevo —con todos los medios disponibles y a través de todos los órganos de comunicación social— qué se debe hacer, a qué hay que atenerse de manera absoluta, qué camino es el recto, el bueno, el verdaderamente humano?

Ni siquiera el hombre más crítico e independiente se guía simplemente por las normas que ha encontrado y fundamentado personalmente mediante la razón. Tampoco yo comienzo desde cero. Estoy en una comunidad, en una tradición. También a mí se me han transmitido socialmente el conocimiento del bien, sus normas, símbolos y modelos. ¿Cabría pensar por eso que no actúo bien al emplear para mi comportamiento individual y social las experiencias y máximas de una comunidad, de las grandes tradiciones humanas y religiosas, del acervo vivencial de mis padres con el fin de esclarecer mis propios problemas, las cuestiones relativas a la configuración de mi propia vida, a sus normas y motivaciones?

Indudablemente, jamás podré eximirme de la responsabilidad personal sobre mis acciones y sobre las máximas de mi vida. Pero precisamente por eso es de suma importancia para mí decidir *de quién* voy a escuchar algo, de *quién voy a escuchar lo decisivo.* Y, tras todas las consideraciones precedentes, ¿no está justificado racionalmente que escuche del *Dios de los Padres,* del *Dios de la Biblia* lo últimamente decisivo para la acción práctica?

También aquí me gustaría terminar con un credo. Pero el credo de la Iglesia no dice nada sobre el *ethos.* A fin de cuentas, nosotros no creemos en un *ethos.* El *ethos* debe derivarse espontáneamente de la fe. La fe en Dios es un asunto eminentemente práctico.



En los párrafos anteriores hemos analizado la dimensión ética de la fe en Dios en la medida en que se deriva de la fe veterotestamentaria. Quien desee conocer los aspectos relativos a la teoría de la ciencia, que también hemos estudiado en diferentes capítulos [104], puede consultar la hermenéutica bíblica, particularmente la veterotestamentaria [105]. En cambio, tras todo lo expuesto se impone una comparación sintética entre el Dios de los filósofos y el Dios de los Padres.

### h) El Dios de los filósofos y el Dios de la Biblia.

Ahora estamos suficientemente preparados para intentar dar una respuesta de principio a esa pregunta que, como hemos visto, ha inquietado a la era moderna, al menos desde Descartes y Pascal, pero que ya comenzó a crear incesantes dificultades en la patrística y la Edad Media: «¿El Dios de los filósofos y los sabios» *o* «el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el Dios de los Padres?». Si se lograra resolver este problema, se habría esbozado también una posible respuesta a la pregunta de Heidegger por el Dios más divino. Por eso, basándonos en todo lo expuesto hasta ahora, vamos a intentar formular cuidadosamente una respuesta sintética haciendo en tres pasos tres interrogantes desde el Dios de los filósofos sobre el Dios de Israel y de los Padres, para lo cual podemos ya tener también en cuenta el Nuevo Testamento:

1. Si desde el Dios de los filósofos preguntamos sobre el Dios de la Biblia: ¿no es Dios también para la Biblia el *fundamento primordial* de toda realidad?, la respuesta es:

- *Sí: Dios es el fundamento primordial de la realidad, en el que tienen su fundamento el mundo, el hombre y todas las cosas. ¡No es otro!*
- *Pero no: ¡Dios es el totalmente Otro! Dios no es un primer principio natural, un fundamento de los mundos, una causalidad abstracta del universo. Menos aún un sombrío abismo.*
- *Más bien: ¡Dios es el* creador *del mundo y del hombre, un crea-*

[104] Cf. pp. 141ss: La discusión teórico-científica; 627ss: La confianza radical, base de la ciencia; pp. 682ss: «Dios», palabra llena de sentido.

[105] Cf. A. H. J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik* (Gotinga).

*dor que fundamenta todo de manera trascendente y rige todo de forma inmanente! Lo cual significa que:*
*el Dios bíblico no es un Dios de soledad, sino el Dios de la amistad y la alianza: un Dios que actúa en el tiempo y el espacio de la historia humana, que se da a conocer en acontecimientos mundanos, que se muestra de manera humana y posibilita el encuentro, el trato y la relación con él: ¡el Dios de* la revelación histórica!

2. Si desde el Dios de los filósofos preguntamos sobre el Dios de la Biblia: ¿no es Dios también para la Biblia el *soporte primordial* de toda realidad?, la respuesta es:

- *Sí: Dios es el soporte primordial de la realidad, en el que tienen su soporte el mundo, el hombre y todas las cosas. ¡No es otro!*
- *Pero no: ¡Dios es el totalmente Otro! Dios no es una fuerza primordial anónima, una ley del mundo, una norma del universo. Menos aún un engañoso soporte ficticio.*
- *Más bien: ¡Dios es el* conductor *del mundo y del hombre, un conductor que rige todo de manera trascendente y sostiene todo de forma inmanente! Lo cual significa que:*
  *el Dios bíblico no es un Dios que se mantiene al margen de todo y permanece encumbrado en una trascendencia celestial a la que no puede afectar el dolor del mundo y del hombre, sino un Dios que participa vitalmente y se compromete secretamente en nuestra sombría historia: ¡el Dios de la* reconciliación incipiente!

3. Si desde el Dios de los filósofos preguntamos sobre el Dios de la Biblia: ¿no es Dios también para la Biblia *la meta primordial* de toda realidad?, la respuesta es:

- *Sí: Dios es la meta primordial de la realidad, en la que tienen su meta el mundo, el hombre y todas las cosas. ¡No es otro!*
- *Pero no: ¡Dios es el totalmente Otro! Dios no es una fuerza muda que atraiga sólo desde fuera, un poder mundano, una finalidad abstracta del universo. Menos aún un fin último frustrante.*
- *Más bien: ¡Dios es* el consumador *del mundo y del hombre, un consumador que sostiene todo de manera trascendente y lleva todo a la plenitud de manera inmanente! Lo cual significa que:*
  *El Dios bíblico no es un Dios insensible, incapaz de sufrir, apático frente a los terribles sufrimientos del mundo y del hombre, sino un Dios sim-pático, com-pasivo que, en el futuro, cambiará todo y, liberándonos de la culpa, el dolor y la muerte, nos llevará a la justicia final, a la paz nunca rota y a la vida eterna: ¡el Dios de* la redención definitiva!



Sería posible seguir estudiando todo esto desde múltiples ángulos; el material de la Biblia al respecto es casi inagotable. Así, cabría examinar cómo confirma nuestros asertos la *predicación profética,* donde Yahvé aparece no sólo como el liberador de la esclavitud en Egipto —según hemos visto—, el conductor a través del desierto y el dador de la tierra prometida, sino también como padre, pastor, rey, amante y esposo de su pueblo, imágenes todas ellas de la realidad estudiada aquí. Y cabría luego corroborar todo esto con la *tradición sacerdotal,* con las *enseñanzas sapienciales* de la época helenística y, por último, con la *expectación del tiempo final,* característica de la apocalíptica de la época anterior al nacimiento de Cristo [106].

Pero también cabría examinar de forma completamente distinta los *atributos* o propiedades de *Dios* —tan importantes para la relación del hombre con él— a fin de mostrar que la Biblia confirma sin duda los atributos deducidos del mundo existente mediante una argumentación a posteriori de acuerdo con la mentalidad griega, pero que también los niega, restringiéndolos, para terminar por sobrepasarlos de forma concreta. Se podría considerar, por ejemplo, que, según la Escritura, la «eternidad» de Dios no ha de entenderse ciertamente como transitoriedad y dependencia temporal, pero tampoco como intemporalidad platónica, sino como contemporaneidad viva y pujante en todo tiempo. O que su «inmutabilidad» no ha de entenderse ciertamente como imperfección y superficialidad, pero tampoco como inmovilidad natural, rígida y muerta, sino más bien como esencial fidelidad a sí mismo en medio de su viva movilidad. En parecidos términos se podría hablar de la omnipresencia de Dios, de su omnipotencia, espiritualidad, justicia, bondad e incomprenhensibilidad. Pero también de los atributos que suelen presentarse negativamente: por ejemplo del «celo», que no es fruto de la envidia y el temor, sino expresión de su unicidad, que no tolera otros dioses junto a sí, consecuencia de su voluntad, que por el bien del hombre exige incondicionalmente el cumplimiento de sus preceptos y por eso —como expresión de su aversión contra el mal— da muestras de odio, repulsa y venganza, pero también de arrepentimiento y perdón.

[106] Cf. la sintética y excelente visión panorámica de A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments,* 97-150.

¿Hemos de inquietarnos, pues, por los múltiples *antropomorfismos*[107] o representaciones humanas de Dios existentes en la Biblia? No pretenden humanizar cándidamente a Dios, sino acercarlo a los hombres como ser viviente. Las definiciones abstractas de la esencia divina nos dejan fríos. Es preciso que lo divino aparezca ante la conciencia con sus apasionadas emociones para que el hombre pueda establecer con su Dios una relación tan intensa y concreta como con un hombre: con un rostro que nos enciende, con una mano que nos guía. ¿Y qué imágenes, claves, símbolos, representaciones y conceptos podría emplear el hombre más nobles, grandiosos y profundos que los humanos? El Dios bíblico es plena y esencialmente un *Dios con rostro humano.*

Hemos vuelto a reflexionar, desde una perspectiva nueva, sobre el Dios de la Biblia sin caer en el biblicismo, que pasa por alto los resultados de la filosofía. Y hemos meditado desde un ángulo nuevo sobre el Dios de los filósofos sin estancarnos en los dominios de la metafísica:

- *Se ha evidenciado que constituye una ligereza disociar sin más el Dios de los filósofos y el Dios de la Biblia, como intentó la llamada teología dialéctica.*
- *Se ha evidenciado que constituye una superficialidad armonizar sin más el Dios de los filósofos y el Dios de la Biblia, como hacía la llamada teología natural.*
- *Lo que importaba e importa es contemplar la relación* de manera verdaderamente dialéctica: *en el Dios de la Biblia está* «superado», *en el mejor sentido triple de la palabra* —afirmado, negado y trascendido a la vez—, *el Dios de los filósofos.*

*Este Dios es el Dios más divino,* ante el que el hombre moderno, tan crítico, puede «rezar y ofrecer sacrificios, volver a caer de rodillas por respeto, cantar y danzar, sin tener que abdicar de su razón».

[107] Sobre los *antropomorfismos,* cf. P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1969) 29; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* I (Cristiandad, Madrid 1975) 193-201; E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1955) 28-32; Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (Neukirchen-Moers 1956) 144-147; G. von Rad, *Theología del Antiguo Testamento* I (Salamanca 1971) 196s; J. Jeremias, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* (Neukirchen 1975).

# III. *EL DIOS DE JESUCRISTO*

«Todo lo del Padre es también mío», dice Jesús en el Evangelio de Juan[1]. ¿Son las cosas realmente como piensa Ernst Bloch? ¿Es cierto que en el cristianismo el Hijo del hombre Jesús ocupó como Hijo de Dios el puesto de éste, de suerte que no quedó nada del propio Dios? ¿Cabe afirmar que el ateísmo estaba ya preparado en el cristianismo, en su idea de la encarnación de Dios, del Deus homo factus est? Oigamos al propio Bloch: «Deus homo factus est, esta última versión bíblica del éxodo bíblico, que sigue teniendo su origen en Yahvé, transformó el día esperado por la apocalíptica, el día triunfal de Yahvé al fin de los tiempos, en un 'rostro desvelado' completamente distinto: el nuestro en cuanto rostro del Hijo de hombre»[2]. Con la enigmática expresión Hijo de hombre y sus implicaciones —según afirma Bloch en perfecto acuerdo con Feuerbach— se habrían introducido en algo humano, aunque todavía muy hermético, «los grandes tesoros que estaban desperdiciados en un Padre celestial hipostasiado». Así, el «día de Yahvé» al final de los tiempos se habría transformado en un «día del Hijo de hombre, que sin Yahvé es A-Kyrios y, por tanto, A-Theos en el verdadero sentido del cur Deus homo»[3]. Como ya dice Bloch en *El principio esperanza,* con esto se habría llegado finalmente tan lejos «que ya no queda Dios alguno en las alturas, puesto que allí no hay o nunca ha habido nadie»[4]. Tal es la tesis de Bloch sobre *el «ateísmo del cristianismo» a causa de la cristología,* tesis que en los años sesenta fue defendida asimismo por algunos exponentes de la «teología de la muerte de Dios»: Dios ha muerto; ¡viva Jesús, el Hijo de hombre! ¡Viva el hombre!

Sin duda alguna hay motivos para reprochar a Bloch que sus razonamientos encierran equívocos, interpretaciones erróneas y

[1] Jn 16,15.
[2] E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches* (Francfort 1973) 174.
[3] *Op. cit.,* 180.
[4] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* 3 vols. (Francfort 1967) III, 1524.

consecuencias manipuladas, en una palabra, una «exégesis delirante»[5]. Pero aquí aparecen con claridad tanto los riesgos de una religiosidad popular que identifica plenamente a Cristo con Dios como los peligros de una elevada cristología dogmática que no ha tomado suficientes precauciones a este respecto. En cualquier caso, esa crítica debe tomarse en serio como señal de alarma: hasta ese extremo podrían estar de acuerdo con Bloch, ateo de origen judío, no sólo algunos judíos creyentes, sino también ciertos cristianos.

## 1. *Dios Padre*

La tesis de Bloch sobre el ateísmo del cristianismo depende de una interpretación del Antiguo Testamento que alcanzó gran difusión en el período de entreguerras[6] y que ofrece una imagen bastante sombría de la prehistoria de Yahvé[7]. Difícilmente aceptará hoy un exegeta la opinión que Bloch propone como siempre de forma muy categórica: que Yahvé era en los estratos más primitivos del Antiguo Testamento un demonio hostil al hombre y, por tanto, combatido por éste y que sólo posteriormente se le moralizó transformándolo en un Dios moral. Pero es posible que en los tiempos más recientes se haya prestado poca atención a este aspecto. No obstante, ya en 1924 escribió con gran énfasis «sobre lo demoníaco en Yahvé» el exegeta protestante de Tubinga Paul Volz, aspecto que trivializan apologéticamente exegetas tan destacados como W. Eichrodt[8], mientras que otros lo silencian por completo.

Sin embargo, justamente cincuenta años después ha vuelto a abordar el tema otro exegeta de Tubinga: el católico Herbert Haag, que ha contraído grandes méritos combatiendo teológicamente la creencia no cristiana en los demonios, ha escrito —muy matizadamente, pero con toda claridad— sobre los «restos de la fe del entorno en los demonios», cuya integración en la fe yahvis-

[5] Cf. H. Donner, *«Wilde Exegese». Ein Argument zum Problem der Scheinmodernität des Alten Testaments:* «Wege zum Menschen» 23 (1971) 417-424.

[6] Junto a J. Wellhausen, al que cita, Bloch emplea sobre todo, sin citarlo, a E. Sellin, *Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage,* 2 vols. (Leipzig 1933). Me hizo caer en la cuenta de este dato mi colega en la Universidad de Tubinga Bernhard Lang, *Ernst Bloch als Leser des Alten Testaments,* conferencia tenida en Tubinga el año 1975 en el marco del coloquio organizado con ocasión del 90 aniversario del nacimiento de Ernst Bloch.

[7] Cf. B. Lang, *loc. cit.*

[8] Cf. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* I (Stuttgart [5]1957) 168-176, espec. 170.



ta resultó muy laboriosa: «Tal integración se efectuó en ocasiones elevando un demonio a la categoría de 'ángel' o incluso incorporándolo a Yahvé. El proceso de integración puede comprobarse sobre todo en la época posexílica, lo cual nos permite concluir que las otras medidas no habían sido suficientemente eficaces»[9]. Y con referencia al trabajo de Volz escribe Haag: «De todos modos», Yahvé no sólo asumió las funciones de ciertos seres demoníacos, sino también las de aquellos dioses del entorno que causaban el mal, como el dios egipcio Set, las deidades babilónicas de la peste Erra y Nergal y el dios cananeo Rešef»[10].

En este punto clave es importante una confrontación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo.

### a) ¿Un Dios tiránico?

¿Es tan natural que, en las sagas antiguas, el mismo Dios santo de Israel y Dios de la liberación
exija a Abrahán sacrificar a su hijo y no detenga su cuchillo hasta el último segundo[11];
asalte a Jacob junto al vado, luche con él toda la noche y lo deje herido[12];
en la historia del éxodo se manifieste a los hombres como dios de la peste, como Dios sanguinario y ángel exterminador[13], ataque a Moisés como un demonio sanguinario e intente matarlo[14] y más tarde, tras la danza en torno al becerro de oro, ordene matar a 3.000 hombres[15];
según sus propias palabras se compadezca de quien quiere y favorezca al que le place[16];
sea causa tanto de la herida de muerte producida sin intención como de la calamidad que asola el país[17];
en la época de los jueces permita sin protesta alguna que Jefté sacrifique su hija a Yahvé[18];
en la época de los reyes sea responsable de las injustas sospechas de Saúl contra David y del injustificado censo —luego castigado— de David[19];
en el siglo IX ordene por medio de Elías dar muerte a 450 profe-

[9] H. Haag, *Teufelsglaube.* Con colaboraciones de K. Elliger, B. Lang y M. Limbeck (Tubinga 1974) 180.

[10] *Ibid.,* nota 65. Sobre el Dios arbitrario, cf. pp. 237ss: ¿Todo necesario?

[11] Cf. Gn 22,12. [12] Gn 32,24-26. [13] Cf. Ex 9,1-12; 7,14-25; 11,1-10.

[14] Cf. Ex 4,24-26. [15] Cf. Ex 32,25-29. [16] Cf. Ex 33,19.

[17] Cf. Ex 21,13; compárese 1 Sm 6,5 con 1 Sm 6,9.

[18] Jue 11,30-40. [19] Cf. 1 Sm 26,13-25; 2 Sm 24.

tas del Baal y derroque por medio de Eliseo la dinastía de Ajab en una revolución sangrienta [20];
según el profeta Amós, todavía en el siglo VIII sea responsable de todas las desgracias que afigen a los hombres? [21]

Evidentemente cabe afirmar que estos relatos reproducen en parte tradiciones más antiguas, las cuales no responden ya a lo que quieren afirmar los redactores. No obstante, todo está escrito y no debería silenciarse o trivializarse. ¿No es obligado hablar aquí, si no de un Dios arbitrario y déspota, al menos de un Dios con *rasgos demoníacos* de arbitrariedad y despotismo, no muy diferente en este aspecto de los dioses paganos y de sus veleidades? También cabe decir, sin duda alguna, que el profeta Oseas condenó ya esa revolución sangrienta [22] y que, a partir del siglo VIII, ni los profetas recurren a la violencia ni se nos informa de ningún sacrificio humano. Dios se atiene a su ley, castiga las faltas y premia a quienes caminan de acuerdo con la ley; no exige implacablemente la conversión ni se obstina siempre en que se cumpla el castigo hasta el fin.

Sin embargo, esos rasgos de Yahvé quedaron plasmados tanto en el ethos israelita —por ejemplo, sobre la guerra santa y la forma de tratar a los enemigos— como en los crueles salmos de imprecación. Y el mismo *Dios de la ley* conserva rasgos que sin duda alguna no reflejan ya una arbitrariedad despótica ni una crueldad demoníaca, pero sí pueden interpretarse como la extrapolación de una autoridad terrena y como la teocracia de un humillante Dios tiránico. La ley de Israel debe entenderse indudablemente —y en esto han de insistir los cristianos frente a ciertos juicios negativos demasiado precipitados— como expresión de la gracia y la benevolencia del Dios de la alianza. De hecho, la base orginaria de la fe de Israel no es la ley, sino la alianza de Dios con su pueblo. La ley está en función de la alianza de Dios, es gracia del Dios de la alianza. Pero se tendió cada vez más a equiparar al derecho divino apodíctico, tal como había quedado plasmado en el Decálogo, las leyes casuísticas sobre la convivencia y los preceptos cultuales y a considerarlos igualmente importantes para la noción de Dios. Así sucedió que, al reorganizar Esdras la comunidad tras el destierro de Babilonia (hacia el 400), la ley petrificada pasó a ser el fundamento de la relación con Dios y a tener una autoridad independiente: determinó la pertenencia al pueblo de Dios, la complacencia divina [23] y la prosperidad humana [24]. La ley, que otorga la vida al hombre piadoso, llega a ser objeto de culto y amor, es

[20] Cf. 1 Re 18,22-40; 2 Re 9s. [21] Am 3,6.
[22] Cf. Os 1,4s. [23] Cf. Is 56,1-8. [24] Cf. Sal 1; Sal 37.



ensalzada mediante himnos en ciertos salmos [25]. Ya no experimentó adiciones complementarias ni modificaciones, sino únicamente interpretaciones. Fue preciso observar incluso lo que ya resultaba ininteligible. Lo que se había ideado para situaciones diferentes tuvo que servir para problemas nuevos [26].

Por consiguiente, difícilmente puede negarse que el *legalismo* (nomismo) característico del judaísmo temprano de la época de Jesús estaba basado ya en el Antiguo Testamento, que contenía también algunas críticas contra el mismo. La ley, que el Pentateuco conserva escrita en toda su amplitud y que la tradición interpreta incluso en sus mínimos detalles por medio de los comentadores, es ahora la única manifestación revelada de la voluntad divina y ha de observarse incondicionalmente hasta en sus últimos preceptos sobre el sábado, los alimentos, la oración y el culto. La ley, cuya observancia se supone posible, no sólo regula todo el curso de la vida diaria, sino que estipula también la separación de los no judíos en la convivencia cotidiana.

Los preceptos legales desarrollados en la tradición se recopilaron más tarde en la Misná y el Talmud y siguen definiendo en la actualidad al *judaísmo ortodoxo*, el cual se atiene literalmente a la ley, rechaza todas las innovaciones y adaptaciones del judaísmo conservador y, más aún, del liberal y lucha por la restauración de la antigua teocracia en el moderno y democrático Estado industrial de Israel. Se trata ciertamente de una minoría religiosa; pero —con notable influjo a través de la sinagoga nacional, exclusivamente ortodoxa, y de ciertos partidos políticos— intenta que la vida pública y privada del Estado judío vuelvan hoy a regirse exclusivamente por la «ley», por la «Torá». Ciertas escaramuzas para imponer el descanso sabático, que hoy son de nuevo cada vez más virulentas en Israel (apedrear los coches e impedir la circulación con barricadas), los preceptos alimentarios (en torno a la carne de cerdo, a la cocina «pura» en el ejército, los hospitales y las cárceles), la legislación matrimonial (divorcio, puesto de la mujer), la posición de poder de los escribas (rabinado supremo) y la pregunta «¿quién es judío?» (adquisición de la nacionalidad, matrimonios mixtos, hijos de tales matrimonios) constituyen otros tantos factores que recuerdan con demasiada claridad la polémica del propio Jesús con sus contemporáneos. Y hoy como entonces se trata en definitiva del mismo y único problema: ¡de la concepción del mismo Dios!

[25] Cf. Sal 119.
[26] Puede verse una breve síntesis de la problemática en E. Würthwein-E. Lohse, *Gesetz* II-III (AT-Judaísmo), en *Religion in Geschichte und Gegenwart* II (Tubinga [3]1958) 1513-1517 (con bibliografía).

Ahora bien, si *Jesús* anunció ese Dios uno y único, bien conocido por la historia de Israel, que habla en las experiencias de los hombres y al que los hombres hablan con sus respuestas e interrogantes, si anunció como ser cercano y vivo este Dios con rostro humano, si no hizo, pues, más que captar con especial pureza, coherencia y perentoriedad la idea que Israel tenía de Dios, ¿por qué se llegó al conflicto?

No hay duda alguna: *Jesús ve a Dios de otra forma.* No, evidentemente, en el sentido de que anuncie un Dios aburguesado, inofensivo y poco exigente, como el que nosotros forjamos con excesiva facilidad a nuestra semejanza: un Dios sin rasgos molestos, ni exigencias incómodas que se contenta con el simple reconocimiento de su existencia; que satisface sencillamente nuestras necesidades religiosas y no nos obliga a nada; que nos toma tal como somos y no exige la conversión; que comprende todo y perdona todo... No. Semejante Dios, que sería nuestro propio ídolo, no es el anunciado por Jesús. En este sentido, Jesús no quiso anunciar un Dios nuevo, sino precisamente el Dios de Israel, el creador y juez del mundo. Como muchos hombres de su época, Jesús ve la proximidad de la transformación del universo y la inminencia del juicio universal, los nuevos cielos y la nueva tierra, el mundo de Dios, que reemplaza a este mundo entregado al mal: el reino de Dios. Y como su precursor Juan, cuyo bautismo ha recibido, Jesús predica la conversión con miras al reino de Dios que se acerca. Su mensaje sobre el juicio no debe eliminarse de una predicación centrada en la gracia y el amor de Dios: son muchos los pasajes que hablan de ese tema. La situación es seria: también cabe perder el reino de Dios. Y, sin embargo, el juicio tiene en Jesús un significado distinto: donde el Bautista anuncia la ira y la reprobación, él habla de salvación y misericordia. A diferencia del sombrío y amenazador anuncio del asceta Juan sobre el juicio, su mensaje es desde el principio un cordial y alentador mensaje sobre la bondad del Dios que se acerca y sobre su reino de justicia, de gozo y de paz. En vez del mensaje amenazador, una buena nueva: el reino de Dios concebido primariamente no como juicio, sino como gracia para todos.

Cuando Jesús habla de Dios y cuando actúa en su nombre, precisa lo que en el Antiguo Testamento era vago, *hace inequívoco lo que allí parecía ambiguo.* Su mensaje sobre la irrevocable cercanía de Dios y de su reino no implica nuevas revelaciones sobre la esencia divina ni un nuevo concepto de Dios. Jesús no reflexiona en absoluto sobre la naturaleza interna de Dios. No muestra interés alguno por las especulaciones metafísicas sobre Dios en sí. Habla de Dios en parábolas: no especulando ni argumentando, sino narrando. Dios es para él la respectividad concreta de su confianza creyente y de su obediencia sacrificada. Este Dios uno es el que Jesús confiesa, este Dios uno es el que el hombre ha de amar de todo corazón: Jesús presenta el amor a Dios, junto con el amor al prójimo —que se funda en el amor a Dios y que se exigía ya en el Antiguo Testamento—, como el mandamiento que engloba todo.



- *Este Dios de Jesús carece de todo rasgo arbitrario, demoníaco: Dios es inequívocamente bueno, nunca demoníacamente malo: ¡Es bondadoso para los hombres, nunca indiferente!*

Jesús lo llama misericordioso, bueno, el único bueno. Pero estas propiedades son importantes para él no como atributos objetivos, sino como propiedades activas en favor del mundo y del hombre: qué es Dios no en sí o para sí, sino para el hombre y el mundo, cómo actúa en el hombre y en el mundo. No son predicados de un ser «en sí», sino de su relación con nosotros. Porque sólo en los actos de Dios se revela su realidad: en su acción en el hombre y el mundo, de suerte que siempre que hay que hablar de Dios es preciso hablar a la vez del hombre.

Un dato importante a este respecto: para Jesús, Dios jamás actúa exclusivamente en un ámbito «sobrenatural». Dios obra en medio del mundo y cuida así del grande y pequeño entorno del hombre, por lo cual resulta superflua cualquier preocupación angustiosa por la propia suerte. Jesús no demuestra la existencia de Dios a partir del mundo. Contempla más bien el mundo entero a la luz de Dios: una gran parábola que remite a la vez al creador y consumador del mundo. Así interpreta el mundo, tal como cabía entonces, sin causalidad y sin el concepto de naturaleza, pero de modo que es posible vivir en él de una forma muy práctica: en un mundo creado bueno por Dios, pero pervertido por los hombres. Este Dios es, pues, trascendente *e* inmanente, lejano *y* cercano, supramundano *e* intramundano, futuro *y* presente. Dios está orientado hacia el mundo: ¡no hay Dios sin mundo! Y el mundo está enteramente referido a Dios: ¡no hay mundo sin Dios!

### b) ¿Un Dios varón?

En nuestros mismos días se dice a menudo: Jesús fue el primero en llamar *a Dios «Padre»* y a los hombres hijos suyos. Pero la historia de las religiones ha demostrado que también se puede llamar «Padre» a Dios en las más diversas religiones: sin salir del entorno de Israel, tal denominación es conocida en el mundo grie-

go, donde ya en las epopeyas homéricas Zeus, el hijo de Cronos, aparece genealógicamente como padre de la familia de los dioses. Otro tanto ocurre luego en la filosofía estoica, en cuya cosmología la divinidad viene a ser padre del cosmos, regido por la razón, y de los hombres, emparentados con él, que les ha otorgado la racionalidad y los cuida solícitamente.

El hecho de que también en las religiones paganas se pueda llamar padre a Dios debería hacernos más cautos en el empleo de semejante denominación, sobre todo en la época de la emancipación de la mujer, que nos ha hecho volver a tomar conciencia viva de esta problemática. No cabe la menor duda: la idea de que Dios es padre tuvo que servir muy a menudo para legitimar religiosamente un paternalismo social a costa de la mujer y, sobre todo, para someter el elemento femenino a una permanente opresión en la Iglesia. Porque esta falsa ideología centrada en la noción de padre constituye la base de una cristología exclusivamente masculina centrada en la idea de hijo, de la cual se abusa también —como en un reciente documento romano [27]— para seguir negando la ordenación de la mujer con abstrusos argumentos bíblicos [28].

Ahora bien, en la historia de las religiones, los dioses suelen aparecer sexualmente diferenciados, aunque en los orígenes tal vez hayan existido divinidades bisexuales y después hayan continuado apareciendo rasgos andróginos. Pero ¿no es sorpendente que en las culturas matriarcales la «gran madre», de cuyo fecundo seno han salido y a cuyo seno vuelven todas las cosas y todos los seres, ocupe el lugar del dios padre? Este hecho arroja luz sobre la relatividad de una divinidad masculina. Desde el punto de vista histórico es perfectamente posible —aunque controvertido entre los historiadores— que el matriarcado sea más antiguo que el patriarcado. En ese caso, el culto a la diosa madre —que en Asia Menor, por ejemplo, dio un fuerte impulso al posterior culto mariano— habría precedido en el tiempo al del dios padre.

En el Antiguo Testamento, el uso del término padre para designar a Dios no está determinado exclusivamente por la unicidad de Yahvé. Está también condicionado sociológicamente, sancionado por una sociedad de marcado carácter varonil. Pero, al margen

[27] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre el Problema de la admisión de las mujeres al ministerio sacerdotal* (del 15 de octubre de 1976): «L'Osservatore Romano» (28-1-1977).

[28] Cf. H. Küng, *Thesen zur Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft:* «Theologische Quartalschrift» 156 (1976) 129-132; trad. española: *16 tesis sobre el puesto de la mujer en la Iglesia y la sociedad,* en *20 tesis sobre ser cristiano* (Cristiandad, Madrid 1977) 81-88; H. Küng-G. Lohfink, *Keine Ordination der Frau:* «Theologische Quartalschrift» 157 (1977) 144-146.



de la solución que se dé a estos problemas, *¡Dios no equivale en modo alguno a varón!* Ya en el Antiguo Testamento, en los profetas, presenta Dios rasgos femeninos, maternales. Y en la perspectiva actual —por la urgente necesidad de revaluar el puesto de la mujer en las Iglesias— es menester ver esto todavía con más claridad; el cristianismo —y más aún las restantes religiones del mundo— es una religión de hombres que de hecho vive en gran medida de las mujeres. De ahí que nunca deba olvidarse:

- *Se entiende erróneamente el apelativo padre aplicado a Dios cuando no se interpreta simbólicamente (analógicamente), sino como contrario de «madre»: «padre» es un símbolo patriarcal —con rasgos maternales también— de una realidad transhumana y transsexual que es la primera y la última de todas.*

Así, pues, Dios no es varón y no debe ser contemplado a través de la falsilla de lo masculino y paterno, como tantas veces ha hecho una teología excesivamente masculina. En él se ha de reconocer también la dimensión femenino-materna.

Constituye un sólido apoyo para nuestras reflexiones el hecho de que en el Antiguo Testamento jamás es Dios, como Júpiter, padre físico de dioses, semidioses o héroes. Tampoco se le llama nunca padre de todos los hombres simplemente. Porque:
Yahvé es padre del pueblo de Israel, que es llamado hijo primogénito de Dios [29].
Yahvé es particularmente padre del rey de Israel, que es considerado como hijo de Dios en sentido eminente, hecho que será importante para la posterior interpretación del título «Hijo de Dios» aplicado a Jesús. El versículo del salmo: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» [30], aplicado más tarde a Jesús, no alude a una generación milagrosa, sino a la entronización del rey y a su investidura de los derechos filiales [31].
Por fin, en el judaísmo tardío, Yahvé es también el padre prometido al hombre piadoso [32] y al pueblo elegido del tiempo final [33].

En todos estos casos aparecen —sin rasgo sexual alguno y sin

[29] Cf. Ex 4,22s; Jer 31,9; Is 63,16.

[30] Sal 2,7. Cf. H. Haag, *Sohn Gottes im Alten Testament·* «Theologische Quartalschrift» 154 (1974) 223-231.

[31] Cf. *loc. cit.,* 230: «La idea mítica de una generación física por parte de Dios se transformó en Israel en una filiación divina basada en la *elección*». Cf. W. Schlisske, *Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im Alten Testament* (Stuttgart 1973) espec. parte segunda.

[32] Cf. Eclo 4,10; Sab 2,16-18.

[33] Cf. Libro de los Jubileos, 1,24.

paternalismo religioso— los *aspectos positivos del símbolo padre,* que siguen siendo irrenunciables en la actualidad: significa poder a la par que cercanía, protección y solicitud, dependencia y seguridad.

c) Padre de los descarriados.

Jesús nunca refiere la paternidad de Dios al pueblo de Israel como tal: tampoco para Juan el Bautista constituye ya la pertenencia al pueblo escogido una garantía de salvación. Pero Jesús, a diferencia del Bautista, extiende la paternidad de Dios a los malos e injustos y fundamenta ahí el amor a los enemigos, tan característico de su mensaje [34]. Este hecho es sorprendente.

Obviamente, Jesús conocía ya antes de su muerte en cruz todo el mal existente en el mundo, toda la injusticia, maldad y crueldad, todos los sufrimientos, dolores y aflicciones. Pero Jesús no reaccionó ante el mal ofreciendo una justificación de Dios, filosófica o teológica, una «teo-dicea». Su respuesta tiene una orientación práctica, remite a Dios en cuanto padre:

Dios es el padre que, con su efectiva providencia y asistencia, cuida de los gorriones y de los cabellos de nuestra cabeza [35], que conoce nuestras necesidades antes de que le pidamos ayuda [36], que hace superfluas nuestras preocupaciones [37];

Dios es el padre que sabe todo lo que ocurre en este mundo no tan santo, el padre sin el cual nada sucede, el padre en que el hombre puede confiar absolutamente y poner toda su confianza incluso en el dolor, la injusticia, la culpa y la muerte.

Tal es la *respuesta práctica de Jesús a las preguntas de la teodicea* sobre los enigmas de la vida, sobre el sufrimiento, la injusticia y la muerte en el mundo: un Dios que ya no se halla en una lejanía infinitamente trascendente, sino cerca y con una bondad incomprensible. Un Dios que no consuela con la idea del más allá ni trivializa la oscuridad, la inutilidad y el sinsentido del presente. Más bien un Dios que, en medio de esa oscuridad, inutilidad y sinsentido, invita a la aventura de la esperanza. El hombre no se ve precisado a defender su libertad frente a él. El obrar de Dios y la actividad humana no se excluyen. Para Jesús no constituye un problema la cuestión, tan discutida entre los teólogos, de la «cooperación» («concurso») de la predestinación divina y la libertad humana, de la voluntad de Dios y la del hombre [38]. Además, tampoco

[34] Cf. Mt 5,44-48. [35] Cf. Mt 10,29-31.
[36] Cf. Mt 6,8. [37] Cf. Mt. 6,32.
[38] G. Kraus, *Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie* (Friburgo 1977) pp. 334 y 336.



lo constituía para los contemporáneos de Jesús. ¿En qué radicaba el problema?

Tal vez sea útil exponer como introducción al punto controvertido una conocida parábola de Jesús, que muchas interpretaciones erróneas han trivializado en vez de tomarla con toda su novedad: la parábola cuyo verdadero protagonista no es el hijo, sino el padre. Ese padre que deja al hijo en libertad para marcharse, que no trata de darle caza ni de seguirle siquiera. Ese padre que, cuando el hijo retorna de la miseria, lo ve venir antes de ser visto él mismo, que corre a su encuentro, interrumpe la confesión de sus culpas, lo acoge sin pedirle cuentas, sin someterlo a prueba, sin condición alguna. Ese padre que manda celebrar el retorno con una gran fiesta, con gran escándalo del hijo que se había quedado dócilmente en casa [39].

Aquí aparece nítidamente lo que este «amigo de publicanos y pecadores», que se cree obligado a buscar lo perdido y degenerado, expresa también en otras parábolas. Habla él de Dios comparándolo con la mujer (!) o el pastor que se alegran de encontrar lo que se les había perdido, o con el rey magnánimo, el prestamista generoso y el juez benévolo. Y, en el terreno práctico, entabla amistad con personas moralmente reprochables, con tipos irreligiosos y pecadores, los trata con deferencia y hasta les concede en el acto el perdón de sus culpas, con escándalo de muchos.

- *Jesús presenta expresamente a Dios como padre del «hijo perdido»; más aún, como padre de los perdidos.*
- *El verdadero Dios de Jesús es el Dios de Israel; pero entendido de forma nueva.*

Este Dios no es ya —también Bloch ha subrayado las diferencias existentes en este punto— el Dios teocrático del capricho o de la ley: este Dios es evidentemente algo más que ese ser omnisciente y todopoderoso que todo lo dicta desde arriba, que todo lo dirige y centraliza, que persigue inexorablemente sus objetivos, aunque para ello tenga que recurrir a «guerras santas» en mayor o menor escala y condenar eternamente a sus adversarios. Este Dios es también algo más que el supremo garante de una ley que se ha de admitir sin discusiones, pero que tal vez se puede manipular con astucia. Lo cual implica para el hombre de hoy: este Dios padre no quiere ser el Dios temido por Marx, Nietzsche y Freud, que asusta al hombre desde niño, le infunde sentimientos de culpabilidad, lo persigue constantemente con escrúpulos moralizantes y,

[39] Cf. Lc 15,11-32.

así, en la práctica es una mera proyección de los temores inculcados en la educación, de la voluntad de poder y dominio del hombre, del ergotismo y de la sed de venganza. Un Dios semejante puede actuar efectivamente como «intoxicación de Dios» [40]. No. Este Dios padre no quiere ser un Dios tiránico que podría servir de justificación, cuando menos indirectamente, a los representantes de sistemas totalitarios que, sean piadosos y clericales o irreligiosos y ateos, no intentan otra cosa que ocupar el lugar de Dios y ejercer sus soberanos derechos: como dioses —piadosos o impíos— de la doctrina ortodoxa, de la disciplina absoluta, de la ley y del orden, de la dictadura y la planificación inhumanas...

*No* es, pues, *el Dios excesivamente masculino del capricho o de la ley:* no es un Dios creado a imagen de los reyes y tiranos, de los jerarcas y preceptores. Sino —y no hay que trivializar esta gran expresión— el *buen Dios* que se solidariza plenamente con los hombres, con sus necesidades y esperanzas:
que no pide, sino que da; que no humilla, sino que eleva; que no hiere, sino que cura;
que trata con indulgencia a quienes, transgrediendo su ley, atentan contra él; que en vez de condenar perdona, en vez de castigar libera, en vez de imponer el derecho ejercita la gracia;
que encuentra mayor alegría en la conversión de un pecador que en 99 justos; que prefiere el hijo pródigo al que permaneció en casa, los publicanos a los fariseos, los herejes a los ortodoxos, las prostitutas y los adúlteros a sus jueces, los transgresores de la ley o los sin ley a los guardianes de la ley. ¡Una predicación en verdad escandalosa la de Jesús, no sólo para su época, sino para todos los tiempos, especialmente para los actuales! Además, Jesús no se quedó en las palabras, sino que pasó a la praxis, a una praxis igualmente indignante, escandalosa: ¡«Trata con los pecadores»!

¿Cabe decir aquí que el nombre de padre es un mero eco de las experiencias terrenas de paternidad, una proyección que sirve para sublimar las relaciones terrenas de paternidad y dominio? De ninguna manera. *Este Dios padre es otra cosa:*

- *No es un Dios del más allá a costa del más acá, a costa del hombre y de su verdadera grandeza (teoría de la proyección de Feuerbach)* [41].
- *No es un Dios de los dominadores, de las situaciones sociales injustas, de la conciencia deformada y el falso consuelo (teoría del opio de Marx)* [42].
- *No es un Dios que, producto de los resentimientos, constituye la instancia suprema de una moral del bien y del mal propia de mozos de cuerda (teoría del resentimiento de Nietzsche)* [43].
- *No es un tiránico super-yo, imagen ideal de las necesidades ilusorias de la primera infancia, un Dios ritualizado por imperativo de un complejo de culpa asociado a un complejo de padre (teoría de la ilusión de Freud)* [44].

[40] En este aspecto, pero sólo en este aspecto, tiene razón el psicoanalista T. Moser en su escrito acusatorio *Gottesvergiftung* (Francfort 1976).
[41] Cf. pp. 300ss: ¿Qué queda de la crítica de la religión de Feuerbach?



Totalmente distinto es, pues, el Dios padre al que apela Jesús para justificar su predicación y comportamiento escandalosos: un Dios extraño y —como creían muchos de sus contemporáneos, sobre todo los poderosos— peligroso y, en el fondo, imposible:

- *Un Dios que pasa por encima de la justicia de la ley, hace proclamar una justicia «mejor» y justifica a los transgresores de la ley.*
- *Un Dios que permite relativizar el orden legal vigente y, por tanto, todo el sistema social, incluidos el templo y el culto.*
- *Un Dios que hace del propio hombre la medida de sus mandamientos; que quiere que —mediante un perdón sin límites, un servicio sin jerarquías y una renuncia sin contrapartida, mediante el amor— se supriman las fronteras naturales entre compañeros y no compañeros, entre próximos y lejanos, entre amigos y enemigos, entre buenos y malos; que se pone así de parte de los débiles, los enfermos, los pobres, los marginados y los oprimidos, incluso de los irreligiosos, los inmorales y los impíos.*

Todo esto se vio como una *revolución en el concepto de Dios verdaderamente inaudita;* aquí radica en última instancia la polémica en torno a Jesús, aquí su conflicto con su entorno político-religioso, un conflicto sobre el que habrá que volver a hablar con mayor detención [45]. Esto es lo que estaba en juego: un nuevo Dios que parecía haberse desvinculado de su propia ley, un Dios no de los observantes de la ley, sino de sus transgresores, un Dios —hay que decirlo sin rodeos— no de los temerosos de Dios, sino *de los sin Dios.*

Se trata, pues, de una rebelión contra el Dios de los piadosos:

[42] Cf. pp. 352ss: ¿Qué queda de la crítica de la religión de Marx?
[43] Cf. pp. 557ss: ¿Ser cristiano y ser hombre?
[44] Cf. pp. 424ss: ¿Qué queda de la crítica de la religión de Freud?
[45] Cf. H. Küng, *Ser cristiano* (Cristiandad, Madrid [4]1978) 373-403: La discusión en torno a Dios.

¿cabía realmente suponer, se podía creer en verdad que el propio Dios, el Dios verdadero de los Padres, estuviera detrás de un innovador tan extraño como éste, más revolucionario que todos los revolucionarios, que se coloca por encima de la ley y del templo, por encima de Moisés, los reyes y los profetas e incluso se erige en juez sobre el pecado y el perdón? ¿No cae Dios en contradicción consigo mismo si se sirve de semejante abogado, si una persona así apela fundadamente a la autoridad y la voluntad de Dios para atacar su ley y su templo, si puede atribuirse legítimamente la potestad de hablar y actuar de ese modo? ¿Un Dios de los sin Dios y un blasfemo, profeta del propio Dios?

De nada sirvió a Jesús la circunstancia —históricamente comprobada [46]— de dirigirse a Dios con la singular invocación «padre»; el apelativo «Abba», escandalosamente familiar y equivalente a nuestro «papá», constituía más bien un escándalo. De nada le sirvió el hecho de aparecer en toda su vida y actuación impulsado e iluminado por este Padre suyo, de vivir totalmente de esa realidad. Fue derrotado en el conflicto en torno al sistema, en torno a la ley y el orden, al culto y las prácticas, la ideología y la praxis, en torno a las normas vigentes, a las fronteras que se debían respetar y las gentes que se debían evitar, en la disputa en torno al Dios oficial de la ley, del templo, la nación y la jerarquía. El, que había anunciado públicamente ante el mundo entero la inminente venida de Dios, su padre, murió en el más completo abandono de Dios y de los hombres: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» [47].

## 2. *Dios por Cristo Jesús*

«Pero ante este cuadro puede uno perder la fe» [1]. Así grita en *El idiota* de Dostoievsky el príncipe Myschkin, aterrado ante la imagen del Crucificado. Se trata de un recuerdo del propio Dostoievsky, quien poco antes había estado a punto de sufrir un ataque de epilepsia mientras contemplaba el Crucificado de Hans Holbein durante una estancia en Basilea [2]. Efectivamente, uno puede perder la fe mirando a la cruz: es ésta una idea que deberían tener presente quienes propagan hoy la consigna «Dios ha

[46] Cf. *Ser cristiano,* pp. 397-403: Singular invocación.
[47] Mc 15,34 (Sal 22,2); Mt 27,46. Sobre el proceso y la muerte de Jesús, cf. *Ser cristiano,* pp. 403-433: El fin.
[1] F. M. Dostoievsky, *Der Idiot* (Munich 1922) 380.
[2] *Das Tagebuch der Gattin Dostojewskijs,* ed. por R. von Fülöp-Miller-F. Eckstein (Munich 1959) 506s.



muerto. Viva Jesús». Porque, si Dios ha muerto, Jesús está acabado. En ese caso no hay razón para pensar que Jesús pueda seguir diciéndonos algo realmente importante y absoluto: sería uno más entre los grandes hombres de la historia universal que tuvieron que sufrir una muerte violenta por su noble causa. Pero también se puede decir lo contrario: si Jesús está absoluta y definitivamente muerto, lo está también su Dios. En tal caso no se ve qué podría seguir diciéndonos ese Dios cuya cercanía predicó él y que le dejó terminar en un fracaso. «Discurso del Cristo muerto desde lo alto del edificio del mundo: que Dios no existe», tal es la tétrica visión que ofrece Jean Paul ya en el decenio del destronamiento de Dios en Notre-Dame de París [3].

Pero ¿lo dejó Dios realmente en la estacada? ¿Se desautorizó a sí mismo su propio Dios de esta forma?

### a) Muerte, ¿y después?

La primera comunidad, que —hecho insólito— representa el comienzo del fecundo movimiento de Jesús, que proclamó con verdadera audacia a este maestro de falsedad, falso profeta, seductor del pueblo y blasfemo —al parecer condenado por Dios— como Mesías del propio Dios, Señor, Hijo de hombre e Hijo de Dios, esa primera comunidad era de otra opinión. Su fe pascual —cualquiera que sea su contenido concreto— es un hecho histórico y explica sola el origen del cristianismo. No es preciso repetir aquí lo que cabe decir sobre la dramática historia de la génesis de la fe pascual y sobre el origen del cristianismo [4]. Cuando se oye hablar de la fe pascual, no se debe pensar inmediatamente en las múltiples concreciones y configuraciones, condicionadas por la época, ni en las diferentes ampliaciones y ornamentaciones legendarias —condicionadas también por la situación— de las distintas ideas y narraciones en torno a la Pascua, por ejemplo, sobre el sepulcro vacío, el descenso a los infiernos y la ascensión [5]. Lo decisivo no se encuentra en esos elementos, sino en el único y gran mensaje pascual, en la única y sencilla fe pascual. Pese a todas las divergencias en lo que se refiere al tiempo y al lugar, a las personas y a la sucesión de los acontecimientos, hay un punto en el que coinciden los diferentes testigos del cristianismo primitivo, Pedro,

[3] Jean Paul, *Siebenkäs (1796/97),* en *Werke,* vol. 2, ed. por G. Lohmann (Munich 1959) pp. 7-565; pp. 266-271: Discurso de Cristo muerto desde lo alto del edificio del mundo: que Dios no existe.
[4] Sobre toda esta problemática, cf. H. Küng, *Ser cristiano,* 434-483: El comienzo.
[5] Cf. *Ser cristiano,* 441-451: Aclaraciones; 458-469: ¿Leyendas?

Pablo y Santiago, los evangelios, las cartas, los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis: *¡Jesús vive, vive por obra de Dios y junto a Dios!* Y porque vive por obra de Dios y junto a Dios, vive para siempre, es signo de esperanza y compromiso para nosotros. Y porque vive por obra de Dios y junto a Dios, está también justificado el Dios por quien luchó en su vida y en su muerte. Lo que en los últimos tiempos del Antiguo Testamento (libro de Daniel) y en la época intertestamentaria (escritos apócrifos, particularmente el libro de Henoc) comenzó a considerarse como una posibilidad positiva —que el hombre individual, la humanidad del fin del mundo o, al menos, los buenos vivirán eternamente— se ha hecho ya realidad en ese Uno. Tal es la confesión de los primeros testigos cristianos [6]. Cualquiera que fuera la forma en que lo experimentaron [7], estaban convencidos de ello y, sin temer los desprecios, las persecuciones ni la muerte, anunciaron entre las gentes como «mensaje alegre» (eu-angelion) la escandalosa noticia de la nueva vida eterna de un ajusticiado en la cruz con una confianza capaz de soportar todo.

Pero ¿hemos llegado por fin a un punto en que hay que proceder de forma irracional? ¿Puede un hombre del siglo xx legitimar esta fe ante el tribunal de su razón? ¿Es posible basar la propia fe únicamente en este solo hombre? En el siglo xx hay que concebir la *resurrección o resucitación* —ambas son expresiones metafóricas (despertar del sueño) de una realidad inimaginable e indescriptible— de forma menos primitiva, ingenua y acrítica que nunca. La resurrección no es un retorno a esta vida espacio-temporal: la muerte no queda anulada, sino vencida definitivamente. Tampoco se trata de una continuación de esta vida espacio-temporal: la misma expresión «después» de la muerte es desorientadora: en la eternidad no hay un antes y un después.

- *La «resurrección» alude más bien* a una vida nueva que rompe las dimensiones del espacio y el tiempo y se desarrolla en el dominio invisible, imperecedero e incomprensible de Dios: *esto es lo que se expresa con el término «cielo» —¡no el cielo de los astronautas, sino el cielo de Dios!—. Un adentrarse en la realidad más que un salir.*

Así, pues, definida positivamente, la resurrección significa que Jesús, al morir, no fue a parar a la nada, sino que, en la muerte

[6] La diferencia entre la concepción judía de la resurrección y la cristiana se expone en *Ser cristiano,* 451-458: La realidad última.
[7] El problema de las apariciones se estudia en *Ser cristiano,* 469-483: Génesis de la fe.



y de la muerte, pasó a esa última realidad que todo lo abarca sin dejarse abarcar por nada y fue asumido por esa realidad realísima que llamamos Dios. Y según la concepción de los primeros testigos, esto tiene importancia para todos, tiene importancia también para mí.

¿Y cómo voy a poder yo creer tal cosa en el siglo xx tras haber escuchado las objeciones de la crítica de la religión? La respuesta es: yo me hallo aquí ante una *alternativa* radical, ante una alternativa que han de afrontar todos, incluidos los ateos. Y ni el propio Ernst Bloch, ateo convencido, quiso excluir por completo la respuesta positiva: aquí concluyó con un humilde tal vez, quiso esperar a ver cómo se presentan la nada o el totalmente Otro [8]. Por consiguiente:

*O la muerte me sumerge en la nada:* esta actitud, cuando se vive con convicción sincera, merece respeto, y no han sido los espíritus más pequeños de la humanidad quienes han optado por la respuesta negativa. Como todo lo que guarda relación con el ateísmo y el nihilismo, semejante convicción no puede ser refutada. Pero tampoco es posible demostrarla positivamente. Nunca ha probado nadie que la muerte nos sumerja en la nada. Por supuesto: tal posibilidad —recordemos lo que se dijo sobre el fin del mundo [9]— dista de parecerme racional.

*O al morir me adentro en la última realidad,* que es también la realísima realidad primera que todo lo abarca sin dejarse abarcar por nada, llamada *Dios:* esta posibilidad —como todo lo que guarda relación con Dios [10]— no puede demostrarse positivamente con argumentos racionales, pero tampoco es posible refutarla. Sin embargo, yo puedo aceptarla con una confianza plenamente racional, ilustrada. Sin ningún género de dudas considero más racional, verdaderamente racional, que la muerte no me sumerge en la nada, sino que al morir me adentro en Dios.

*¿Cómo puedo justificar ante mi razón semejante confianza?* Creer en la «resurrección» no significa creer en ciertas curiosidades inverificables. Pero yo creo en Dios y sé por qué creo. El hecho de que, para los creyentes, Dios no dejó en la muerte a Jesús de Nazaret, sino que lo resucitó, justifica también mi confianza en él. El Cristo Jesús resucitado muestra hasta qué punto puede uno fiarse de este Dios. Y me parece lógico no detenerme a medio camino con mi fe confiada en Dios, sino recorrerlo consecuente-

[8] Cf. W. Jens, *Ein Segel in eine andere Welt. Trauerrede auf Ernst Bloch:* «Die Zeit» (12-8-1977).
[9] Cf. pp. 890ss: ¿Qué ocurrirá al final?
[10] Cf. pp. 779ss: Fe en Dios racionalmente justificada.

mente hasta el fin. Porque si Dios existe realmente y si el Dios que existe es realmente Dios, no es sólo el Dios del principio, sino también el Dios del fin, no sólo es alfa, sino también omega, no sólo es mi creador, sino también mi consumador. Por consiguiente, con una confianza plenamente racional puedo confiar en que, como Jesús de Nazaret, en la muerte, con la muerte y desde la muerte me adentraré en Dios. Mejor: seré recogido por él. Porque la muerte es asunto mío, pero la resurrección a la vida sólo puede ser cosa de Dios: el propio Dios me acoge en sí mismo, realidad primera y última que todo lo abarca sin dejarse abarcar por nada, me llama, me cobija, es decir, me acepta y me salva definitivamente. Y eso ocurre en la muerte o, mejor, desde la muerte como acontecimiento personal basado en la acción y la fidelidad de Dios. Tal es la nueva acción creadora, oculta e inimaginable, del que llama a la existencia lo que no es. Por eso, y no como «intervención» sobrenaturalista contraria a las leyes naturales, es para mí un auténtico don y un verdadero milagro.

Puesto que en esta vida nueva entra en juego la realidad última, el propio Dios, para mí es claro de antemano que se trata de una cuestión de *fe*. Es un acontecimiento de nueva creación que rompe mi última frontera, la muerte, y con ello, el horizonte de mi mundo y mi pensamiento. Significa, en efecto, la irrupción definitiva en la verdaderamente otra dimensión del hombre unidimensional: en la realidad manifiesta de Dios. Y cuanto menos intrascendente y más profunda es una verdad, más fácil resulta ponerla en duda. Evidentemente, la «razón pura» se encuentra aquí ante una frontera infranqueable; no hay más remedio que estar de acuerdo con Kant. El paso de la muerte a Dios no puede comprobarse empíricamente, como tampoco cabe comprobar empíricamente, por otra parte, el paso a la nada. El tránsito a Dios es lo-que-no-puede-preverse ni demostrarse, pero sí esperarse mediante la fe. Tampoco se ha logrado demostrar la resurrección de Jesús mediante argumentos históricos («sepulcro vacío»): en este punto fracasó siempre la apologética tradicional. Dado que aquí el hombre tiene que habérselas con Dios, es decir, con el invisible, incomprehensible e indomeñable por definición, la única actitud adecuada e incluso requerida es la confianza creyente, la fe confiada, pero una fe y una confianza ilustradas, examinadas por la razón. Ningún camino conduce a la vida eterna sin pasar por la fe. Ni la propia resurrección de Jesús representa un milagro que sirva de credencial: ella misma es objeto de fe.

Por la fe confío en que este Dios puede hacer todo, incluso lo último, incluso superar la muerte. El Creador todopoderoso que llama de la nada al ser puede llamar también de la muerte a la vida. Hay que confiar en que el creador y conservador del universo y del hombre, y sólo él, es capaz de decir, incluso ante la muerte y la agonía, una palabra que trascienda las fronteras de todo lo experimentado hasta ahora: hay que confiar en que tiene la última palabra lo mismo que tuvo la primera. Quien cree seriamente en el Dios eterno y vivo cree también en la vida eterna de Dios, en su propia vida eterna. Si comienzo el credo con la fe en un «Dios creador todopoderoso», también puedo concluirlo serenamente con la fe en «la vida eterna».



### b) El Hijo de Dios.

Es innegable que por medio de Jesús de Nazaret se otorgó a los hombres esa gran esperanza. ¿Puede sorprender que estas experiencias de fe, vocaciones de fe y conocimintos de fe centrados en el Jesús histórico tuvieran repercusiones en lo que los cristianos creían de él? Una cosa es segura: desde Jesús se pudo entender a Dios de forma totalmente distinta, se puso de manifiesto quién es Dios, Dios reveló su verdadero rostro. Y hay algo que resulta cada vez más claro: desde Dios se puede entender a Jesús de forma completamente distinta: con todas sus palabras y sus obras, Jesús interpretó a Dios. Pero ¿no debió de aparecer el propio Jesús bajo una luz enteramente diferente desde este Dios presentado de forma nueva? Efectivamente, la predicación e invocación de Dios como Padre, singularmente nueva, proyectaron su luz sobre quien lo anunciaba e invocaba de forma tan singular. Y lo mismo que ya entonces era imposible hablar de Jesús sin hablar de este Dios y Padre, más tarde resultó difícil hablar de este Dios y Padre sin hablar de Jesús. Es decir, la postura que se adopta ante Jesús determina la actitud que se tiene ante Dios, qué se piensa de Dios, a qué Dios se adora.

En esto estriba la cuestión cristológica: en la *relación de Jesús con Dios*. Aquí alcanza el problema de Dios su máxima profundidad. ¿La máxima profundidad? ¿No es precisamente en este punto donde encuentran dificultades muchos hombres de hoy? ¿Jesús? Sí. ¿Dios? De acuerdo. Pero ¿Hijo de Dios? ¿No se trata de unas concepciones mitológicas inaceptables para una mentalidad moderna? Si a unos les disgusta repetir las antiguas confesiones de fe, que ya no entienden, otros temen la supresión de las fórmulas en que siempre han creído. En *Ser cristiano* intentamos —conscientes de nuestra propia falibilidad— ayudar a unos y otros a reinterpretar las fórmulas antiguas a la luz del mensaje cristiano originario. En general, nuestro esfuerzo ha sido acogido

con gratitud[11]. Con el mismo propósito vamos a sintetizar aquí algunos puntos importantes de la problemática cristológica en el contexto del problema de Dios.

Es cierto que, a diferencia de la predicación corriente y la religiosidad popular, la Iglesia nunca puso a Jesús en lugar de Dios

[11] Muy distinta ha sido la reacción de la Conferencia Episcopal Alemana. En su declaración pública del 3 de marzo de 1977 sobre *Ser cristiano,* que ya es la segunda, imputa al autor sostener que Cristo Jesús fue «sólo un hombre ejemplar» y «un mero portavoz y representante (¡Sachverwalter!) de Dios». Yo rechazo tal imputación como un falseamiento, incomprensible para mí, de mi pensamiento. Lo mismo tengo que decir con respecto a la imputación práctica de que he negado ciertas afirmaciones cristológicas del Símbolo Niceno. Todo lo contrario: mi objetivo fue exponerlas de forma inteligible para el hombre de hoy. Uno se pregunta qué sentido tienen, ante un magisterio al parecer incapaz de aprender, la apertura a la discusión, la correspondencia y las conversaciones mantenidas con los obispos para dar explicaciones. Cabe preguntar quién merece en esta situación el reproche de «desorientar y confundir a los lectores». También forma parte de este cuadro el volumen colectivo que, con conocimiento de la Comisión de la Fe del Episcopado Alemán, publicó contra *Ser cristiano* un grupo de teólogos escogidos y cuyo lanzamiento fue apoyado con diversas medidas. Varios trabajos de dicho volumen, que apareció con el engañoso título *Discusión en torno a 'Ser cristiano' de Hans Küng (Diskussion um Hans Küng 'Christsein')* en 1976, contienen, más que una discusión, una serie de equívocos, interpretaciones erróneas y denigraciones, sin que se hayan hecho contrapropuestas mejores ni se haya ofrecido al autor —como en el debate sobre la infalibilidad— la posibilidad de publicar una réplica en el citado volumen. Todo esto hizo necesaria una *Respuesta a mis críticos (Antwort an meine Kritiker),* aparecida en «Frankfurter Allgemeine Zeitung» el 22 de mayo de 1976. Ahora bien, el hombre de hoy espera de los obispos que luchen de forma fidedigna no sólo por un sistema dogmático y una institución, sino por la causa de Dios y de Cristo en la sociedad actual y que anuncien el mensaje de manera inteligible y lleven a cabo las reformas prácticas urgentes desde hace tiempo. En ese caso probablemente no sería necesario condenar a ciertos teólogos.

Mientras se imprimía el manuscrito de *¿Existe Dios?* apareció la tercera declaración (junto con una documentación) de la Conferencia Episcopal Alemana contra *Ser cristiano.* Considero intolerable no sólo que se publicaran sin mi consentimiento cartas personales dirigidas a los presidentes de la Conferencia Episcopal Alemana, contra lo que inútilmente protesté, sino sobre todo que dicha Conferencia Episcopal no haya podido esperar a que los problemas teológicos controvertidos volvieran a abordarse, profundizarse y —así lo espero— aclararse en la presente obra. Por eso me vi forzado a aprobar la publicación de un conjunto de documentos que contienen la verdad íntegra: *Um nichts als die Wahrheit. Deutsche Bischofskonferenz contra Hans Küng. Eine Dokumentation* (Nada más que la verdad. La Conferencia Episcopal Alemana contra Hans Küng. Los documentos), ed. por W. Jens (Munich 1978); dicha obra contiene también mi «Llamada a la concordia».

El ulterior contexto teológico y biográfico se expone en el libro, publicado igualmente en la primavera de 1978, de H. Häring y K.-J. Kuschel (eds.), *Hans Küng. Itinerario y obra* (Cristiandad, Madrid 1978).



ni, por tanto, eliminó prácticamente a Dios, como afirma exageradamente Ernst Bloch, el cual persigue sus intereses específicos. La doctrina trinitaria ortodoxa jamás ha identificado sin más a Jesús con Dios; ha insistido siempre en la diferencia real entre Dios y Jesús. El hecho de que, sin embargo, la comunidad primitiva confesara que el Jesús resucitado se halla junto a Dios —«a la derecha del Padre»— está basado en razones muy serias. Porque, según la costumbre de la Antigüedad, quien está o se sienta a la derecha del rey, es hijo o representante suyo. Y así se presentaba ahora Jesús a su comunidad: él, que durante su vida terrena había hablado y actuado desde una experiecia de Dios, una presencia de Dios y una certidumbre de Dios en definitiva inexplicables, desde una unión con Dios su Padre y que ahora está «exaltado» junto a Dios. Jesús se identificó con Dios hasta en la muerte; Dios, por su parte, está identificado con él en la nueva vida.

Según una opinión compartida por muchos de los más destacados exegetas del Nuevo Testamento, Jesús no se aplicó ningún *título mesiánico,* excepto el ambiguo «Hijo de hombre». Sin embargo, la aplicación de tales títulos a Jesús tenía sus raíces en su vida y su predicación históricas. Y ahora, tras la experiencia y el encuentro de su resurrección, la comunidad no considera ningún título, ni siquiera el más elevado, desmesurado para Jesús: en el Nuevo Testamento se le aplican más de 50 títulos diferentes, entre los que destacan Hijo de hombre, Señor, Mesías, Cristo, Hijo de David, Siervo de Dios, Salvador, Hijo de Dios y Palabra de Dios. La opción a favor o en contra del reino de Dios, a la que Jesús había retado durante su vida terrena, se transformó en opción a favor o en contra de aquel que ya había entrado en el reino de Dios y lo personificaba. El que llamaba a la fe se convirtió en el contenido de la fe, el «evangelio de Jesús» se transformó en el «evangelio sobre Jesús». No sólo se creía como él, sino que se creía en él. Jesús pasó a ser el determinante en su predicación, en su comportamiento y en todo su destino; el determinante para quienes creen en él, para sus relaciones con el prójimo, con la sociedad y, sobre todo, con Dios.

Algunos de estos títulos fueron pasando a segundo término con el paso del tiempo, cuando se comenzó a estructurar la profesión de fe en Cristo sobre la base de una reflexión teológica. Dejaron de ser inteligibles, como el título «Hijo de hombre», tan frecuente en los evangelios, pero no utilizado en las confesiones de fe. Otros cobraron mayor importancia y ampliaron su significado. Así, el título judío «Mesías» (Ungido), traducido por el término griego «Christós», se unió al nombre Jesús para formar

un nombre propio inconfundible: «Jesucristo». Unas 500 veces se llama a Jesús «Cristo» en el Nuevo Testamento.

Por consiguiente, pese a que Jesús es uno y una es la fe en Cristo, ya en el Nuevo Testamento hay títulos cristológicos, imágenes de Cristo y cristologías muy diferentes. *Hijo de Dios* manifestó en este contexto un dinamismo que no poseyó ningún otro título. Sin embargo, no era una creación original de la comunidad cristiana. Lo hemos dicho: ya en el Antiguo Testamento se llama «hijo de Dios» al pueblo de Israel y, particularmente, a su rey, que en el momento de la entronización es constituido «hijo de Yahvé». Este título se aplica ahora a Jesús: por la resurrección y la exaltación, Jesús es «constituido Hijo de Dios en plena fuerza» [12] —como dice una antigua confesión de fe recogida en la introducción de la carta a los Romanos— o bien, de acuerdo con el salmo de entronización ya citado, es «engendrado» el día de Pascua [13]. Es evidente que el título no alude a la procedencia de Jesús, sino a sus derechos y a su poder. No se refiere a una filiación física como en el caso de los héroes y los hijos de dios paganos, sino a una elección y delegación efectuada por Dios.

El título «Hijo de Dios» expresaba con mayor claridad que otros a los hombres de aquel tiempo hasta qué punto pertenece a Dios el hombre Jesús de Nazaret; hasta qué punto está al lado de su Dios: ya no se halla en la comunidad ni en el mundo, sino frente a la comunidad y al mundo, sometido sólo al Padre y a nadie más. En su condición de exaltado definitivamente a la derecha de Dios, Jesús es ahora, en sentido pleno y definitivo —«de una vez por todas», insuperable e irrevocablemente—, el encargado, plenipotenciario, abogado, portavoz, procurador, embajador, fiduciario, hombre de confianza, vicario y representante de Dios ante los hombres [14]. Los títulos son muchos. Y todos ellos resuenan cuando empleamos el título Hijo de Dios, sumamente complejo en sus orígenes. Todo esto se expresa también en otros enunciados del Nuevo Testamento de tonalidades diferentes: Jesús es el redentor y reconciliador, el único mediador y sumo sacerdote de la nueva alianza entre Dios y los hombres; es el camino, la verdad y la vida.

Era inevitable que en el curso de tales reflexiones surgiera una

[12] Rom 1,3s.
[13] Cf. Hch 13,33 (Sal 2,7).
[14] Una excelente síntesis de las afirmaciones neotestamentarias sobre el «Hijo de Dios» las ofrece M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte* (Tubinga 1975) 143s.



pregunta: ¿no es el Resucitado el mismo que el Jesús histórico? Ahora bien, si el Resucitado es el Jesús histórico, ¿no debió estar ya latente en el Jesús histórico lo que está patente en el Resucitado? Más aún, si el Resucitado está al lado de Dios, si ya el Jesús histórico venía de Dios, tenía su origen en Dios, ¿no debe el Jesús histórico haber estado siempre al lado de Dios, como Hijo suyo? ¿Ya antes de su bautismo y antes de su nacimiento? Efectivamente, otros escritos neotestamentarios anticiparon el momento de su constitución como Hijo de Dios: al bautismo como comienzo de su vida pública [15] o al nacimiento [16], incluso a antes del nacimiento, a la eternidad de Dios [17]. Cristo Jesús es no sólo Hijo de Dios, sino también Hijo de Dios desde la eternidad.

¿Qué significa *Hijo de Dios desde la eternidad?* En otro lugar hemos expuesto detalladamente el significado que a la luz del Nuevo Testamento puede tener hoy para nosotros la preexistencia eterna de Jesús [18]. Aquí vamos a ser breves: era convicción de la primera generación cristiana.

- *Para quien opta por Jesús, lo que ha acontecido en él y con él no se explica por el mero curso de la historia humana; en su primer origen sólo se explica desde el Dios eterno.*
- *Desde toda la eternidad no hay otro Dios que el que se ha manifestado en Jesús.*
- *Como no hay más Dios que el revelado en Jesús, el propio Jesús cobra desde este Dios universal un significado también universal.*
- *De este modo, todo hombre está llamado a trascender con confianza creyente el mundo y su tiempo hacia una dimensión nueva, la eterna. ¡En Jesús tiene lugar el eterno llamamiento de Dios a los hombres! Aquí radica la importancia decisiva y única —imprescindible también en nuestros días— de Jesús para la concepción de Dios y la relación con los hombres.*

Precisemos estas afirmaciones: el exegeta católico Wilhelm Thüsing, en evidente coincidencia con Karl Rahner, afirma algo con lo que habrá que estar de acuerdo: «La 'misión del Hijo' no presupone que el que ha de ser enviado haya existido como tal con anterioridad a su misión; es decir, que haya sido preexistente en sentido temporal. Creo que tanto en el pensamiento de Pablo

[15] Mc 1,9-11.
[16] Lc 1,32.35.
[17] Gál 4,4; Jn 3,16.
[18] Cf. H. Küng, *Ser cristiano*, 564-572: Verdadero Dios y verdadero hombre.

como en el de los otros escritos del Nuevo Testamento la 'misión del Hijo' puede implicar la creación del hombre Jesús» [19]. Según Thüsing, hay que «preguntar si la clave 'preexistencia' no podría traducirse hoy de otra manera»; porque «no podemos pasar de largo sin reflexionar sobre el concepto tradicional de preexistencia y sin examinarlo para descubrir su núcleo de verdad y su función de salvaguardia» [20]. Basándose en el teólogo católico de Bonn Wilhelm Breuning, Thüsing relacicna la preexistencia de Jesús con la «preexistencia» de todos los hombres, que desde antes del comienzo del mundo fueron elegidos y predestinados por Dios en Cristo según el beneplácito divino. «Pero esto no significa que el singular fundamento —radicado en el mismo Dios— de la misión del mediador absoluto de la salvación deba ser equiparado a la 'preexistencia' de los 'muchos' que han de ser salvados, la cual se basa en la predestinación y elección por parte de Dios» [21]. Franz Mussner, también exegeta católico, aprueba las consideraciones de Thüsing y concluye: «La doctrina cristológica sobre la preexistencia del hombre y profeta Jesús de Nazaret sólo enuncia que el-existir-para-Yahvé, que se ha revelado definitivamente en el hombre Jesús de Nazaret —entendiendo aquí 'revelar' en el sentido estricto del término—, ya se daba siempre 'desde la eternidad'» [22].

No cabe duda de que en la teología de escuela —y no sólo en la católica— se ha entendido a veces erróneamente la noción de preexistencia, incluso cuando ya se habían elaborado y valorado de forma nueva los datos bíblicos. De ahí que el exegeta católico Karl Hermann Schelkle advierta aquí con toda claridad: «Puede producirse un estrechamiento de la cristología si ésta se elabora partiendo de la preexistencia, como pueden estar tentadas a hacer no sólo la conciencia común de la fe, sino también la dogmática de escuela. En ese caso, la cristología se centra en la encarnación acaecida en el milagroso nacimiento de Cristo. Pasa a segundo término el significado que el itinerario histórico de Jesús tiene en el plano de la revelación. La resurrección desvela el significado del nacimiento. La expectativa escatológica de la segunda venida y de la consumación pasa a ser algo accidental» [23].

[19] K. Rahner-W. Thüsing, *Cristología. Estudio teológico y exegético* (Cristiandad, Madrid 1975) 250.
[20] *Ibíd.*, 250s.
[21] *Ibíd.*, 251.
[22] F. Mussner, *Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion*, en L. Scheffczyk (ed.), *Grundfragen der Christologie heute* (Friburgo 1975) 77-113; cita tomada de la p. 103.
[23] K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments* II (Düsseldorf 1973; trad. española: *Teología del Nuevo Testamento*, Barcelona 1975) 189s.



De hecho hay que evitar una reducción de la cristología tanto con respecto a la idea de preexistencia como con respecto a la concepción de la encarnación. El término y concepto de *«in-carnatio»* («en-sarkosis», «encarnación») se impuso poderosamente por influjo del prólogo de Juan. Este es el único pasaje del Nuevo Testamento en que aparece esa idea de la «Palabra» o «Logos» divino que preexiste desde la eternidad junto a Dios y como Dios en la esencia divina y que se hace carne por los hombres: la encarnación de la Palabra divina como *revelación* —vida, luz, verdad— de Dios en el mundo [24]. Pero ya en los escritos paulinos y deuteropaulinos anteriores a Juan se formulan no pocos enunciados sobre la encarnación del Hijo de Dios, todos los cuales están redactados en forma de himnos [25] o de confesiones de fe [26] y en su mayoría podrían remontarse al acervo de fórmulas prepaulinas [27]: interpretan la encarnación primariamente como *anonadamiento* o humillación para fundamentar el amor y el desprendimiento cristiano.

El Nuevo Testamento insiste siempre en la distinción entre el Hijo de Dios y Dios Padre, en la obediencia y subordinación del Hijo con respecto al Padre. El Padre es mayor que él, y hay cosas que él ignora y el Padre conoce [28]. En el Nuevo Testamento jamás se habla de la encarnación del propio Dios. Siempre es el Hijo o la Palabra de Dios quien se ha hecho hombre; de todos modos, se va acentuando cada vez más su identificación con Dios Padre mediante la atribución de propiedades divinas. Pero en el Nuevo Testamento el término «Dios» (ho theós) designa prácticamente siempre al Padre [29]. A Jesús casi nunca se le llama directamente «Dios», y en Pablo nunca. Prescindiendo del Evangelio de Juan —en la exclamación del incrédulo Tomás: «Señor mío y Dios mío» [30]—, escrito cincuenta años más tarde, Jesús no es denomi-

Cf. también D. Wiederkehr, *Esbozo de una cristología sistemática*, en J. Feiner-M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis* III/1 (Cristiandad, Madrid 1969) 505-669, sobre la preexistencia, pp. 560-566, espec. p. 561. Mi colaborador K.-J. Kuschel está estudiando en la actualidad el problema de la preexistencia del Hijo de Dios desde el punto de vista histórico-exegético y teológico-sistemático en su escrito de habilitación.
[24] Cf. Jn 1,1-14.
[25] Cf. Flp 2,6-11; 1 Tim 3,16.
[26] Cf. Rom 1,3s; 2 Tim 2,8.
[27] Cf. Gál 4,4, sin duda el primer texto escrito sobre la encarnación; luego 2 Cor 8,9; Rom 8,3 y finalmente Tit 2,11; 3,4. Ofrece un análisis de estos textos K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments* II, pp. 151-168 (con bibliografía).
[28] Cf. Jn 10,29; 14,28; Mc 13,32.
[29] Cf. K. Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento*, en *Escritos de Teología*, vol. 1 (Madrid 1961) 93-166.
[30] Jn 20,28.

nado directamente «Dios» más que en raros casos excepcionales, todos ellos tardíos e influidos por la mentalidad helenística [31]. Estos datos exegéticos aconsejan llamar a Jesús «Hijo de Dios» en vez de «Dios» sin más, para evitar cualquier equívoco.

Si se quiere hoy hablar sin equívocos sobre la *encarnación* del Hijo de Dios, es preciso no referirla exclusivamente al punctum mathematicum o mysticum de la concepción o el nacimiento de Jesús: hay que referirla más bien *a todo el conjunto de su vida y su muerte:*

- *La encarnación de Dios en Jesús significa que la palabra y la voluntad de Dios han tomado forma humana en todos los discursos de Jesús, en toda su predicación, comportamiento y destino: en todas sus palabras y obras, en sus sufrimientos y en su muerte, en su persona entera, Jesús anunció, manifestó y reveló la palabra y la voluntad de Dios: como en Jesús coinciden plenamente las palabras y las obras, la doctrina y la vida, el ser y el actuar, él es corporalmente, en forma humana, palabra, voluntad e Hijo de Dios.*

Las afirmaciones sobre la función, que ocupan indudablemente el primer plano, no deben separarse de los enunciados ontológicos. En esta perspectiva global, no especulativa, sino histórica, es posible entender hoy que ya antes de Pablo y luego en la tradición paulina se concibiera a Jesús como revelación de la fuerza y sabiduría de Dios [32], como cabeza y señor de la creación [33], como imagen y reflejo de Dios [34], como el «sí» de Dios [35]. Desde esta perspectiva puede entenderse también que Juan llame a Jesús no sólo Palabra de Dios [36], sino, indirectamente, igual a Dios [37], más aún, Señor y Dios [38]. Y en esta misma perspectiva es posible entender también afirmaciones tan difíciles y profundas como «en Cristo habita corporalmente la plenitud de la divinidad» [39], «la Palabra de Dios se hizo carne» [40]. Al menos, esto es lo que nosotros queremos decir cuando hablamos de «Dios en Cristo Jesús». Y en este sentido aceptamos plenamente lo que enseña el Concilio de Nicea (325) cuando llama a Cristo Jesús «Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre» [41].

[31] Jn 1,1: el Logos preexistente; Jn 20,28: en la confesión de Tomás; con seguridad en Heb 1,8, quizá también en 2 Tes 1,12; Tit 2,13; 2 Pe 1,1.
[32] Cf. 1 Cor 1,30. [33] Cf. 1 Cor 11,3; 8,6; Col 1,15-18; 2,10; Ef 4,15s.
[34] Cf. 2 Cor 4,4.6; Rom 8,29; Col 1,15. [35] Cf. 2 Cor 1,20.
[36] Jn 1,1-14. [37] Cf. Jn 5,18s; 10,33-38; 19,7.
[38] Cf. Jn 20,28; 1 Jn 5,20. [39] Col 2,9. [40] Jn 1,14.
[41] *Symbolum Nicaenum* (Denz. 54).



Tales declaraciones se prestan a *equívocos* contra los que es preciso tomar precauciones. Según el Nuevo Testamento, la relación entre el Padre y el Hijo no debe dar pie a la aparición de un biteísmo (doctrina que afirma la existencia de dos dioses): Dios es uno y único, y no se puede hablar de Dios simplemente como se habla del hombre ni se puede hablar del hombre simplemente como se habla de Dios. Ahora bien, según el Nuevo Testamento, tampoco se da una sencilla identidad entre el Padre y el Hijo, como enseñaron ciertas corrientes heterodoxas de los primeros siglos (monarquianismo, sabelianismo): el Hijo no es simplemente el Padre ni el Padre es simplemente el Hijo: según el Nuevo Testamento cabe afirmar positivamente:

- *El verdadero hombre Jesús de Nazaret es para el creyente revelación real del único Dios verdadero y, en este sentido, Palabra e Hijo de Dios.*

*El Evangelio de Juan* expone con especial claridad esa *unidad* que en el plano de *la revelación* existe entre el Padre y el Hijo: puesto que el Padre conoce al Hijo y el Hijo al Padre [42], puesto que el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre [43], puesto que, consiguientemente, el Padre y el Hijo son uno [44], puede decirse que quien ve al Hijo ve también al Padre [45]. Aquí no hay mitología, ni mística, ni metafísica, sino una afirmación escueta y fundamental: *en la actuación y en la persona de Jesús sale al encuentro el propio Dios de forma incomparable y definitiva.* Se manifiesta Dios, no de forma perceptible para el observador neutral, pero sí para el hombre que cree y se entrega confiadamente a Jesús.

¿Qué significa todo esto hoy para mí? Tras las reflexiones sobre el Dios de las religiones y de los filósofos, para mí hay una cosa clara: si quiero dar hoy una solución adecuada al problema de Dios en el mundo moderno, no puedo renunciar a la tradición judeo-cristiana. Pese a su innegable grandeza, el Dios de los filósofos resulta insuficiente tanto en el plano intelectual como en el emocional: es desvaído y abstracto; en este punto hay que dar la razón a Heidegger. El Dios del Antiguo Testamento —que no me obliga a abandonar mis ideas filosóficas— es ya el Dios más divino, el Dios concreto con propiedades, con rostro humano. Y este rostro de Dios, que en el Antiguo Testamento está todavía oculto y es a veces ambiguo, me lo manifiesta el hombre Jesús de Naza-

[42] Cf. Jn 10,15.38. [43] Cf. Jn 10,38; 14,10s.20; 17,21-23.
[44] Cf. Jn 10,30. [45] Cf. Jn 14,9; 12,45; 5,9.

ret en toda su existencia y actividad, en sus palabras y obras, incluso en su pasión y muerte. Cuando miro a Jesús tengo una seguridad increíblemente consoladora: ante este Dios no tengo que extremecerme y temblar atemorizado, no tengo que rebajarme y empequeñecerme; no tengo que cavilar sobre los enigmáticos designios de Dios ni que rastrear desorientado sus oscuros propósitos. Y merecen mi agradecimiento quienes me han transmitido, en vez de una «intoxicación de Dios»[46], un «Dios más benévolo». Lo sé: donde está Jesús, está también Dios; Jesús me dice cuál es la voluntad de Dios; cuando Jesús actúa y habla, Dios está a su lado; cuando Jesús sufre y muere, Dios está presente ocultamente[47].

Por eso puedo llamarle rostro o faz de Dios, pero también Palabra o Hijo del mismo Dios. Todos estos términos metafóricos expresan la peculiar relación de Dios con Jesús y de Jesús con Dios: su significado como revelador de Dios. ¿No se ve ahora con más claridad por qué sólo desde Dios puedo captar lo que Jesús es y significa en su dimensión más profunda; por qué ha de tener para la humanidad y para mí esa importancia única y determinante; por qué es precisamente él y no otra de las grandes figuras de la humanidad —ni siquiera Buda, Confucio o Mahoma, ni siquiera Marx o Freud— quien puede llamar al seguimiento de forma absoluta y vinculante? *¡En Jesús me invita a ponerme en camino el único Dios Padre en persona!* Es éste un punto en el que no tengo más remedio que estar de acuerdo con Blaise Pascal y que constituye para mí lo verdaderamente decisivo. Porque las ulteriores descripciones teológicas de la relación de Jesús con Dios parecen secundarias y no tienen por qué estar en contradicción: cabe definirla de forma ontológica o más funcional, partiendo de enunciados ontológicos abstractos o de proposiciones soteriológicas concretas. Uno puede preferir las afirmaciones funcionales y, sin embargo, decir: Jesús no sólo «funciona» y «actúa» para mí como Palabra e Hijo de Dios, sino que también lo *es,* y no sólo lo es para mí, sino también en sí mismo.

Algunos hombres de hoy preferirían no seguir formulando su fe con las categorías helenísticas de entonces. En aquella época apenas cabía otra posibilidad que hablar de Jesús con categorías como hipóstasis, persona, naturaleza, esencia, identidad de naturaleza, semejanza en la esencia. Pero hoy podemos decir lo mismo de otra manera. Lo que me obliga no es la terminología, sino la

[46] Cf. T. Moser, *Gottesvergiftung* (Francfort 1976). Lema: «Alegraos de que vuestro Dios haya sido benévolo»; cf. pp. 22, 100.
[47] Cf. H. Küng, *Ser cristiano,* 543-554: Dios y el sufrimiento.



realidad atestiguada por el Nuevo Testamento: el propio Jesús. No son decisivas, por ejemplo, las palabras del primer Concilio ecuménico de Nicea (325) interpretadas literalmente. Pero la definición —formulada contra Arrio— de la «identidad de naturaleza» (homo-ousía) de Jesús con Dios Padre encierra algo que sí es decisivo: no volver a introducir subrepticiamente en el cristianismo un politeísmo, no hacer de Jesús un segundo dios o un semidiós y afirmar que en él está plenamente presente y activo el único Dios verdadero. Habrá que estar de acuerdo con los Padres de Nicea en que toda nuestra redención depende de que en Jesús se encuentra el Dios uno, que es real y verdaderamente el único Dios: ¡manifestado en Jesús como en su Hijo!

El Concilio de Calcedonia (451) destacó más tarde, junto a la consustancialidad con el Padre, la consustancialidad con nosotros los hombres: *que en Jesús están en juego a la vez el verdadero Dios y el verdadero hombre.* De hecho, Jesús de Nazaret no me dice nada definitivamente importante si no es anunciado como el Cristo de Dios. Pero un Cristo excesivamente divino tampoco me dice gran cosa si no se identifica con el hombre Jesús de Nazaret. Frente a una jesusología ateológica y una cristología ahistórica, el hecho de que el nombre Jesús y el título Cristo se hayan unido para formar un nombre propio es clara muestra de que para el Nuevo Testamento el verdadero Jesús es el Cristo de Dios, y el verdadero Cristo el hombre Jesús de Nazaret, fundidos ambos en una verdadera y real unidad: «Jesucristo».

Decir «Señor, Señor» me parece tan poco importante como decir «Hijo de Dios, Hijo de Dios». Lo que considero decisivo es que en la historia de Cristo Jesús están verdaderamente presentes Dios y el hombre. El Nuevo Testamento no avala una interpretación de la historia de Jesucristo en la que Cristo Jesús sea sólo hombre: un mero predicador, profeta o maestro de sabiduría, un puro símbolo o paradigma de experiencias humanas fundamentales. Pero el Nuevo Testamento tampoco avala una interpretación de la historia de Jesucristo en la que Cristo Jesús sea sólo Dios o simplemente Dios: un Dios sin deficiencias ni debilidades humanas, un Dios que camina sin poner los pies en la tierra. Formulado positivamente, esto significa dos cosas:

Jesús de Nazaret es para mí el *Hijo de Dios:* porque toda la importancia de lo que sucedió en y con Jesús radica en el hecho de que en él (que se presentó a los hombres como abogado, vicario, representante y lugarteniente de Dios y que fue confirmado por Dios como el Crucificado resucitado a la vida) *está presente y actúa el Dios* amigo del hombre: *a través de él habló, actuó y se reveló definitivamente el mismo Dios.* Del ropaje mitológico, se-

mimitológico y legendario puedo prescindir aquí exactamente igual que al formular mi fe en el Dios creador o en el Dios consumador. Pero yo querría seguir afirmando la irrepetibilidad, originalidad e insuperabilidad de su persona y de la llamada, la oferta y la exigencia que él formuló. Porque a través de él habla y actúa Dios de forma definitiva, Jesús es para mí el Cristo de Dios, su revelación y su imagen, su Palabra y su Hijo. ¡El y ningún otro: él como único, como «unigénito»!

Y precisamente así puedo afirmar luego contra todas las piadosas tendencias de deificación que Jesús, como Hijo de Dios, fue *plena e íntegramente hombre* sin restricción alguna y con todas las consecuencias: como los hombres, podía sufrir, sintió soledad e inseguridad, no se vio libre de las tentaciones, las dudas y los errores. Pero, en contraste conmigo y con todos los demás hombres (incluidos los santos y los fundadores de religiones), él no fue un simple hombre, sino, precisamente en cuanto Palabra e Hijo de Dios, *el* verdadero hombre. Por ser el hombre verdadero, en el que la teoría y la praxis, el ser y el actuar, las enseñanzas y la vida forman una unidad, me ofreció a través de su predicación, su comportamiento y su destino un modelo de humanidad que me permite, si lo acepto con plena confianza, descubrir y realizar el sentido de mi condición humana y de mi libertad en una vida de entrega a los demás. En cuanto confirmado por Dios, Jesús representa, pues, el criterio último, seguro y permanente de ser hombre. Una cristología o teoría sobre Cristo puede ser importante, pero lo son mucho más la fe en Dios y el seguimiento de Cristo. Lo decisivo es ser cristiano, y eso me lo posibilita Cristo Jesús. Por eso me atrevo a confesar sin vacilaciones: «Creo en Jesucristo, Hijo único de Dios».

c) Lo cristiano del Dios cristiano.

Lo que hemos expuesto sobre el Hijo de Dios es sin duda importante; pero no basta para determinar lo específicamente cristiano. No fue el hecho de ser Hijo de Dios lo que distinguió en aquella época a Jesús de Nazaret de tantos héroes y semidioses que eran también hijos de dios; como Hijo de Dios, Jesús podría haber compartido el panteón sincretista del helenismo con incontables hijos de dioses, héroes y genios, reyes y emperadores de estirpe divina. Sino... sí, ¿en qué se distingue Jesús de todos los demás, por qué es inconfundible?

*Marcos,* primer evangelista y creador del género literario «evangelio», desconocido hasta entonces, no comienza por la preexistencia, la milagrosa concepción y el nacimiento del Hijo de



Dios, como debería haber hecho de acuerdo con la dogmática tradicional. Estas cosas no le interesan en absoluto. Ni siquiera menciona tales «hechos salvíficos»: empieza su relato sobre Jesús Hijo de Dios con Juan el Bautista y el bautismo de Jesús. Según Marcos, la filiación divina no se basa en un nacimiento o concepción milagrosa, sino en la misión de Dios, que en el bautismo llama a Jesús a seguir un determinado camino. En Marcos, el hecho de que Jesús es Mesías e Hijo de Dios queda oculto para el público hasta la pasión, momento en el que Jesús acepta el título «Hijo de Dios», pero no lo utiliza personalmente. Sólo en el instante de su muerte se proclama públicamente el secreto de Jesús: lo hace el centurión pagano [48]. En una palabra: según Marcos, sólo la pasión constituye a Jesús en Hijo de Dios, lo revela como Hijo de Dios, sólo desde la cruz se interpreta rectamente la filiación divina. Por consiguiente, ¡la cruz distingue a Jesús de todos los demás hijos de dioses!

Pero veinte años antes que Marcos había afirmado lo mismo con mayor claridad el apóstol *Pablo,* en quien tampoco desempeña papel alguno un relato de la infancia con una concepción y un nacimiento milagrosos. Lo específico del mensaje de Pablo no es Cristo Jesús como «Hijo de Dios», sino más bien: «Con vosotros decidí ignorarlo todo excepto a Cristo Jesús, y a éste, crucificado» [49]. La cruz era entonces algo completamente distinto de un símbolo piadoso o una pieza ornamental. Era el patíbulo de los proscritos, los malhechores y los esclavos. Es éste un punto en el que Pablo sintió la resistencia con toda claridad: un crucificado representaba para los romanos una vergüenza execrable, para los griegos cultos una locura bárbara, para los judíos creyentes una maldición de Dios. Pero Pablo percibió también esto: para los hombres llamados a la fe, la cruz era portento de Dios y saber de Dios [50]. No cabe duda: para Pablo, el Crucificado por los hombres es el mismo que el Resucitado por Dios a la vida. Y por eso el signo de ignominia es para él un signo de victoria, de liberación y de redención, un llamamiento a renunciar a una vida marcada por el egoísmo. Lo que los hombres consideran fuerte es débil ante Dios... Aquí se anuncia una transmutación de todos los valores, como acertadamente refleja Nietzsche en sus acerbas invectivas contra el cristianismo. De todos modos, éste no es el camino de convulsión, debilidad y desprecio de sí mismo que siguen ciertos cristianos y que Nietzsche combate con razón [51]. Es más bien una vida —por la que desde entonces hasta hoy han optado vale-

[48] Cf. Mc 15,39 par. [49] 1 Cor 2,2. [50] Cf. 1 Cor 1,23s.
[51] Cf. pp. 554ss: Lo que pueden aprender los cristianos.

rosamente innumerables personas— que no teme los más graves riesgos, que arrostra la lucha, el sufrimiento y la muerte, confiando y esperando en la meta de la verdadera libertad, del verdadero amor, de la auténtica humanidad, de la vida eterna.

Así pues, el Cristo Jesús crucificado y vuelto a la vida es para los creyentes el fundamento que ya está puesto y que, según Pablo, no puede ser sustituido por ningún otro [52]. El Crucificado en cuanto viviente es el fundamento de la fe, el criterio de la libertad. Es el centro y norma de lo cristiano.

¿Qué significa esto para la *diferencia entre la concepción veterotestamentaria de Dios y la neotestamentaria?* Frente al concepto de Dios de los filósofos, abstracto e impreciso, y la discorde noción de Dios de las religiones, la fe veterotestamentaria en Dios resultaba concreta, precisa y acorde, pero seguía siendo últimamente ambigua [53]. Ahora podemos decir:

- *Frente a la fe veterotestamentaria en Dios, sin duda concreta, precisa y acorde, pero a la postre todavía ambigua, la fe neotestamentaria es concreta, precisa y acorde y, a la vez, carece de ambigüedades y está personificada en una figura humana. El Dios del Nuevo Testamento tiene nombre y rostro: es el Dios de Israel, que a la vez es el Padre de Cristo Jesús. El Dios del Nuevo Testamento se revela no sólo en la historia del pueblo, sino también en una figura humana individual, en la que se ha hecho carne el Hijo de Dios, su palabra, su voluntad, su amor.*

El presente capítulo está dedicado en su totalidad al *Dios cristiano.* Pues bien, ¿qué es lo específicamente cristiano de este Dios cristiano? Creemos que ahora ya ha quedado patente lo decisivo: lo cristiano del Dios cristiano no es algo general como la justicia, el amor o la gracia: todas esas cosas y otras semejantes se encuentran afirmadas ya en el Antiguo Testamento con respecto al Dios de Israel. No. *Lo cristiano de este Dios cristiano es algo histórico:*

- *Lo cristiano del Dios cristiano* es el propio Cristo, *por quien conocen los creyentes a este Dios, el Dios de los Padres, y por quien se revela este Dios a los fieles.*

Pero ¿qué nos preserva de confundir a este Cristo con otros cristos, mesías y dioses religiosos o políticos?

[52] Cf. 1 Cor 3,11.
[53] Cf. pp. 850ss: El Dios uno y los muchos dioses.



- *Lo cristiano del Dios cristiano es, más exactamente, el Cristo que se identifica con el Jesús de Nazaret real e histórico; concretamente, Cristo Jesús.*

¿Y qué nos preserva de confundir este Cristo histórico con imágenes falsas de Jesús y de Dios?

- *Lo cristiano de este Dios —lo definitivamente distintivo del cristianismo— es literalmente, según Pablo, «Jesús el Cristo, y éste,* crucificado» [54].

Es cierto que no debería hablarse de un «Dios crucificado» [55], pues eso podría sugerir que es Dios Padre y no el Hijo quien fue crucificado, como pensaban los patripasianos, que defendían una doctrina heterodoxa afín al monarquianismo y al sabelianismo y no distinguían suficientemente el Padre y el Hijo. Pero sí puede y debe hablarse de un «Dios revelado ocultamente en el Crucificado». De él dice Pablo: «Si Dios está a nuestro favor, ¿quién podrá estar en contra? Aquel que no escatimó a su propio Hijo, sino *que lo entregó por todos nosotros,* ¿cómo es posible que con él no nos regale todo?... Porque estoy convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni soberanías, ni poderes ni alturas, ni abismos, ni ninguna otra criatura podrá privarnos de ese amor de Dios, presente en Cristo Jesús, Señor nuestro» [56].

d) El criterio de la ética cristiana.

Todas estas definiciones quedarían en un plano abstracto e intrascendente si no extrajéramos de ellas algunas consecuencias para la praxis cristiana. De ahí la pregunta fundamental: ¿en qué consiste la praxis cristiana, la ética cristiana?

No es necesaria aquí una ulterior reflexión *sobre los fundamentos de una ética cristiana* que desarrolle lo que expusimos sobre la ética al hablar de la confianza radical [57], sobre la fe común en Dios [58] y sobre la fe histórica y concreta (veterotestamentaria) en el mismo Dios [59]. En *Ser cristiano* explicamos detenidamente lo

[54] 1 Cor 2,2.
[55] Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana* (Salamanca 1975). El capítulo VI, central en la obra, lleva por título, aunque significativamente entre comillas, el «Dios crucificado».
[56] Rom 8,31s.38s.
[57] Cf. pp. 633ss: La confianza radical, base de la ética.
[58] Cf. pp. 786ss: Para la ética: autonomía de base teológica.
[59] Cf. pp. 897ss: Derecho de Dios y derechos del hombre.

que, en el contexto de la fe cristiana en Dios, cabe decir sobre las normas específicamente cristianas, que naturalmente distan tanto como las del Antiguo Testamento de haber bajado directamente del cielo [60]. Sin embargo, los moralistas teólogos apenas le han prestado hasta ahora suficiente atención: las explicaciones sobre la fundamentación de la ética siguen llenas de teologúmenos, caídos del cielo de la dogmática tradicional e insuficientemente examinados, en torno a Dios, la gracia, la creación, la redención y la consumación. Por otra parte se sigue creyendo que el Sermón de la Montaña permite deducir directamente ciertas normas, saltándose a la ligera la cruz y la resurrección. Como si no hubiera que tener en cuenta la forma en que tales normas se han traducido en la propia vida de Jesús. Como si Jesús no hubiera fracasado en el anuncio de su ethos ni hubiera sido eliminado por ello. Como si esas normas hubieran sido siquiera puestas por escrito sin la fe en la nueva vida de Jesús. No. A diferencia de lo que ocurre con Platón y Marx, en Jesús la doctrina forma una unidad tal con su vida y su muerte, con su destino, que unas ideas y normas abstractas y generales no reproducen lo que de él nos interesa realmente. Los evangelios, la «doctrina», el mensaje de Jesús, su Sermón de la Montaña no son inteligibles en su auténtico significado si no se contemplan a la luz de su vida, de su muerte y de su nueva vida.

Para los cristianos, Jesús es indudablemente un maestro, pero es también mucho más que un maestro: como crucificado y resucitado a la vida, Jesús es la encarnación personal, viva y determinante de su causa: de la causa de Dios y de la causa de los hombres. Este Cristo vivo no invita a una adoración sin más ni a una unión mística. Pero tampoco invita a una copia o imitación servil. Invita más bien a un *seguimiento* práctico y personal, *basado en la correspondencia y la correlación:* que yo me adhiera a él y recorra mi propio camino —cada cual tiene el suyo— siguiendo sus indicaciones. Esta gran posibilidad fue considerada desde el principio no como un deber, sino como una invitación, como una oportunidad inesperada y un verdadero regalo, como una auténtica gracia que no presupone más que la voluntad de apropiársela fiel y confiadamente y de plantear la propia vida en consecuencia: un nuevo planteamiento de la vida que permite y exige como consecuencia un nuevo estilo de vida.

También en la ética es inútil buscar el *elemento específicamente cristiano* tratando de identificarlo abstractamente en una idea

[60] Cf. H. Küng, *Ser cristiano,* 686-690: ¿Normas específicamente cristianas?



o principio, en una mentalidad, en un horizonte de sentido, en una nueva disposición o motivación. ¿«Perdón», «amor», «libertad»? Pese a ser irrenunciables para los cristianos, tales valores no son específicos. También otros viven y actúan de acuerdo con ellos. ¿Obrar en el horizonte de una «creación» o de una «consumación última»? También está al alcance de otros: judíos, musulmanes, humanistas del más diverso cuño. El criterio de lo cristiano, lo específicamente cristiano —tanto en la dogmática como, consiguientemente, en la ética— no es algo abstracto, ni tampoco una idea de Cristo, una cristología o un sistema conceptual cristocéntrico, sino *ese Jesús concreto crucificado que es el Cristo vivo,* el determinante.

En otro lugar hemos estudiado su figura [61]. Por ser una persona histórica y concreta, Jesús posee una plasticidad, una perceptibilidad y una realizabilidad que no se dan en una idea eterna, en un principio abstracto, en una norma general ni en un sistema conceptual. Puede representar para los hombres de hoy un modelo básico —que puede realizarse de múltiples formas— de una manera de ver y vivir la vida. Tanto en lo positivo como en lo negativo, Jesús es en su persona una invitación (tú puedes), un llamamiento (tú debes) y un reto (tú eres capaz) para el individuo y para la sociedad. El posibilita concretamente lo que hoy se pide en todas partes ante la desorientación y la falta de sentido, ante la adicción a las drogas y la violencia: una nueva orientación y actitud fundamental, nuevas motivaciones, disposiciones y acciones; finalmente, un nuevo horizonte de sentido y una nueva meta última.

Partiendo de él es posible también dar una respuesta a las radicales preguntas de Horkheimer: por qué debe el hombre amar y no odiar, por qué es la paz mejor que la guerra. Partiendo de él se puede responder igualmente al problema que no supo resolver el propio Freud: «Cuando me pregunto —dice Freud— por qué he tratado siempre sinceramente de ser indulgente y, en lo posible, bondadoso con los demás y por qué no dejé de esforzarme al advertir que semejante actitud me causaba perjuicios y me convertía en blanco de los golpes, pues los otros son brutales y obran de mala fe, no encuentro ninguna respuesta» [62]. El Crucificado me ofrece la respuesta.

Destaquémoslo también aquí con algunas tesis:

[61] Cf. *Ser cristiano,* 219-647: El programa.
[62] S. Freud, *Brief an J. J. Putnam vom 8.7.1915,* en *Sigmund Freuds Briefe 1873-1939,* selección y edición de Ernst L. Freud (Francfort 1960) 305.

- *El criterio de la ética cristiana es, pues, el seguimiento de Cristo. Este Cristo Jesús es personalmente la encarnación determinante y viva de su causa: encarnación de una nueva actitud y un nuevo estilo de vida. Por ser una persona histórica y concreta, Cristo Jesús posee una plasticidad, una perceptibilidad y una realizabilidad que no se dan en una idea eterna, en un principio abstracto, en una norma general ni en un sistema conceptual.*

e) El Dios del amor.

No hemos pronunciado frívolamente la palabra amor en relación con Dios. La forma en que los teólogos hablan a veces del amor produce escalofríos. Pero aquí es oportuno reflexionar un poco más, pues nos encontramos ante un nuevo aspecto, tal vez el más profundo: el sentido de la vida, incluso en lo negativo, en el sufrimiento y la muerte.

Simone de Beauvoir, la compañera de Jean-Paul Sartre, concluía, ya de edad avanzada, el tercer tomo de sus memorias, *La fuerza de las cosas* (1963), con una mirada retrospectiva a la vida que con tanta pasión había afirmado: «En ocasiones me resulta tan horrorosa como antes la idea de disolverme en la nada. Llena de melancolía pienso en los libros que he leído, en los lugares que he visitado, en el saber que se ha ido acumulando y que dejará de existir. Toda la música, toda la pintura, toda la cultura, tantas vinculaciones: de repente no queda nada... Si al menos hubiera enriquecido la tierra, si hubiera creado algo... pero ¿qué? ¿Una colina? ¿Un cohete? Pero no. No se habrá producido nada. Veo delante de mí el seto de avellanos por el que pasaba el viento, escucho todavía las promesas con que embriagaba mi corazón cuando contemplaba a mis pies esa mina de oro, una vida entera que se abría ante mí. Tales promesas se han cumplido. Pero cuando echo una mirada incrédula a esa alegre muchacha descubro consternada hasta qué punto he sido timada» [63].

¿Somos quizá todos unos timados o hay un sentido no sólo para la juventud, sino también para la vejez, no sólo para los momentos de felicidad, sino también para los días de infortunio, para las horas de sufrimiento?

Numerosas personas atestiguan que el *sufrimiento* constituye de hecho la piedra de toque de la confianza radical y de la confianza en Dios, así como de la fe veterotestamentaria y neotestamentaria en el propio Dios. Una y otra vez surge aquí la misma pregunta, sobre todo cuando el hombre sufre sin culpa: ¿por qué no impide Dios el mal? ¿Por qué? O no puede impedirlo, y entonces no es todopoderoso; o no quiere, y entonces no es el buen Dios en que he de poner mi confianza; o no puede ni quiere, y entonces es a un tiempo impotente y malévolo. ¿No es Dios un déspota, un embustero, un caprichoso, un verdugo?

[63] Simone de Beauvoir, *La force des choses* (París 1942); trad. alemana: *Der Lauf der Dinge* (Reinbek 1966) 622s.



Ante la sobrecogedora realidad del sufrimiento en la vida individual y en la historia de la humanidad, ¿hay una *alternativa* a la desesperanza de Simone Beauvoir o a la indignación de Iván Karamazov contra este mundo de Dios, según él inaceptable [64], o la rebelión de Camus, que alude como Dostoievsky a los sufrimientos de la criatura inocente? [65] En vez de rebelarse contra el poder de los dioses como un Prometeo emancipado o de empujar una y otra vez inútilmente, como Sísifo, el bloque de piedra hacia la cima del monte, desde la cual vuelve la piedra a rodar por sí misma hasta el valle, el hombre puede adoptar —como hemos visto [66]— la actitud de Job: pese a todo el dolor de este mundo, puede poner en el Dios incomprehensible una confianza absoluta e inconmovible. Sin embargo, no cabe eludir esta pregunta: ¿qué clase de Dios es este Dios incomprehensible e insensible que está por encima de todo sufrimiento y permite que el hombre viva, luche, proteste y sucumba en su inmensa miseria o simplemente se desaliente y muera? Este interrogante constituye para muchos una de las causas del ateísmo.

Evidentemente, también cabe invertir la pregunta: ¿está realmente Dios tan por encima del sufrimiento como humanamente imaginamos y suponemos en todas nuestras protestas, como piensan los mismos filósofos? Alguno podrá decir: cuando se contempla el infinito sufrimiento de este mundo resulta imposible creer que hay Dios. Pero cabe replicar: sólo si hay Dios es posible contemplar siquiera el infinito sufrimiento del mundo. Estamos pensando en el Dios más divino: *¿no aparece Dios bajo una luz distinta en la vida y los sufrimientos de Jesús?* [67] ¿No se ha reve-

[64] F. M. Dostoievsky, *Los hermanos Karamazov*, cap. 5,4: La rebelión.

[65] Cf. A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe* (París 1942); íd., *L'homme révolté* (París 1951). Sobre el sufrimiento de los niños, cf. especialmente los argumentos de Camus ante los dominicos de París (1948) en *Fragen der Zeit* (Hamburgo 1970) 59.

[66] Cf. pp. 848ss: Respuesta del hombre.

[67] Sobre el problema de la teodicea, cf. H. Küng, *Gott und das Leid* (Einsiedeln 1967); J. Moltmann, *Gott und Auferstehung. Auferstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage*, en *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze* (Munich-Maguncia 1968) 36-56; íd., *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana* (Salamanca

lado en la vida y pasión de Jesús —por encima de la incomprehensibilidad divina, que Job experimentó tan dolorosamente— una redención definitiva por obra del Dios incomprehensible, una redención que transforma el dolor y la muerte en vida eterna y en cumplimiento de todas nuestras aspiraciones? Indudablemente, tampoco desde Jesús puede anularse el hecho del sufrimiento; siempre queda un margen para la duda. Sólo se puede decir una cosa, pero decisiva, desde la vida y los sufrimientos de este Uno a quienes parecen vivir y sufrir sin sentido: que también la vida y los sufrimientos humanos manifiestamente absurdos *pueden tener* un *sentido,* pueden *recibir* un sentido.

Un sentido *oculto:* yo no puedo dar por mí mismo un sentido a mi vida y a mi sufrimiento, pero puedo recibirlo a la luz de la vida y la pasión, ya consumadas, de este Uno. No es una donación de sentido automática: no se trata de satisfacer ilusiones humanas, de proclamar la glorificación del dolor, de proporcionar un sedante psíquico o un consuelo barato. Pero sí es una libre *oferta de sentido.* También aquí tengo que decidir. Puedo rechazar este sentido —oculto— por cinismo, despecho o desesperación. Pero también puedo aceptarlo con fe y confianza en aquel que dio sentido a la absurda pasión y muerte de Jesús. En este caso están de más mi indignación y mi protesta; no se produce la frustración. La desesperación tiene un límite. *Aquí alcanza su mayor profundidad la confianza en Dios como fundamento de la confianza radical.*

Esta oferta de sentido significa concretamente que, por triste, absurda y desesperada que sea mi situación, Dios está presente, Dios se halla presente en ella. *Puedo* encontrarlo no sólo en la luz y la alegría, sino también en la oscuridad, la tristeza, el dolor y la melancolía. Lo que Leibniz sostiene y Dostoievsky presiente oscuramente le es confirmado a Job y se hace definitivamente patente y cierto a partir del Crucificado vuelto a la vida: también mi sufrimiento está inmerso en *Dios;* también mi sufrimiento, pese al abandono de Dios, puede convertirse en lugar de encuentro con él. No conozco ningún camino que lleve a Dios sin pasar por el sufrimiento; pero sí conozco un camino a través de él: la indiferencia activa y la serenidad suprema frente al sufrimiento y la disponibilidad para luchar contra el dolor y sus causas. Con la mirada fija en el Uno doliente y confiando creyentemente en aquel que

1975) espec. cap. VI, 3; H. Gollwitzer, *Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens* (Munich 1970), espec. caps. VII y XI; J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation,* en L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation* (Friburgo 1973) 120-140. Cf. también el número 76 (1972) de «Concilium», dirigido por J. B. Metz, sobre *El problema de Dios.*



está ocultamente presente en su dolor y en el mío y que me sostiene y apoya en los momentos de más peligro, de mayor absurdo, abatimiento, abandono, soledad y vacío, puedo confesar: ¡es un Dios que está al lado del hombre, co-afectado con él, *un Dios que se solidariza con el hombre!* Ninguna cruz del mundo puede desmentir la oferta de sentido que nace de la cruz de aquel que fue resucitado a la vida.

En ningún otro lugar se manifiesta con más claridad que en la vida y la obra de Jesús y en su pasión y muerte que este Dios es un Dios para los hombres, un Dios que está totalmente de nuestra parte. No es un teocrático y aterrador Dios «de arriba», como el que todavía podemos encontrar con Bloch en el Antiguo Testamento, sino un *Dios amigo del hombre, com-pasivo,* un Dios «con nosotros aquí abajo». No. En Jesús no se ha manifestado un Dios cruel de la arbitrariedad y la ley, como el que todavía puede descubrirse en el Antiguo Testamento, sino un Dios que se me acerca como amor salvador, que se ha solidarizado conmigo en Jesús, que no exige amor, sino que lo regala: *que es personalmente todo amor:* «Porque Dios es amor. En esto se hizo visible entre nosotros el amor de Dios: en que envió al mundo a su Hijo único para que nos diera vida» [68].

Yo puedo rebelarme contra un Dios que reina más allá de todo sufrimiento, en imperturbable felicidad o apática trascendencia; pero no contra el Dios que me ha revelado toda su compasión en el sufrimiento de Jesús. Puedo sublevarme contra una justicia divina considerada abstractamente y contra una armonía del universo preestablecida para el presente o postulada para el futuro; pero no contra el amor del Padre de los descarriados, que se ha revelado en Jesús y que, en su ilimitada gratuidad, abarca también mi sufrimiento, acalla mi indignación, supera mi frustración y me posibilita la resistencia y la victoria en todas las desventuras de la vida.

El amor de Dios no me preserva *de* todo sufrimiento, pero me preserva *en* todos los sufrimientos. Así comienza para mí en el presente lo que sólo llegará a su plenitud en el futuro: la *victoria definitiva del amor de un Dios* que no es un ser indiferente y despiadado al que no pueden conmover el dolor y la injusticia, sino que amorosamente se preocupa y se seguirá preocupando del sufrimiento del hombre. La victoria de ese amor que Jesús ha proclamado como la fuerza última y decisiva: ¡eso es el reino de Dios! Porque el anhelo —expresado por Bloch y Horkheimer y compartido por otros muchos a lo largo de la historia de la huma-

[68] Cf. 1 Jn 4,8s.

nidad— de justicia en el mundo, de auténtica trascendencia, «del totalmente Otro», «de que el asesino no triunfe sobre la víctima inocente» [69], tiene que cumplirse, como prometen las últimas páginas de la Escritura por encima de cualquier teoría crítica y de cualquier teología crítica: «Dios en persona estará con ellos y será su Dios. El enjugará las lágrimas de sus ojos, ya no habrá muerte ni luto ni llanto ni dolor, pues lo de antes ha pasado» [70].

### 3. *Dios en el Espíritu*

No es posible negarlo: aunque los movimientos carismáticos han vuelto hoy a poner de moda en el mundo entero, dentro y fuera de la Iglesia, el tema del Espíritu Santo, a muchos les sigue resultando absolutamente incomprensible en el plano teológico. ¿Por qué añadir a los artículos de fe sobre el Padre y el Hijo un tercero sobre el Espíritu Santo? ¿No supone esto dificultar innecesariamente la fe y, en ocasiones, privarla de credibilidad? ¿No se echa así sobre los hombros del hombre actual un peso de fe que muchos no están ya dispuestos a soportar, y ello quizá únicamente porque la Iglesia y la teología tenían un evidente interés por el número tres y por explicaciones sutiles que ya entonces eran ininteligibles para la mayoría? Por otra parte, si bien en los más antiguos símbolos de la fe del Nuevo Testamento aparecen únicamente fórmulas «binitarias» sobre el Padre y el Hijo, es indudable que las fórmulas trinitarias se impusieron desde muy pronto en la profesión de fe. Por consiguiente, los cristianos consideraron desde muy pronto como algo irrenunciable confesar su fe en el Espíritu cuando se hablaba de Dios y de Cristo Jesús. ¿Qué puede significar, pues, «Espíritu Santo»? ¿Cómo podemos entenderlo hoy?

#### a) ¿Qué quiere decir Espíritu Santo?

Referida a los comienzos, la pregunta que acabamos de formular significa concretamente: ¿cómo debía expresarse en la cristiandad primitiva y cómo debe expresarse hoy que el Dios invisible e incomprehensible y el Cristo Jesús elevado a su derecha están verdaderamente cerca del creyente y de la comunidad de fe: presentes y activos de forma plenamente real? Los escritos del Nuevo Testamento responden unánimemente a esta pregunta: Dios

[69] Cf M Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen Ein Interview mit Kommentar von H Gumnior* (Hamburgo 1970) 61s

[70] Ap 21,4



y Cristo Jesús están *cerca* del creyente y de la comunidad de fe *en el Espíritu:* presentes en el Espíritu, a través del Espíritu, incluso como Espíritu. Por tanto, no sólo por medio de nuestro recuerdo subjetivo o de la fe, sino más bien merced a la realidad, presencia y acción espiritual de Dios y del propio Cristo Jesús. La presencia de Dios y de Cristo Jesús es aquí y ahora una realidad espiritual. ¿Qué significa, pues, «Espíritu»? [71]

El hombre antiguo solía concebir el «Espíritu» y la acción invisible de Dios como algo aprehensible a la vez que inaprehensible, invisible y sin embargo imponente, real como el aire cargado de energía, como el viento y la tempestad, de importancia vital como la atmósfera que se respira. Al comienzo del relato de la creación, «espíritu» (en hebreo «ruah», en griego «pneuma») es ese «rugido» o «viento impetuoso» de Dios que se cierne sobre las aguas. Entendido en sentido bíblico, «espíritu» significa, en oposición a «carne» o a la efímera realidad creada, la *fuerza o poder que procede de Dios;* es decir, la fuerza y el poder divinos invisibles que crean o destruyen, dan vida o juzgan en la creación y en la historia, en Israel y luego en la Iglesia apoderándose de los hombres violenta o suavemente, poniendo en éxtasis a individuos o a grupos enteros, manifestándose a veces en fenómenos extraordinarios, en los grandes hombres y mujeres, en Moisés y los Jueces de Israel, en los guerreros y en los cantores, en los reyes, profetas y profetisas.

Este Espíritu no es, como podría deducirse del término, el es-

[71] La bibliografía sobre la *concepción* bíblica del *Espíritu* es abundante, entre los artículos de diccionario sobresalen los siguientes· H. Kleinknecht, F Baumgartel, W Bieder y, especialmente, E Schweizer, en *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament* VI (Stuttgart 1959) 330-453 (con bibliografía), E Kasemann, en *Religion in Geschichte und Gegenwart* II (Tubinga ³1958) 1272-1279, F Mussner en *Lexikon fur Theologie und Kirche,* vol 8 (Friburgo 1963) 572-576 Entre las teologías del Nuevo Testamento destaca sobre todo la de R Bultmann Consideramos importantes algunas monografías recientes C K Barret, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (Londres 1947), E Schweizer, *Geist und Gemeinde im NT* (Munich 1952), S Zedda, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo* (Roma 1952), H von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga 1953), N Q. Hamilton, *The Holy Spirit and the Eschatology in Paul* (Londres 1957), I. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (Munich 1961), K Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Zurich 1961), M A Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes Le rôle de l'esprit dans les ministères selon l'apôtre Paul* (Neuchâtel 1966), H Kung, *La Iglesia* (Barcelona ⁴1975) cap C II, 2; E. Brandenburger, *Fleisch und Geist Paulus und die dualistische Weisheit* (Neukirchen 1968), D Moody, *Spirit of the Living God The Biblical Concepts Interpreted in Context* (Filadelfia 1968), W-D Hauschild, *Gottes Geist und der Mensch Studien zur fruhchristlichen Pneumatologie* (Munich 1972).

píritu del hombre, sino el Espíritu de Dios que, en cuanto Espíritu santo, se distingue del espíritu profano del hombre y de su mundo. En el Nuevo Testamento no es, como a veces en la historia de las religiones, un fluido mágico, similar a una sustancia, misterioso y sobrenatural de carácter dinámico ni un ser mágico de tipo animista. El Espíritu Santo es el *propio Dios* en cuanto próximo a los hombres y al mundo como poder y fuerza que aprehenden sin dejarse aprehender, regalan sin dejarse dominar y vivifican pero también juzgan.

Subrayemos una cosa importante: el Espíritu Santo no es un tercero, una realidad entre Dios y el hombre, sino la proximidad personal de Dios a los hombres. La mayor parte de los equívocos sobre el Espíritu Santo obedecen a que se le disocia míticamente de Dios haciéndolo autónomo. El símbolo de la paloma ha provocado a veces falsas asociaciones. Sin embargo, el Concilio de Constantinopla (381), al que debemos la inclusión del Espíritu Santo en el Símbolo Niceno, acentúa expresamente que el Espíritu tiene con el Padre y el Hijo una sola naturaleza.

Pero *¿qué significa* para el hombre de hoy *creer en el Espíritu Santo, en el Espíritu de Dios?* Significa aceptar con sencillez y confianza que en la fe Dios puede hacerse presente en mi interior, que en cuanto fuerza y poder de gracia puede conquistar mi interior, mi corazón, mi propio yo. Y esta fe me permite afirmar confiadamente que el Espíritu de Dios no es un espíritu esclavizante: es el Espíritu del Cristo Jesús exaltado a la derecha de Dios, el Espíritu de Jesucristo. Y por ser el exaltado a la derecha de Dios, Jesús es en el Espíritu el Señor viviente, el Determinante para la comunidad eclesial y para cada cristiano. Partiendo de este criterio concreto puedo yo examinar y discernir los espíritus: ninguna jerarquía, ninguna teología y ningún movimiento entusiasta que pretenda apelar al «Espíritu Santo» prescindiendo de Jesús, de su palabra, comportamiento y destino puede aducir en su favor el Espíritu de Cristo Jesús. En ese momento llega a su límite toda obediencia, todo asentimiento y toda cooperación.

Así pues, creer en el Espíritu Santo, en el Espíritu de Cristo Jesús, significa saber que el Espíritu Santo nunca es —y esto ha de tenerse hoy muy en cuenta, dados los múltiples movimientos carismáticos y pneumáticos— una posibilidad del hombre, sino siempre fuerza, poder y don de Dios. No es el espíritu profano del hombre, de la época, de la Iglesia, del ministerio, del entusiasmo; es siempre el Espíritu santo de Dios, que sopla donde quiere y cuando quiere, que no se deja instrumentalizar para justificar una autoridad absoluta de magisterio y gobierno, una teología dogmática carente de fundamento, un fanatismo piadoso o una



falsa seguridad en la fe. Nadie —sea obispo o profesor, párroco o seglar— «posee» el Espíritu. Pero todos pueden pedirlo una y otra vez, por ejemplo, con el incomparable himno *Veni Sancte Spiritus,* compuesto por el arzobispo de Canterbury Esteban Langton hacia 1200 y que describe los múltiples efectos del Espíritu de Dios y de Cristo Jesús:

«Ven, Espíritu divino,
manda tu luz desde el cielo.
Padre amoroso del pobre;
don, en tus dones espléndido;
luz que penetra las almas;
fuente del mayor consuelo.

Ven, dulce huésped del alma,
descanso de nuestro esfuerzo,
tregua en el duro trabajo,
brisa en las horas de fuego,
gozo que enjuga las lágrimas,
y reconforta en los duelos.

Entra hasta el fondo del alma,
divina luz, y enriquécenos.
Mira el vacío del hombre
si tú le faltas por dentro;
mira el poder del pecado
cuando no envías tu aliento.

Riega la tierra en sequía,
sana el corazón enfermo,
lava las manchas, infunde
calor de vida en el hielo,
doma el espíritu indómito,
guía al que tuerce el sendero.

Reparte tus siete dones
según la fe de tus siervos.
Por tu bondad y tu gracia
dale al esfuerzo su mérito;
salva al que busca salvarse
y danos tu gozo eterno.
Amén. Aleluya»[72].

[72] La traducción del *Veni Sancte Spiritus* está tomada de la edición oficial de los textos litúrgicos.

Recibir el Espíritu Santo no significa, pues, ser objeto de un acontecimiento mágico, sino abrirse interiormente al mensaje y, por tanto, a Dios y a su Cristo crucificado, permitiendo así que el Espíritu de Dios y de Cristo Jesús se adueñe de nosotros. Creer en el Espíritu Santo, en el Espíritu de Dios y de Cristo Jesús, implica creer en el *Espíritu de la libertad*. Porque, como dice Pablo, «donde hay Espíritu del Señor hay libertad» [73]: libertad de la culpa, la ley y la muerte; libertad en la Iglesia y en el mundo; libertad para obrar, para amar, para vivir con paz, justicia, alegría, esperanza y gratitud. Y ello, pese a todos los obstáculos y coacciones existentes en la Iglesia y en la sociedad, pese a todas las deficiencias y fracasos. Pero sé también que en esta libertad del Espíritu puedo encontrar siempre valor, apoyo, fuerza y consuelo como lo encontraron innumerables desconocidos en sus grandes y pequeñas decisiones, temores, peligros, anhelos y esperanzas. El Espíritu de la libertad es así el Espíritu del futuro que me orienta a mí y orienta a todos los hombres hacia adelante, no a un más allá consolador, sino a un presente comprometido en el mundo de cada día hasta que llegue la consumación final, de la que ya tenemos en el Espíritu una garantía [74]. Porque pongo mi confianza en este Espíritu, puedo fundadamente —con respecto a la Iglesia— no creer *en* la Iglesia, pero sí en el Espíritu de Dios y de Jesucristo *dentro* de esta Iglesia de hombres: puedo creer que existe la Iglesia (credo sanctam ecclesiam). Y porque fundo mi confianza en este Espíritu, puedo decir serenamente: creo en el Espíritu Santo [75].

b) Dios uno y trino.

El dogma de la Trinidad (el término se acuñó en el siglo III y la doctrina recibió su formulación clásica en el siglo IV) representa para unos el misterio central del cristianismo y para otros una especulación helenística ajena a la Escritura y rechazable. En

[73] 2 Cor 3,17.
[74] 2 Cor 1,22.
[75] Entre los trabajos sistemáticos más recientes pueden verse H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III (Einsiedeln 1967); H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir* (Münster [2]1967); H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes* (Neukirchen 1968); W. Ficht, *The Ministry of the Holy Spirit* (Grand Rapids, Michigan 1974); C. Heitmann-H. Mühlen (eds.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* (Hamburgo-Munich 1974); J. de Goitia, *La fuerza del espíritu: Pneuma-Dynamis* (Bilbao 1974); *El Espíritu Santo, ayer y hoy* (Semanas de Estudios Trinitarios, Salamanca 1975).



la fiesta de la Trinidad —introducida como fiesta de la Iglesia universal por el papa de Aviñón Juan XXII en 1334 tras prolongada oposición a una manifestación litúrgica específicamente galicana— puede uno oír en las iglesias católicas o una exposición poco inteligible de la doctrina tradicional o un silencio elocuente. Hay una anécdota de un párroco bávaro que el día de la Trinidad subió al púlpito y dijo a sus fieles que estaban celebrando un gran misterio («mysterium stricte dictum») del que él no entendía nada y que, por tanto, no había más remedio que suprimir la homilía. De hecho, lo mismo en las iglesias católicas que en las protestantes, se predica muy pocas veces de la Trinidad. Pero ¿no cabe otra alternativa?

En los Hechos de los Apóstoles del evangelista *Lucas* se halla el relato —sin duda histórico, pero adornado con rasgos legendarios— de la ejecución en Jerusalén del primer mártir cristiano, el helenista Esteban, de quien se afirma que ha pronunciado —un eco de la acusación contra Jesús— «blasfemias contra Moisés y contra Dios», «contra el lugar santo y la Ley» [76]. En su discurso de defensa, redactado por el propio Lucas sobre la base de un esbozo, Esteban expone ampliamente la historia de salvación de Israel desde la vocación de Abrahán hasta los profetas y, para justificar su fe cristiana, apela expresamente al «Dios de los Padres», que se apareció a Moisés, al «Dios de Abrahán, Isaac y Jacob». Sólo en las dos últimas frases alude al asesinato de Jesús, pero sin mencionar su nombre. Inmediatamente después de la condena y momentos antes de la ejecución, Esteban tiene una visión: «Esteban, lleno del Espíritu Santo, fijó la mirada en el cielo, vio la gloria de Dios y a Jesús de pie a la derecha de Dios, y dijo: 'Veo el cielo abierto y al Hijo de hombre de pie a la derecha de Dios'» [77].

Por consiguiente, aquí se habla del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo o, como dice Lucas, de Dios, de Jesús (Hijo de hombre) y del Espíritu Santo. Pero Esteban no ve en el cielo un triángulo o una divinidad con tres rostros (un tricéfalo), formas tan frecuentes en el arte cristiano para representar la Trinidad, ni tres hombres de igual figura —representación corriente del mismo misterio, incluso tras la reprobación de Benedicto XIV (1754)—. No. El Espíritu Santo está a su lado, en él mismo. El Espíritu, fuerza y poder invisible procedente de Dios, lo llena por completo y, así, le abre los ojos: en el Espíritu se le muestra el cielo. Pero Dios mismo permanece oculto. En perfecta consonancia con lo que afirma el Antiguo Testamento, sólo es visible su gloria (en he-

[76] Hch 6,11; cf. 6,8-15; 7,1-60. [77] Hch 7,55s.

breo «kabod», en griego «doxa»): el esplendor y poder de Dios, el resplandor que emana de él. Jesús no está sentado, sino de pie, no *ante* Dios, sino *a su derecha;* es decir, con igual poder y gloria. En cuanto glorificado y recibido en la vida eterna de Dios, Jesús es el representante de Dios y a la vez, en cuanto hombre, representante también de los hombres.

El apóstol *Pablo* fue el primer teólogo cristiano que reflexionó con rigor sobre la naturaleza y acción del Espíritu [78] y precisó la relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. En sus escritos el Espíritu determina no sólo ciertas acciones o experiencias más o menos extraordinarias del hombre (por ejemplo, los éxtasis o las visiones), sino toda la existencia del fiel, su vida diaria. Pablo coloca al Espíritu en la perspectiva del cambio histórico, para él decisivo, que representan la muerte y la resurrección de Jesús. Puesto que en ellas se hizo patente que en Jesús actuaba el mismo Dios, ahora es posible entender el Espíritu de Dios como Espíritu del Jesús elevado a la derecha de Dios.

Esto significa para el *«discernimiento de espíritus»,* a menudo tan difícil, que ahora ya no cabe abusar del Espíritu como de una fuerza divina oscura, anónima y susceptible de interpretaciones erróneas en el sentido de la gnosis helenística. No. *El Espíritu de Dios* es de forma absolutamente inequívoca e identificable el *Espíritu de Cristo Jesús,* del Hijo [79]. Y esto explica también por qué Pablo, si bien distingue claramente a Dios y al Jesús glorificado en cuanto «personas», en lo tocante a la acción los contempla unidos: Dios realiza la salvación *por* Jesús *en* el Espíritu. Como Señor exaltado a la derecha de Dios, Jesús comparte el poder, la fuerza y el Espíritu de Dios en tal medida que no sólo posee el Espíritu y dispone sobre él, sino que en virtud de la resurrección puede incluso ser considerado como espíritu. Jesús ha pasado a ser un espíritu que da vida [80]. Pablo llega a decir: «El Señor es el Espíritu» [81].

¿Qué significa exactamente esa enigmática afirmación, que no encaja en la compacta doctrina tradicional sobre la Trinidad? Lo que ya se ha insinuado: no la identidad absoluta de dos personas, sino que el *Señor resucitado a la vida de Dios existe ahora en la forma de ser y actuar del Espíritu.* Aparece identificado con el Espíritu cuando no se le considera en sí mismo, sino en su acción sobre la comunidad y el individuo: el Jesús glorificado actúa ahora por el Espíritu, en el Espíritu, como Espíritu. De ahí que en el Espíritu esté el propio Cristo glorioso presente en la vida del individuo y de la comunidad de fe y, sobre todo, en el culto y en la celebración de la eucaristía en memoria suya. Así pueden conciliarse la equiparación del Señor con el Espíritu y la subordinación del Espíritu al Señor [82]. Así pueden correr paralelas y ser de hecho intercambiables las expresiones «en el Espíritu» y «en Cristo» o «el Espíritu en nosotros» y «Cristo en nosotros». Por consiguiente, el encuentro de «Dios», del «Señor» y del «Espíritu» con el creyente es en definitiva un mismo y único encuentro, una misma y única acción del propio Dios: «La gracia del Señor Jesucristo y el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo estén con todos vosotros» [83].

De la misma manera podríamos hablar sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu en los discursos de despedida del *Evangelio de Juan,* donde el Espíritu aparece con los rasgos personales de un «abogado» y «asistente» (esto, y no «consolador», es lo que significa «el otro Paráclito») [84]. El Espíritu es, por decirlo así, el representante del Cristo glorioso en la tierra. Lo envía el Padre en nom-

[78] Entre las más recientes monografías sobre la *Trinidad,* cf. E. Haible, *Trinitarische Heilslehre* (Stuttgart 1960); B. Lonergan, *De Trinitate. Pars analytica* (Roma 1961); íd., *De Deo trino,* vol. 1: *Pars dogmatica* (Roma [2]1964), vol. 2: *Pars systematica seu Divinarum personarum conceptio analogica* (Roma [3]1964); O. González de Cardedal, *Misterio trinitario y existencia humana* (Madrid 1966); F. Bourassa, *Questions de théologie trinitaire* (Roma 1970); M. F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria* (Stresa 1972); R. Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon, Person, Mystery* (Nueva York-Londres 1973); J. Daniélou, *La Trinité et le mystère de l'existence* (París [2]1973); M. Durrant, *Theology and Intelligibility. An Examination of the Proposition that God ist the Last End of Rational Creatures and the Doctrine that God is Three Persons in One Substance. «The Doctrina of the Holy Trinity»* (Londres-Boston 1973); A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Mysterium* (Einsiedeln 1976). Véanse también los volúmenes de las Semanas de Estudios Trinitarios: *La Santísima Trinidad, fuente de salvación en la constitución sobre la Iglesia* (Salamanca 1968); *La Trinidad, hoy. El tratado sobre la Santísima Trinidad en el nuevo ordenamiento de los estudios teológicos* (Salamanca 1971); *La Trinidad en la Biblia. Cristo revelador del Padre y emisor del Espíritu en el Nuevo Testamento* (Salamanca 1973); L. Oeing-Hanhoff, *Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption:* «Theologie und Philosophie» 52 (1977) 378-407. De entre los numerosos manuales de dogma recomendamos especialmente las secciones correspondientes de *Mysterium Salutis.* Desgraciadamente no me fue ya posible tener en cuenta la excelente obra de E. Jüngel sobre el problema de Dios: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tubinga 1977).

[79] Cf. 2 Cor 3,18; Gál 4,6; Rom 8,9; Flp 1,19.
[80] 1 Cor 15,45.
[81] 2 Cor 3,17.
[82] Cf. 2 Cor 3,17s.
[83] 2 Cor 13,13; cf. 1 Cor 12,4-6; Gál 4,4-6; Rom 5,1-5; Mt 28,19.
[84] Cf. Jn 14,16.

bre de Jesús. De ahí que no hable por sí mismo y se limite a recordar lo que Jesús ha dicho [85].

Tales son los datos originarios que en una perspectiva histórica pueden comprobarse a partir del Nuevo Testamento. ¿Y no resulta todo ello más inteligible y más convincente que todo lo que más tarde se especuló —a veces sin contacto con el Nuevo Testamento y guiándose más bien por ciertos filosofúmenos— sobre la única «naturaleza» («physis», «ousía», «esencia», «sustancia») en las tres «personas» («hipóstasis», «subsistencias», «prósopa», «relaciones») y que ya ha sido estudiado por nosotros en otro lugar? [86] ¿Acaso no es también más fácil predicar lo que, partiendo de la Escritura, hemos dicho sobre este Dios que forma una unidad con Jesús en el Espíritu?

Lo que importa en esencia es *establecer correctamente la relación entre Dios, Jesús* (Hijo, Palabra, Cristo) *y el Espíritu* y poner de relieve tanto la verdadera diversidad como la indivisible unidad. Los intentos de interpretación basados en categorías helenísticas y las consiguientes formulaciones dogmáticas de dicha relación ya no nos sirven en la actualidad. Como todas las fórmulas, están condicionadas por la época y no coinciden sin más con el aserto bíblico básico. Lo cual no basta para rechazarlas irreflexivamente. Pero tampoco hay que repetirlas acríticamente. Lo que hay que hacer es interpretarlas diferenciadamente para nuestro tiempo a la luz del Nuevo Testamento [87].

*Dios se ha revelado por el Hijo en el Espíritu:* es importante interpretar *la unidad* del Padre, el Hijo y el Espíritu *como acontecimiento de revelación y unidad de revelación.* Y aquí lo decisivo es no poner en tela de juicio la unidad y unicidad de Dios, ni eliminar la diversidad de las «funciones» del Padre, el Hijo y el Espíritu, ni invertir la sucesión, ni, sobre todo, perder de vista en ningún momento la humanidad de Jesús. Efectivamente, el problema trinitario se desarrolló a partir de la cuestión cristológica: se reflexionó sobre la relación entre Dios y Jesús con la mirada puesta en el Espíritu; una cristología resultaría incompleta sin una pneumatología (doctrina sobre el Espíritu). Lo hemos visto: *como Hijo de Dios, el verdadero hombre Jesús de Nazaret es revelación real del único Dios verdadero.* La pregunta era obvia: ¿cómo se hace él presente para nosotros? La respuesta es: no de forma físico-material, pero tampoco de manera irreal, sino *en el Espíritu,* en el modo de existir del Espíritu, como realidad espiritual. El Espíritu es la presencia de Dios y del Cristo exaltado a su derecha en la comunidad de fe y en cada creyente. En este sentido es *Dios mismo quien se revela por Cristo Jesús en el Espíritu.*

Y es perfectamente lógico que la oración, en cambio, se dirija siempre —como en la liturgia romana clásica— a Dios Padre «por» el Hijo «en» el Espíritu Santo [88]. No hay que olvidar que la Trinidad no fue originariamente objeto de especulación teórica, sino objeto de fe y de alabanza de la «gloria» de Dios: doxo-logía. Y no hay expresión más bella de la concepción originaria de la Trinidad que la gran doxología con que concluye el Canon romano: «Por él, con él y en él (Cristo Jesús), a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos. Amén».

[85] Cf. Jn 14,26. Sobre la pneumatología de Juan puede verse G. Jonston, *The Spirit-Paraclet in the Gospel of John* (Londres 1970); F. Porsch, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangelium* (Francfort 1974).

[86] Cf. H. Küng, *Ser cristiano,* 600-607: Trinidad; véase también H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (Barcelona 1974) 667-680: Excurso 1: El camino hacia la cristología clásica.

[87] Entre los más recientes estudios sistemáticos, cf. J. S. Vos, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie* (Assen 1973); O. Knoch, *Der Geist Gottes und der neue Mensch. Der Heilige Geist als Grundkraft und Norm des christlichen Lebens in Kirche und Welt nach dem Zeugnis des Apostels Paulus* (Stuttgart 1975).

[88] La evolución histórica puede verse en J. A. Jungmann, *Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter,* en *Liturgisches Erbe und Pastorale Gegenwart* (Innsbruck 1960) 3-86. Sobre los datos del Nuevo Testamento, cf. G. Lohfink, *Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung Christi?:* «Biblische Zeitschrift», NF 18 (1974) 161-179; cita tomada de la página 172. Agradezco a mi colega Gerhard Lohfink, profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Tubinga, la revisión del capítulo VII, III, sobre el Dios de Cristo Jesús, así como diversas sugerencias.

## ¿EXISTE DIOS?

*Tras el largo itinerario a través de la historia moderna desde Descartes y Pascal, Kant y Hegel,*
*el detenido examen de las objeciones que en su crítica de la religión formulan Feuerbach, Marx y Freud, y*
*una seria confrontación con el nihilismo de Nietzsche,*
*hemos buscado el fundamento de nuestra confianza radical y de la respuesta en la confianza en Dios,*
*hemos establecido finalmente una comparación con las alternativas que ofrecen las religiones orientales,*
*hemos abordado la pregunta «quién es Dios» y hemos estudiado el Dios de Israel y de Cristo Jesús:*
*tras todo esto se comprenderá por qué es posible responder ahora con un sí claro, convencido y justificado ante la razón crítica a la pregunta: «¿Existe Dios?».*

*¿Existe Dios? Pese a todas las conmociones y dudas, también para el hombre de hoy puede ser la única respuesta adecuada aquella con que han confesado su fe desde tiempos antiguos los creyentes de todas las generaciones. Comienza con una alabanza: «A ti, oh Dios, te alabamos», y concluye con un acto de confianza: «En ti, Señor, confié, no me veré defraudado para siempre».*

## INDICE ONOMASTICO

Se destacan en cursiva aquellas páginas dedicadas al estudio especial de esa persona

# PALABRAS DE GRATITUD

Este libro fue concebido como complemento de *Ser cristiano*. En su origen respondía a la necesidad de aligerar las páginas de ese libro, pero luego fue creciendo en un intento de profundizar en el problema de Dios y abordar a fondo la confrontación con el ateísmo y el nihilismo. El libro resume una serie de cuestiones que el autor, desde sus años de estudiante, ha ido viendo cada vez con mayor claridad.

Son numerosos los colegas que me han ayudado con sus consejos. Mi agradecimiento queda patente en los pasajes que tuvieron la bondad de leer; como en el caso de *Ser cristiano*, debo una gratitud especial al profesor Walter Jens, que también ha revisado el manuscrito de la presente obra y ha contribuido a mejorarlo con sus observaciones. No menos agradecido estoy al profesor Ludger Oeing-Hanhoff, destacado especialista en historia de la filosofía, cuyo juicio ha tenido gran peso a lo largo de todo el libro.

A la señora Gudrun Oeing-Hanhoff, que ha seguido paso a paso la redacción del manuscrito, le agradezco la entrega y minuciosidad con que lo ha leído y corregido.

Entre mis colaboradores científicos, doy las más efusivas gracias al doctor Karl-Josef Kuschel, quien día y noche me ha prestado el gran servicio de su crítica y consejo. El consejero académico doctor Hermann Häring, aunque abrumado por la tarea de preparar una publicación propia, ha sabido sacar tiempo, con un esfuerzo digno de encomio, para examinar una y otra vez los originales. El doctor Georg Kraus, además de leer el manuscrito, ha llevado a cabo con ejemplar dedicación la laboriosa tarea de verificar las citas, resolver los problemas de bibliotecas y controlar la bibliografía; posteriormente, el doctor Urs Baumann ha leído las pruebas de imprenta. La copia del manuscrito ha corrido a cargo, una vez más, de la doctora Margret Gentner, la cual —ayudada en la labor mecanográfica por Ruth Sigrist (Tubinga) y Marlis Abendroht-Knüsel (Sursee)— no ahorró esfuerzos para introducir en cada capítulo, con paciencia y competencia, las páginas que yo iba reelaborando. Asimismo doy las gracias a Marianne Saur-Kemmler, que ha realizado un ejemplar trabajo confeccionando un índice de unos 1.600 nombres y cuya opinión me ha resultado muy valiosa en la lectura de las diferentes redacciones del manuscrito.

Aprovecho la ocasión para manifestar mi cordial gratitud a la se-

ñora Renate Böhme, en representación de cuantos, en Piper-Verlag, han hecho posible la edición original de este libro. Idéntica gratitud expreso a don Manuel Sanmiguel, director de Ediciones Cristiandad, por el entusiasmo y esmero con que ha realizado la edición española.

El profesor José María Bravo Navalpotro, del Estudio Teológico de Madrid, a cuya pluma se debe igualmente la magnífica traducción de *Ser cristiano,* es particularmente acreedor a mi gratitud por haber traducido también este libro en medio de sus múltiples ocupaciones académicas y pastorales.

Coincidiendo con la celebración del 500 aniversario de la Universidad de Tubinga, es obligado hacer una mención especial de la espléndida Biblioteca de nuestra Universidad, a la que he recurrido constantemente, y esta vez no limitándome a su excelente sección de teología.

Tubinga, marzo 1979